# Денис Соболев

# Евреи и Европа

da h&#246;rt ich dich, Endlichkeit, singen,

da sah ich dich, Mandelstamm…

Das Endliche sang, das Stete, — [[1]](#footnote-1)

*Paul Celan*

## Предисловие

Эта книга является чем угодно, но только не монографией. На первый взгляд она фрагментарна, в ней нет ни единого аналитического метода, ни стремления к последовательному описанию материала. В ней отсутствуют почти все имена, знаковые для интеллектуальной истории европейского еврейства. Здесь нет ни Эйнштейна, ни Бора, нет Маркса и Фрейда, Малера и Шенберга, Герцля и Агнона. Гейне и Кафка, Пруст и Гуссерль упомянуты лишь вскользь — в основном как иллюстрации общей аналитической схемы. И все же это именно книга — и книга, объединенная общностью темы и взгляда. Я стремился обрисовать в ней общие контуры *иной*  еврейской идентичности — как будет видно из дальнейшего, глубоко еврейской, и столь же глубоко иной — альтернативной тому коллективному образу европейского еврея, который был сформирован культурой традиционного быта, чрезмерной зависимости от коммерции, культа семьи и деторождения, поведенческого конформизма и тотальной символизации повседневной жизни. В этой книге почти нет биографического материала и, я надеюсь, совсем нет ни национального бахвальства, ни коллективного самоуничижения перед величием Европы. Каждая из ее глав является своего рода фрагментарным зеркалом, в котором отражается один из срезов общей, хоть иногда и трудно различимой, проблемы — один из аспектов сложного, меняющегося, часто трагического взаимодействия еврейской и европейской цивилизаций. В этом смысле большую часть глав этой книги можно было бы сравнить с тем, что психологи называют «историей случая» — детальным разбором конкретного примера, в котором тем не менее высвечиваются общие принципы и механизмы взаимодействия. Каждая из этих глав вскрывает какую-то новую грань; но я не знаю, складываются ли эти грани в единую фигуру. Но даже если это не так, эта фигура, которую невозможно собрать, и есть мы сами.

###### \* \* \*

Хочу выразить искреннюю признательность Марку Амусину, Льву Утевскому и Ларисе Фиалковой, без чьей помощи и внимательного взгляда очень многое в этой книге выглядело бы совсем иначе. Я хотел бы поблагодарить Андрея Гомулина и Михаила Хейфеца, оказавших огромную помощь при подготовке к печати глав «Иегуда ибн-Шаббтай и катарский вопрос» и «Жак Деррида, философия языка и пространство существования».

## В сторону Хазарии

В своей жизни Хисдай ибн-Шапрут достиг всего, о чем мог мечтать андалусский еврей. Начав свою карьеру как личный врач халифа Абд аль Рахмана Третьего, объединившего под своей властью всю мавританскую Испанию, этот удачливый придворный постепенно превратился, говоря современным языком, в министра финансов, министра иностранных дел и, наконец, в премьер-министра Западного халифата.[[2]](#footnote-2) На протяжении многих поколений имя Ибн-Шапрута — самого влиятельного еврея того времени — будет оставаться символом еврейских мечтаний и амбиций. Кроме того, он был очень образованным человеком: переводил книги на арабский, меценатствовал, переписывался со многими знаменитыми раввинами своего времени и, как водится на Востоке, любил читать рассказы о путешествиях. Один из этих рассказов особенно заинтересовал Ибн-Шапрута. Еврейский купец, посетивший Испанию около 880 года и назвавшийся Эльдадом а-Дани,[[3]](#footnote-3) сообщил испанским евреям о существовании могущественной еврейской страны на расстоянии шести месяцев пути от Иерусалима. Народ этой страны бесчислен. Правитель ее, Иосиф, собирает дань с двадцати пяти царств, в том числе и мусульманских. Что же касается самого Эльдада а-Дани, то, как явствует из его имени, он принадлежит к колену Дана, живущему на берегах реки Самбатион.

Для еврея, в особенности средневекового еврея, нет ничего более предсказуемого и менее правдоподобного, чем упоминание о еврейской стране, расположенной по ту сторону реки Самбатион: Талмуд, как, впрочем, и многие комментарии, утверждает, что именно там Бог поселил десять колен Израилевых, уведенных в плен ассирийцами и таинственно исчезнувших из истории Ближнего Востока. Согласно мидрашу, эта река, несущая камни, непреодолима в будние дни, но, как и положено еврейской реке, останавливает свое течение на шаббат. По ту сторону реки Самбатион, под защитой ее бурного течения и ангельских мечей, живут пропавшие десять колен. Когда придет Мессия, они объединятся со своими менее счастливыми западными братьями.

Совпадения между этим аггадическим повествованием и рассказом а-Дани были слишком заметны, и поначалу Ибн-Шапрут рассказу не поверил. Достаточно было оглядеться вокруг, чтобы убедиться: мессианское время, когда пропавшие колена вернутся в мир, еще не наступило.

Но, как это ни странно, рассказ подтвердили купцы из Курашана,[[4]](#footnote-4) которым, впрочем, Ибн-Шапрут тоже не поверил, — и, наконец, посланники из Византии. Постепенно, к своему собственному изумлению, Ибн-Шапрут начал верить апокрифическому рассказу. Более того — он поручил своему секретарю, поэту и грамматику Менахему бен Саруку,[[5]](#footnote-5) написать письмо царю Иосифу, упомянутому Эльдадом а-Дани. Ибн-Шапрут отправил с письмом своего приближенного Исаака бен-Натана. У Исаака бен-Натана имелись также сопроводительные письма византийскому императору-историку Константину Багрянородному и его дочери Агафии, содержавшие просьбу дать бен-Натану корабль, на котором тот сможет добраться до таинственной еврейской страны Козаров.

Впрочем, для императора Константина Багрянородного эта страна была куда менее таинственной, чем для андалусского еврея: на протяжении последних трехсот лет она становилась то важнейшим стратегическим союзником, то одним из самых опасных врагов Византийской империи.

Что же касается реки Самбатион, то и в ней ничего таинственного не было: согласно книге «Об имперской администрации» того же Константина Багрянородного, Самбатасом назывался нынешний Киев и соответственно Самбатион Эльдада а-Дани — это, по всей вероятности, всего лишь Днепр, на котором Киев — Самбатас и стоит. В шаббат этот Самбатион, правда, не останавливался, зато варяжско-славянские банды, спускавшиеся по нему к Черному морю, регулярно разоряли и грабили византийские провинции. В 860 году они только чудом не взяли Константинополь. Впрочем, в момент получения письма Ибн-Шапрута отношения Византии со славянами становились все лучше, а с враждебной последним Хазарией — ухудшались на глазах. Так что корабля Константин не дал.

Убедившись, что до Хазарии не добраться, бен-Натан попросил одного из членов многочисленной хазарской общины в Константинополе написать для Ибн-Шапрута краткий рассказ о его родине. Тот подтвердил, что Хазария является страной евреев, и даже сообщил о ней некоторые разрозненные сведения.

Узнав о провале экспедиции, Ибн-Шапрут не успокоился. Он написал новое письмо и отправил его в Хазарию через всю Европу. Письмо было написано от имени евреев всего западного мира, «которые остались в малом числе из множества, сошли с высоты славы и пребывают в изгнании, и не имеют сил слушать, когда им говорят каждый день: "У каждого народа есть свое Царство, а о вас не вспоминают на земле"».

В конце пятидесятых годов X века письмо достигло хазарского кагана Иосифа. Каган поручил одному из своих приближенных написать ответ, в котором было бы подробно рассказано о Хазарии: о ее географии, ее жителях, ее соседях и, что самое главное, о ее религии, которой действительно оказался иудаизм. Это письмо и по сей день является главным источником сведений о единственной за всю историю еврейской империи.

###### \*

Такова лирическая сторона вопроса. Что же касается историографии, то подлинность переписки Ибн-Шапрута и царя Иосифа долгое время ставилась под сомнение. Многие ученые считали их позднейшими фальсификациями. Впрочем, в настоящее время подлинность этих писем считается практически установленной. Стилистический анализ письма, написанного по поручению Ибн-Шапрута, доказал, что оно действительно принадлежит перу его секретаря Менахема бен-Сарука — по счастью оказавшегося первым придворным поэтом, известным в ивритской литературе по имени. Более того, имя бен-Сарука и читается в акростихе этого письма после имени его господина. Ответ царя Иосифа в двенадцатом веке был упомянут Авраамом бен-Даудом. Отрывок из этого письма цитируется Иегудой бен-Барзилаем в книге, относящейся к девяностым годам одиннадцатого века. В той же книге упомянуто и письмо безымянного византийского хазара, написанное для бен-Натана после провала его экспедиции. Сопроводительное письмо Ибн-Шапрута Константину Багрянородному также было найдено — в так называемой «каирской генизе», синагогальном хранилище древних рукописей, найденном в Каире в двадцатых годах прошлого века.

Дополнительным свидетельством подлинности этих документов является тот факт, что большинство сведений, упомянутых в ответе царя Иосифа, подтверждается независимыми источниками византийского, арабского, персидского, армянского, русского и даже китайского происхождения. О Хазарии говорится в византийских хрониках Феофана Исповедника и патриарха Никифора, в трактатах Константина Багрянородного, в житиях Иоанна Готского и Константина Философа. Не менее интересны и арабские источники: географические труды Ибн-Даста, аль-Истахри и аль-Мукаддаси, книги знаменитых историков Табари, аль-Масуди и Бируни. Рассказывает о хазарах и древнерусская «Повесть временных лет».

Европейская же историография заинтересовалась хазарами сравнительно поздно, и поначалу хазары являлись экзотической темой. Однако к концу XVIII века хазары перестают быть экзотикой. Так, Карамзин часто возвращается к хазарской теме в своей истории. Что же касается девятнадцатого века, то пушкинский «вещий Олег», который мстит за «буйный набег» «неразумным хазарам», едва ли требует упоминания. Впрочем, было бы любопытно отметить, что пушкинская поэма является зеркальным отображением реальности. «Буйные набеги» совершали не хазары, а варяжские банды во главе с Олегом и его преемниками. Один из подобных набегов на мусульманское Закавказье сопровождался такими жестокостями и вызвал такое возмущение в Хазарии, что на обратном пути, пролегавшем через территорию каганата, дружины «руссов» с благословения самого кагана были перебиты мусульманскими жителями Хазарии. После чего каган закрыл Волгу для русских армий. Так что неразумными оказались, скорее, киевские организаторы набега.

Самих же хазар вряд ли стоит называть неразумными. В течение трех веков им удавалось маневрировать между христианской Византией, мусульманским Востоком и кочевниками степи, сохраняя свою империю, свою независимость и свою религию. Более того, разница между уровнем развития Хазарского каганата и Киевской Руси была такова, что в те же тридцатые годы девятнадцатого века немецкий историк Эверс выдвинул гипотезу о происхождении киевской государственности от Хазарского каганата. Через сто лет после Эверса, в 1924 году, аналогичную теорию сформулировал В.А.Пархоменко в книге «У истоков русской государственности». В 1936 году подобные же взгляды, хотя и в чуть более завуалированной форме, высказал археолог Артамонов в книге «Очерки древнейшей истории хазар».

Реакция на эту теорию последовала не сразу. Утешением для ее авторов мог стать тот факт, что историософская дискуссия по хазарской проблеме была перенесена в издание, чей тираж тысячекратно превышал тираж любого научного журнала. В 1952 году газета «Правда» обвинила Артамонова в буржуазной идеализации Хазарского каганата, в клевете на русский народ и в преуменьшении степени самобытности и уровня развития древнерусской цивилизации. Шок был столь сильным, что в книге «История хазар», опубликованной через десять лет, в либеральном 1962 году, Артамонов все еще продолжал яростно открещиваться от взглядов, высказанных им в своей мятежной юности.

Что же касается «Истории хазар» как таковой, то она сочетает богатейший археологический и исторический материал с удивительными в высшей степени выводами. Ключом к пониманию этих выводов может стать замечание, оброненное Артамоновым во введении к его книге; Артамонов пишет, что его друг Л.Н. Гумилев помог ему «в изучении вопросов, связанных с азиатскими тюрками». Однако похоже, что азиатские тюрки явились не единственным вопросом, в изучении которого Гумилев помог Артамонову. В книге последнего разбросаны многочисленные сентенции, достойные пера его друга и учителя. Среди оных следует особенно отметить красочные описания угнетения еврейскими хазарами будущих христианских народов и пространные рассуждения о тлетворном влиянии иудаизма на судьбы самого хазарского народа. Впрочем, если, как уже было отмечено, книга Артамонова все же содержит богатый фактографический материал, то книга на ту же тему самого Гумилева, «Древняя Русь и Великая степь», лишена и этих достоинств. Среди других исследований о хазарах, опубликованных в последние десятилетия по-русски, можно отметить книги Светланы Плетневой «Хазары» и «Очерки хазарской археологии» и Валентины Флеровой «Граффити Хазарии» и «Образы и сюжеты мифологии Хазарии».

Впрочем, на мой взгляд, до сих пор лучшей и наиболее беспристрастной монографией о Хазарском каганате является книга Дугласа Мортимера Данлопа «История еврейских хазар», которая, к сожалению, не переведена на русский язык. В отличие от Артамонова, ее автор, как следует из названия, обращает особое внимание на иудейскую сторону вопроса, подробно рассматривая различные версии перехода хазар в иудаизм и его влияние на хазарскую историю. Но есть вопрос, которого даже Данлоп практически не касается, — вопрос о дальнейшей судьбе хазар после гибели их государства. Тем не менее с начала нашего века именно этот вопрос привлекал к себе пристальное внимание. Австрийский историк Кучера в книге «Хазары», опубликованной в 1910 году, выдвинул гипотезу о происхождении от хазар ашкеназийского еврейства. Сходных взглядов придерживались многие польские историки. Израиль Берлин в книге «Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства» (1919) защищает подобную же точку зрения, хотя и в ее более умеренном варианте: он, как и многие другие, говорит о значительном содержании хазарской крови в венах ашкеназов. Подобных же взглядов придерживается тель-авивский историк Поляк в книге «Хазария — история еврейского царства в Европе». Наиболее полное выражение эта концепция получила в сравнительно недавней книге «Тринадцатое колено», написанной столь популярным в перестроечные времена Артуром Кестлером.

###### \*

Так что же такое Хазария? Была ли она небольшим и недолговечным государством кочевников, как утверждали советские учебники, или огромной империей, как следует из письма кагана Иосифа? Факты свидетельствуют скорее в пользу последнего. Константин Багрянородный пишет, что золотая печать, украшавшая императорские письма хазарскому кагану, была в полтора раза тяжелее той, которой запечатывались письма, обращенные к римскому папе и к наследникам Карла Великого. Эта небольшая деталь дворцового этикета в значительной степени отражала реальное соотношение сил. В VIII веке, в зените своей истории, Хазарский каганат занимал огромную территорию, простиравшуюся от Чернигова до Уральских гор. Географы того времени сообщали, что его протяженность равна четырем месяцам пути. Западная граница проходила приблизительно по Днепру, захватывая, впрочем, и часть земель к западу от него; восточная же — по реке Эмбе к северо-западу от Аральского моря. Южная граница каганата совпадала с Кавказским хребтом, а северная — шла по Оке, чуть южнее Москвы. Каспийское море называлось тогда Хазарским, а Волго-Донской волок «Хазарским путем». Хроники выделяют пять самых важных хазарских городов: столицу каганата Итиль на Волге, чуть выше нынешней Астрахани, коммерческий центр империи — Хазаран, Нью-Йорк тогдашней Юго-Восточной Европы, крепость Саркел на Дону, Беленджер в северных предгорьях Кавказа и бывшую столицу каганата Семендер, недалеко от нынешней Махачкалы.

Хазарский каганат был, по всей вероятности, преемником Западнотюркского каганата, который, в свою очередь, появился на развалинах Тюркского каганата, огромного государства кочевников, объединявшего под своей властью степные территории Восточной Европы и Западной Азии. Именно Хазарский каганат остановил продвижение арабов на север в VII–VIII веках и, таким образом, предотвратил исламизацию Восточной Европы — событие, которое могло бы изменить ход европейской истории. Что же касается самих хазар, то арабский географ аль-Истахри пишет, что они были черноволосыми и среди них выделялось два характерных типа: так называемые черные и белые хазары; последние, согласно Истахри, отличались поразительной красотой. И хотя, как уже упоминалось, анонимный константинопольский респондент Ибн-Шапрута утверждал, что хазары принадлежали к пропавшим коленам Израилевым, на самом деле это не так. Несмотря на то что ученые до сих пор расходятся во взглядах относительно точного происхождения хазар, большинство историков согласны, что изначально хазары были племенем тюркского происхождения, даже не подозревавшим о существовании евреев и иудаизма. С евреями хазары столкнулись уже на территории будущего каганата — в Крыму, на Северном Кавказе и на Таманском полуострове, где евреи жили с давних времен. Кроме того, преследования евреев в сасанидском Иране VI века, периодические вспышки антиеврейских настроений в мусульманском мире и широкомасштабная «антисемитская» кампания, организованная в Византии в начале VIII века, привели к резкому увеличению еврейского населения каганата.

Увеличение еврейского присутствия закончилось не всплеском антисемитизма, как обычно случается, а переходом хазар в иудаизм в середине VIII века. Это событие, несмотря на многочисленные предположения относительно его причин, остается загадкой и по сей день.

Существует несколько версий произошедшего. Самая известная принадлежит Иегуде Галеви,[[6]](#footnote-6) который в своей знаменитой книге «Кузари» рассказывает о пророческом сне, приснившемся хазарскому «царю». В этом сне ангел предписывает ему искать истинную религию. Проснувшись, царь вызывает по очереди представителей трех монотеистических религий. Аргументы в пользу иудаизма кажутся ему наиболее убедительными, и, открывшись одному из своих военачальников, царь отправляется вместе с ним в горы. В горах они находят таинственную пещеру, в которой иудеи празднуют субботу. В пещере хазарский царь принимает иудаизм и постепенно, поначалу сохраняя в тайне свою новую веру, убеждает перейти в иудаизм своих приближенных, а затем и всю хазарскую аристократию. Иудаизм становится государственной религией каганата.

На первый взгляд это повествование далеко от подлинной историчности. Оно было написано в Испании через много лет после перехода хазар в иудаизм и, будучи удаленным в пространстве и во времени, является беллетризованным переложением хазарских легенд. Однако, за исключением деталей, этот рассказ согласуется с наиболее полным рассказом о переходе хазар в иудаизм, содержащимся в ответе Ибн-Шапруту кагана Иосифа. Впрочем, письмо кагана Иосифа уточняет несколько важных деталей. Так, по его версии пророческий сон увидел не каган, а хазарский князь по имени Булан, который и принял иудаизм. Он убеждает перейти в иудаизм кагана и остальных хазар, изгоняет из страны гадателей и языческих жрецов и, наконец, строит храм. Религиозная реформа, произведенная его внуком, царем Овадией, окончательно превращает Хазарский каганат в иудейское государство.

Третья версия перехода хазар в иудаизм принадлежит перу константинопольского респондента Ибн-Шапрута. Несмотря на многочисленные отличия от предшествующих, она все же содержит много схожих деталей. Как Иегуда Галеви, константинопольский хазар рассказывает о теологическом состязании; как каган Иосиф, он сообщает, что в иудаизм перешел не каган, а один из князей, получивший звучащее на ивритский манер имя Сабриэль. Узнав об этом, арабы и византийцы послали к хазарам своих религиозных представителей, что и закончилось теологическим диспутом. Наконец, византийский хазар упоминает и таинственную пещеру, сыгравшую решающую роль в становлении хазарского иудаизма, — он рассказывает, что в этой пещере, очевидно в минуту опасности, евреи спрятали священные книги. Именно красноречивое толкование этих книг помогло первым хазарским иудеям одержать победу над мусульманами и христианами на теологическом диспуте. Победу, которая столь впечатлила остальных хазар, что они перешли в иудаизм.

Иудаизм становится государственной религией каганата. Тем не менее, несмотря на наличие государственной религии, Хазарский каганат отличался столь необычной по тем временам веротерпимостью, что ее отмечали даже арабские историки, — на тот момент ничего подобного не существовало ни в христианских, ни в мусульманских странах. И поэтому нет ничего удивительного в том, что население каганата в значительной степени состояло из неиудеев: язычников, христиан и мусульман. Их присутствие способствовало развитию торговых связей с окрестными государствами: коммерческий центр каганата Хазаран, расположенный в районе нынешней Астрахани на восточном берегу Волги, был главными торговыми воротами, соединявшими Великую степь и славянские леса к северу от нее с исламской цивилизацией Ближнего и Среднего Востока. Как и положено, население этого степного Нью-Йорка было исключительно пестрым: хазары, тюркские кочевники, греки, славяне, арабы. В городе имелись многочисленные рынки, общественные бани, синагоги, церкви и мечети.

Напротив Хазарана, на западном берегу Волги, находилась административная столица каганата — Итиль. Итиль был обнесен массивной крепостной стеной, которая, по словам аль-Мукаддаси, превосходила даже знаменитую стену Ургенча. На острове, соединенном с городом наплавным мостом, располагались дворец царя и замок кагана, построенный из обожженного кирпича. Последнее предложение не является тавтологией: дворец царя и замок кагана не были одним и тем же зданием, поскольку хазарский царь и хазарский каган не были одним и тем же человеком. Вся полнота реальной власти в каганате принадлежала царю (беку), который все же формально считался подчиненным кагану и, в знак почтения и подчинения, входил к последнему только босиком. Сам же каган был официальным главой и символом государства: как английская королева, он жил в огромном дворце и не имел никакой власти. На публике он показывался редко — раз в четыре месяца и только в сопровождении гвардии. Каганом мог быть только иудей. Члены семьи кагана, перешедшие из иудаизма в другие религии, теряли право на престол. Истахри сообщает о молодом человеке, торговавшем хлебом на рынках Хазарана; этот юноша мог бы быть каганом, если бы его семья не перешла в ислам. Как уже было сказано, каган и бек жили на острове рядом с Итилем.

В самом же Итиле, который, в отличие от Хазарана, был чисто еврейским городом, жила хазарская аристократия. Город состоял в основном из разборных шатров из дерева и войлока и был населен только зимой. Как через много веков аристократия русская, разъезжавшаяся на лето по своим поместьям, уже ранней весной хазары уходили в степь. Но город не оставался пустым: помимо хазарского «первого сословия» в нем размещался городской гарнизон. Следует отметить, что, в отличие от своих соседей, хазарский каганат был единственным государством, имевшим профессиональную армию, состоявшую из 10–12 тысяч человек. В случае опасности эта армия пополнялась за счет мобилизации и достигала 100 тысяч. Помимо столичного гарнизона, значительная часть армии располагалась в крепости Саркел на Дону, построенной для защиты от многочисленных северных соседей каганата — в первую очередь от славян и кочевников Великой степи.

Саркел — или, как его обычно называют по-русски, Белая Вежа (Белый Дом или Белая Крепость) — был построен в 40-х годах девятого века с помощью Византии. Все тот же Константин Багрянородный сообщает, что каган и царь обратились с просьбой о содействии к императору Феофилу, который отправил в Хазарию брата своей жены, спафарокандидата Петрону Каматира. Впрочем, Каматир был именно консультантом, а не главным строителем: по своей архитектуре Саркел сильно отличался от тогдашних византийских крепостей. Он был построен на Дону, на невысокой излучине, отрезанной от прилегающей части берега широким рвом и валом. На ее краю, который был отделен еще одним валом, находилась саркелская цитадель — крепость пятиугольной формы, длиною в 186 и шириною в 126 метров. Толщина ее стен была равна 3,75 метрам. Дополнительная внутренняя стена разделяла крепость пополам, повышая ее неуязвимость в случае штурма. По углам крепости и вдоль ее стен располагались мощные прямоугольные башни. Еще две башни находились внутри крепости и, по всей видимости, выполняли функции, схожие с функциями донжонов[[7]](#footnote-7) в европейских крепостях. Для кочевников взять подобную крепость почти невозможно, и Саркел стал одним из гарантов спокойствия и порядка на западных границах каганата.

Порядок и относительная безопасность, которые каганат принес жителям Великой степи и областей, прилегающих к ней с севера, сыграли предательскую роль. Вероятно, именно под защитой каганата славяне начали переселяться из мест своего исконного проживания в верховьях Днепра, Волыни и Подолья на восток, на территории нынешней Юго-Западной России и Восточной Украины. И хотя на первых порах славянские области были всего лишь дальними провинциями каганата, постепенно они обретали все большую и большую независимость. По всей вероятности, начало автономизации славянских земель положил захват в середине IX века варягами Аскольдом и Диром маленького хазаро-славянского городка Киева в среднем течении Днепра. По мнению украинского историка из Гарварда Омельяна Прицака, даже само название «Киев» произошло от имени хазарского воеводы. Впрочем, Аскольд и Дир, по всей видимости, все же сохраняли формальную зависимость от каганата. Положение резко ухудшилось, когда в 882 году новгородский князь Олег, предательски убив Аскольда и Дира, захватил Киев, а затем в 883–885 годах — многочисленные славянские провинции каганата, до этого момента продолжавшие платить дань, хоть и достаточно необременительную. С тех пор даже о формальном подчинении больше говорить не приходилось. На северных границах Хазарии неожиданно появилось могущественное государство, обладавшее значительной и постоянно растущей военной мощью: через двадцать лет после захвата северных провинций каганата Олег, как известно, прибил свой щит ко вратам Царьграда.

В знак своей независимости от Хазарии киевские князья стали называть себя «русскими каганами», подчеркивая свое равноправие с каганами хазарскими. Впрочем, этот титул сохранялся и тогда, когда жест обособления от каганата уже утратил всякий смысл: великие князья называли себя русскими каганами вплоть до XII века, когда никакого Хазарского каганата уже не существовало. И то, что для современников было знаком независимости, для историка чаще всего является знаком преемственности. В данном случае — знаком влияния Хазарии на раннюю Русь. Действительно, подражание хазарам проявлялось не только в титуле. По свидетельству Ибн-Фадлана, «царь русов» и его подданные вели образ жизни, во многом сходный с образом жизни хазарского кагана. Хазария была первой могущественной страной, с которой Древняя Русь столкнулась в начале своей истории; и, как полагают многие ученые, новоиспеченные русские каганы строили свою страну в значительной степени по образу и подобию Хазарского каганата.

С самого начала отношения между Русью и Хазарией были далеки от отношений между учителем и учеником. Хотя исторические сведения крайне скудны, коллективная память оказалась долговечнее летописей. Былины рассказывают о войне, которую вели Добрыня Никитич и Илья Муромец с великаном по имени Михаил Козарин, или Жидовина. В последнем трудно не распознать еврейский Хазарский каганат. Отношения между Киевской Русью и Хазарией окончательно обострились, когда после варяжско-славянского разбойничьего похода 914 года на исламское Закавказье, упомянутого в начале этой главы, каган позволил своим подданным перебить киевские дружины и закрыл Волгу для дружин «русов». Противостояние закончилось войной Киевской Руси против Хазарского каганата в 30-х годах десятого века. Русские войска под руководством Хельгу (что, вероятно, следует читать как искаженное написание имени Олег) напали на хазарский город Самкерц на Таманском полуострове. В ответ хазары захватили несколько городов в крымских владениях Византии (активной союзницы Киевской Руси на тот момент), а затем нанесли поражение войскам самого Хельгу — Олега. После этого поражения, а может быть, и в результате него Киевская Русь перешла на сторону Хазарии, и в 941 году князь Игорь выступил походом на Константинополь. Его поход закончился провалом, бывшим, впрочем, на руку Хазарии: война между Византией и Русью значительно ослабила обоих главных врагов Хазарского каганата. Казалось, судьба снова повернулась лицом к хазарам, и в хазарской истории наступило время относительного спокойствия.

Но тишина оказалась обманчивой. Наиболее популярная историческая версия гласит, что в 965 году киевский князь Святослав неожиданно прорывается во внутренние области Хазарии, стирает с лица земли Итиль и Хазаран, берет Саркел и затем совершает рейд по хазарским тылам на Северном Кавказе, грабя и уничтожая все на своем пути. И если до нападения Святослава в Семендере (городе на западном побережье Каспийского моря, который когда-то был столицей Хазарии и до самого конца ее истории оставался ее сельскохозяйственным центром) и его окрестностях было «сорок тысяч виноградников», то, по словам арабского географа Ибн-Хаукаля, после похода Святослава в Семендере не осталось «ни виноградины». Судя по тактике выжженной земли, которую Святослав проводил, и по тому, что он не позаботился закрепить за Киевской Русью свои хазарские завоевания, его целью был не захват земель, а уничтожение хазарской государственности. И этой цели он добился: окруженный врагами, ослабленный многовековыми войнами и внутренними раздорами, лишившись степных крепостей и плодородных северокавказских тылов, каганат прекратил свое существование. Его жители просто перестали подчиняться: христианские области отошли к Византии, исламские — к Хорезму, славянские — к Руси, а кочевники вернулись к своей степной вольнице.

Дальнейшая судьба хазар погружена во мрак. С одной стороны, полное исчезновение огромного государства в результате одного полуразбойничего набега представляется крайне неправдоподобным. Более того, Ибн-Хаукаль, на чьем свидетельстве основаны утверждения о полном уничтожении Хазарии, сообщает также и об одновременном уничтожении Святославом города Булгар, столицы поволжских болгар, который на самом деле вскоре оправился и просуществовал до самого монгольского нашествия. Но с другой стороны, достоверной информации о подобном возрождении Хазарии не существует, хотя и есть полуапокрифические сведения о том, что внутренняя Хазария превратилась в провинцию Хорезма. Тем не менее известно, что хазары продолжали сопротивляться. Иаков Мних сообщает о походе против хазар князя Владимира Святославовича, сына Святослава, предпринятом в 985 году; византийский писатель Кедрин — об отправке в 1061 году византийского флота в мятежный Херсон, в часть Хазарского каганата, доставшуюся Византии. Впоследствии хазарские солдаты воевали в дружинах главного противника Киевской Руси, тьмутараканского князя Мстислава. В 1078 году хазары, по всей видимости, вновь попытались достичь если не независимости, то, по крайней мере, автономии, но весьма неудачно: летопись сообщает, что в 1083 году тьмутараканские хазары были вырезаны. С этого времени хазары все реже упоминаются путешественниками; впрочем, известно, что итальянцы называли Крым Хазарией вплоть до XVI века. Но, как это ни странно, имя сохранилось дольше народа: к тринадцатому веку хазары почти полностью исчезают с карты причерноморских и прикаспийских земель. Зато начиная с десятого века они постепенно появляются на карте Центральной Европы — но уже под другим именем.

###### \*

Ранее мне уже приходилось приводить некоторые доводы, свидетельствующие в пользу гипотезы Артура Кестлера о хазарском происхождении восточноевропейского еврейства. В то же время следует подчеркнуть, что говорить можно лишь о частичном происхождении восточноевропейских евреев от хазар. Имеющиеся свидетельства позволяют предположить, что именно хазары стоят у истоков еврейских общин России, Белоруссии, Украины, Литвы, Словакии и Венгрии и что хазары внесли значительный вклад в формирование польского и австрийского еврейства. Как ни странно, этот вывод остался не замечен значительной частью моих оппонентов, уверенно зачисливших меня в сторонники Кестлера. Подобное невнимание можно с легкостью объяснить тем, что для опровержения хазарской гипотезы нет более удобного оппонента, чем Кестлер. Смешивая домыслы и исторические свидетельства, убедительные аргументы и свободные взлеты фантазии, прекрасный стиль и неприкрытую предубежденность, Кестлер превратил свою книгу в идеальную мишень для критиков хазарской гипотезы. Вне всякого сомнения, приведенные им разрозненные аргументы и многочисленные домыслы недостаточны для доказательства его выводов. Однако, учитывая многолетнюю полемику «по хазарскому вопросу», я хотел бы восполнить этот пробел и проанализировать те основные исторические аргументы в пользу хазарского происхождения средневековых еврейских общин Восточной Европы, которые поддаются последовательному аналитическому переосмыслению.

Впрочем, следует сразу же оговориться, что Хазарский каганат не был государством этнически однородным. Несмотря на то что ядром хазарской государственности были тюрки, каганат подчинил себе многочисленные народы, жившие в последние века первого тысячелетия на территориях Западной Азии и южнорусских степей. И хотя в иудаизм перешли в первую очередь представители высшего и среднего слоев каганата, преимущественно тюркского происхождения, — во времена, о которых идет речь, появление государственной религии и ее развитие не могли ограничиваться этническими рамками. Иначе говоря, среди хазарских иудеев должны были встречаться не только тюрки, но и представители народов славянского, германского и финно-угорского происхождения. Кроме того, на территории Крыма и в районе Азовского моря евреи проживали с давних времен. Преследования евреев в сасанидском Иране VI века, всплески антисемитизма, сопровождавшие становление ислама, и, наконец, широкомасштабная антиеврейская кампания, организованная в Византии уже в иудейский период истории каганата, пополнили его население за счет еврейских беженцев. Во всех этих случаях речь идет именно об этнических евреях. В то же время следует подчеркнуть, что нет никаких доказательств того, что разграничение между этническими евреями и хазарскими иудеями, которое иногда можно встретить в книгах о каганате, существовало и в реальности. Нет никаких доказательств того, что хазарские иудеи, этнически не являвшиеся евреями, и собственно евреи были двумя разными общинами. Более того, наличие политической и военной власти у первых и религиозного авторитета у последних должно было привести к интеграции этнических евреев в рамках хазарской государственности. Иначе говоря, евреи были одной из компонент в формировании хазар. Именно от этого, разношерстного в этническом отношении, народа и произошли в значительной степени ашкеназийские евреи.

Историкам еврейской цивилизации хорошо известно, что жизнь еврейских общин Центральной и Восточной Европы недостаточно документирована вплоть до середины XIV века. На этом основании многие историки считают, что для доказательства хазарского происхождения восточноевропейского еврейства нет достаточных свидетельств, и, следовательно, историк должен принять традиционную точку зрения относительно происхождения евреев Восточной Европы от еврейских общин рейнских земель. Существование последних уже в раннее Средневековье не вызывает сомнений.

Эта концепция содержит внутреннее противоречие. Действительно, ранняя история еврейских общин Восточной Европы сравнительно плохо документирована. Поэтому любое утверждение относительно происхождения восточноевропейского еврейства никогда не будет доказано с точностью математической теоремы. Вызывают сомнение как хазарская, так и рейнская гипотезы происхождения евреев Центральной и Восточной Европы. Выбор, который должен сделать историк, — это не выбор между теорией доказанной и теорией опровергнутой, но скорее выбор между гипотезой более убедительной и гипотезой менее убедительной. Следовательно, для того, чтобы принять ту или иную точку зрения относительно происхождения восточноевропейского еврейства, необходимо рассмотреть не только аргументы «за» и «против» хазарской гипотезы, но и те доводы и свидетельства, с помощью которых была некогда доказана традиционная точка зрения.

Согласно традиционной точке зрения, появление еврейских общин на территории Центральной Европы связано с массовой эмиграцией евреев с территорий, прилегающих к Рейну — и обычно называемых еврейскими историками «землями Ашкеназа», — в результате резни, сопровождавшей крестовые походы, изгнания Филиппом Красивым французских евреев и погромов времен великой чумы. И на первый взгляд тот факт, что идиш является диалектом средневекового немецкого, стал неопровержимым свидетельством в пользу этой концепции.

На самом деле подобная точка зрения вызывает множество возражений. Во-первых, следует подчеркнуть, что предметом спора являются в основном события тринадцатого века. И поэтому ни изгнание евреев Филиппом Красивым, произошедшее в 1306 году, ни тем более погромы времен великой чумы, относящиеся к середине XIV века, не имеют ни малейшего отношения к появлению центральноевропейских еврейских общин того времени. Во-вторых, судя по косвенным данным, средневековые еврейские общины земель Ашкеназа были крайне немногочисленными и к тому же очень пострадавшими во время крестовых походов. В-третьих, все сохранившиеся документы говорят о том, что во время погромов, устроенных крестоносцами, евреи спасались (или пытались спастись) в замках епископов и аристократии; и нет никаких доказательств того, что они пытались эмигрировать. В-четвертых, на территории Центральной и Восточной Германии, через которую должны были пройти беженцы из земель Ашкеназа, евреев в те времена не было, и после крестовых походов евреи здесь не появились. Вплоть до XIV века нет никаких документов, свидетельствовавших о массовом переселении рейнских евреев на территорию Польши и Западной Украины. Более того, пытаться бежать на восток через все германские земли, охваченные антисемитской истерией и лишенные спасительного еврейского присутствия, было бы актом безумия. Наконец, современный лингвистический анализ идиша не полностью подтверждает гипотезу о его прямом происхождении от рейнского диалекта немецкого, на котором восточноевропейские евреи предположительно говорили до переселения в славяноязычные страны. Будучи достаточно сложным языковым конгломератом, в определенных своих аспектах идиш скорее ближе к средневековому австрийскому немецкому — языку тех областей, которые примыкали к славянским странам и Венгрии, где хазарское присутствие достаточно хорошо документировано.

Все вышесказанное ничего не объясняет, но, по крайней мере, ставит знак вопроса там, где раньше стояла уверенная академическая точка.

###### \*

К гипотезе о происхождении восточноевропейских евреев от еврейских общин Ашкеназа примыкает гипотеза об их происхождении от евреев Чехии. Последняя, несмотря на свою недавнюю принадлежность к восточному блоку, географически расположена на территории, непосредственно примыкающей к Западной Европе. И поэтому нет ничего удивительного в том, что еврейская община Чехии существовала уже в раннее Средневековье: евреи Праги упоминаются уже первым чешским летописцем Космасом. И хотя их этническое происхождение не вполне ясно, чешско-еврейские документы позднего Средневековья говорят о том, что с точки зрения культурной традиции чешская еврейская община примыкала к общинам Рейна. В то же время существует сообщение о попытке чешских евреев, в отличие от рейнских общин, эмигрировать в Польшу — сообщение, принадлежащее тому же летописцу Космасу. На этом свидетельстве практически и строится вся концепция. Однако при ближайшем рассмотрении летописи Космаса оказывается, что гипотеза о происхождении восточноевропейского еврейства от еврейства чешского сталкивается с теми же трудностями, что и предположение об их происхождении от евреев стран Ашкеназа.

Космас рассказывает о еврейских погромах, устроенных крестоносцами на территории Чехии в 1096 году, и о том, что чешские евреи были либо вырезаны, либо насильно крещены. Из насильно крещенных некоторые попытались вернуться к иудаизму. Так как последнее было запрещено местным князем, то вернувшиеся к иудаизму евреи решили переселиться на территорию Польши. Однако при попытке покинуть Чехию в 1098 году они были полностью ограблены местными властями. Из сказанного Космасом остается не вполне ясным, был ли реализован план чешских «маранов», о котором он рассказывает; но, даже если его и реализовали, вряд ли можно возвести к этому предполагаемому переселению генеалогию всего восточноевропейского еврейства.

Чешские общины XI века были расположены в непосредственной близости от центров еврейской учености тогдашней Европы, и тем не менее до XII века в собственно еврейских источниках отсутствуют упоминания о них. Последнее свидетельствует о том, что они были достаточно немногочисленны. Космас сообщает также, что судьба евреев Чехии была похожа на судьбу евреев Рейна: они были либо перебиты, либо насильно крещены. Невозможно установить, какая часть крещеных евреев рискнула вернуться к иудаизму под угрозой лишения всей собственности и была готова эмигрировать в тогда еще совсем дикую Польшу, но очевидно, что речь не может идти о значительном числе. Более того, возможно, что сообщение Космаса не вполне достоверно. Часть чешских евреев могла скрыться в лесах еще до прихода крестоносцев и таким образом избежать и истребления, и принудительного крещения. У этой части чешских евреев не было необходимости покидать Чехию с целью вернуться в иудаизм. В любом случае непрерывность еврейского присутствия на территории Чехии противоречит предположению о переселении всех чешских евреев на восток. Иными словами, рассказанное Космасом является единичным эпизодом и практически ничего не говорит о происхождении восточноевропейского еврейства.

В то же время существуют достаточно убедительные свидетельства в пользу хазарского происхождения еврейской общины Венгрии. Еще задолго до разгрома Хазарского каганата мадьяры, некогда обитатели его восточных провинций, а впоследствии будущие венгры, переселяются на запад и увлекают за собой несколько собственно хазарских племен. А уже в десятом веке тогдашний венгерский князь по имени Таксони официально приглашает хазарских эмигрантов поселиться в его владениях. Влияние хазар было столь сильным, что поначалу венгерское государство было двуязычным. До сих пор в венгерском языке различимы тюркские элементы, предположительно хазарского происхождения. Судя по всему, мирное сосуществование хазар и венгров продолжалось достаточно долго: в 1092 году католическая церковь даже была вынуждена запретить браки между евреями и христианами, в конце того же XI века венгерский король Кальман защищал евреев от крестоносцев, а в середине XII века византийский летописец Иоанн Кинам рассказывал об отдельных иудейских частях, воевавших в составе венгерской армии. Чуть позже министром финансов венгерского короля Эндра был некий граф Тека, еврей хазарского происхождения. Впрочем, в XIII веке отношения между хазарами и венграми начинают ухудшаться, а в 1360 году евреи будут изгнаны, хотя и ненадолго. Пресбургский церковный акт от 1309 года снова запретит браки между венграми и хазарами. В 1346 году будет получено папское подтверждение этого акта. Контекст Пресбургского запрета не оставляет сомнений в том, что он является повторением акта 1092 года, и причиной его появления была непринадлежность хазар к христианству. Этот запрет свидетельствует о том, что в первой половине XIV века венгерские хазары еще не растворились среди местного населения. Наконец, топонимика Венгрии и Северной Румынии хранит память о хазарах и сегодня. Две венгерские деревни носят имена Козар и Козари, а в Трансильвании расположены деревни Козард и Козарвар (Хазарский замок). Наконец, с X по XIV век в средневековой Венгрии существовал род Козарвари.

Помимо этого следует отметить любопытную легенду, связанную с венгерскими евреями. Австрийская хроника второй половины XIV века сообщает о том, что в дохристианские времена Австрией в течение долгого времени управляли еврейские принцы с характерно тюркскими именами. Ключом к пониманию этой удивительной легенды может служить тот факт, что во второй половине X века Австрия действительно находилась под иностранной властью. Но не под властью евреев, а под властью венгров, которые тогда еще не были христианами. И тот факт, что они ассоциировались в глазах местного населения с живущими среди них хазарами-иудеями, косвенно свидетельствует как о влиянии, так и о количестве последних. В целом имеющиеся данные не оставляют сомнений относительно изначально хазарского происхождения венгерских евреев. Для осознания значимости этого факта следует подчеркнуть, что Венгрия в средневековом ее понимании включала, помимо территории нынешней Венгрии, также Словакию и Трансильванию. Более того, общее изгнание евреев из Венгрии в 1360 году рассеяло хазар по сопредельным странам — в первую очередь по Австрии и Польше. И, несмотря на то что акт об изгнании был отменен уже через четыре года, не вызывает сомнений, что не все изгнанники 1360 года вернулись в Венгрию. Тот факт, что положение евреев в сопредельных странах было значительно лучшим, нежели в Венгрии даже после отмены акта об изгнании, не мог не способствовать появлению значительного числа невозвращенцев.

Наконец, понимание хазарского происхождения еврейства Венгрии радикальным образом меняет наше представление о происхождении австрийского еврейства. С одной стороны, существуют разрозненные и достаточно сомнительные свидетельства о еврейском присутствии на территории Южной приальпийской Австрии уже во второй половине XI века. Если признать эти свидетельства достоверными, то в них, по всей видимости, речь идет об этнических евреях — эмигрантах из Северной Италии. С ними же, очевидно, связан еврейский надгробный камень 1130 года, найденный на территории Каринтии в Южной Австрии.

В то же время первые достоверные свидетельства существования еврейских общин на территории Австрии относятся к XII веку. На рубеже XII и XIII веков еврейские общины существовали в Вене, Клостернойбурге, Кремсе, Тульне и Винер-Нойштадте. Даже беглый взгляд на карту средневековой Австрии убеждает в том, что все эти города расположены на самой границе с Венгрией, — так, Вена находится на таком же расстоянии от Пресбурга, как Тель-Авив от Иерусалима. От того самого Пресбурга, где два века спустя церковные власти будут вынуждены издать антихазарский декрет, упомянутый выше. Иными словами, эмиграция хазарских евреев Венгрии на территорию Австрии представляется более чем правдоподобной. Наконец, все тот же Артур Кестлер сообщает, впрочем без ссылки на источник, о существовании хазарской топонимики в Восточной Австрии.

В то же время, невозможно определить вклад хазар в этнический состав еврейских общин Австрии. Хазарская миграция из Венгрии могла быть и основным фактором формирования австрийского еврейства в раннее Средневековье, но австрийские еврейские общины могли стать и местом встречи хазарских евреев с еврейскими беженцами из Чехии и евреями Италии, перевалившими через Альпы и постепенно мигрировавшими на северо-восток Австрии. Я лично предпочитаю последнюю, более осторожную, точку зрения.

###### \*

Тот факт, что генеалогия еврейских общин Венгрии, Словакии и Австрии в раннее Средневековье ведет к хазарам, не решает проблемы происхождения восточноевропейского еврейства вообще. Но для того, чтобы попытаться приблизиться к решению этой проблемы, необходимо вступить, хотя бы и ненадолго, в лабиринт русской истории. Именно Древняя Русь является главным звеном, которое связывает хазар и восточноевропейское еврейство. Более того, документы, написанные на территории Руси и сопредельных с нею земель, как еврейского, так и христианского происхождения, позволяют скорректировать несколько популярных заблуждений в отношении хазар и их судьбы.

Во-первых, принято думать, что Хазарский каганат был уничтожен Святославом в 60-х годах X века и хазары быстро растворились среди других кочевых племен южнорусских степей и Северного Кавказа. И поэтому Древнюю Русь хазары практически не застали. Во-вторых, часто приходится слышать, что хазарский иудаизм был достаточно поверхностным и хазары перестали его исповедовать вскоре после крушения своей империи. Обитатели восточных областей каганата приняли ислам, а его западных земель — христианство. Если это было действительно так, то на территории Древней Руси в эпоху ее расцвета хазарские иудеи просто не могли оказаться.

Оба приведенных выше утверждения основаны на заблуждениях. Что касается первого из них, утверждения о полной гибели хазарской государственности в 60-е годы X века, то эта точка зрения является несомненно ошибочной. Свидетельства, собранные Данлопом в последней главе его классической монографии о хазарах, убеждают в том, что, в той или иной форме, хазарское государство существовало и в XI веке. Аналогичным образом утверждение о мгновенном отходе хазар от иудаизма не подтверждается дошедшими до нас свидетельствами. Что касается юго-востока каганата, то подобная точка зрения противоречит многим документам; среди них два любопытных текста, найденные в Каирской генизе. Эти тексты рассказывают о мессианском движении на территории Хазарии на рубеже XI и XII веков. Один из этих документов сообщает, что движение возглавили Соломон бен-Дуги, провозгласивший себя пророком Элиягу, и его сын Менахем, объявивший себя Мессией. И хотя не вполне ясно, идет ли в этих документах речь об одном или о разных мессианских движениях, они не оставляют сомнений, что в хазарской истории XI век был связан не с исчезновением иудаизма, а с всплеском религиозного энтузиазма, хоть и принявшего эсхатологические формы. Более того, папский посланник Иоанн де Плано Карпини упоминает в своей «Истории Монголов», написанной в середине XIII века, о существовании разрозненных хазарско-иудейских общин на территории Северного Кавказа уже после монгольского нашествия. Чуть позже посланник Людовика IX к «татарскому хану» Вильям де Рубрук, проехавший в 1254 году по западному побережью Каспийского моря, записал, что эти территории кишат евреями, и отметил фортификационные сооружения, находящиеся в еврейских руках.

Таким образом, на протяжении ста лет после похода Святослава Древняя Русь существовала бок о бок с еврейско-хазарским государством и еще двести лет — в непосредственной близости от больших хазарско-еврейских общин. И следовательно, переселение части хазар-евреев из каганата в Древнюю Русь представляется более чем правдоподобным. Более того, в XI веке часть внутренних земель каганата оказывается в составе Древней Руси. Речь идет о бывших юго-западных землях каганата, образовавших так называемое Тьмутараканское княжество, расположенное в районе Керченского пролива и Азовского моря. Хорошо известно, что еврейские поселения на этих землях существовали уже задолго до появления хазар. А так как впоследствии это были собственно хазарские (а не подчиненные) земли, то существование значительного еврейского населения на этих землях в хазарское время представляется достаточно правдоподобным. Помимо здравого смысла, об этом свидетельствуют как сохранившиеся могильные камни, так и традиционное арабское название Тьмутаракани: Еврейский Самкерц. И поэтому еврейско-хазарские жители этих территорий не могли исчезнуть сразу же по переходе последних под власть Древней Руси. Кроме того, Тьмутараканское княжество вплотную примыкало к тем землям, где в XI веке еще сохранялись компактное хазарское население и, по всей видимости, автономная государственность. Действительно, существуют убедительные доказательства достаточно ощутимого присутствия хазар на территории Тьмутараканского княжества XI века.

Несмотря на немногочисленность сведений о Тьмутаракани, в знаменитой «Повести временных лет» сохранилось три важных свидетельства о присутствии хазар на территории княжества. В записи, датированной 1023 годом, повесть сообщает, что хазарские воины воевали в дружине князя Мстислава, брата и главного противника Ярослава Мудрого. Более того, влияние хазар в Тьмутаракани было столь значительным, что, согласно той же повести, в 1079 году хазары совершили государственный переворот и выдали местного князя Олега, внука Ярослава, его врагам византийцам. Из дальнейшего становится ясно, что хазары были также причастны к гибели брата Олега, Романа. Впрочем, не сохранилось никаких свидетельств в отношении намерений хазар: стремились ли они восстановить независимость хотя бы на части каганата, достичь автономии или просто встали на сторону одной из враждующих партий внутри княжества? В любом случае конец хазарского мятежа был трагическим. В плену князю Олегу удалось договориться с византийцами, и, вернувшись в 1083 году в свою столицу, он перебил выдавших его хазар. Наконец, уже в 1106 году повесть сообщает об «Иванке Захарьиче Козарине», которому Святополк был обязан своей победой над половцами. Русское имя Ивана Хазарина не говорит о его непринадлежности к иудаизму. Евреи Древней Руси иногда имели и славянские имена.

Впрочем, Древняя Русь не сводилась к маленькому Тьмутараканскому княжеству. Точно так же не ограничивалось его территорией хазарское присутствие. Более того, в отличие от свидетельств, указывающих на присутствие хазар в Тьмутаракани, часть документов, сообщающих о присутствии хазар на территории остальной Руси, также говорит об их верности иудаизму. Первый из этих документов — древнейший письменный документ в русской истории, так называемое Киевское письмо, найденное в Каирской генизе. В письме, относящемся к первой половине X века, члены еврейской общины Киева обращаются к своим единоверцам с просьбой о денежной помощи на оплату долга некоего Якова бар-Хануки, бывшего гарантом на ссуду, взятую его братом. Однако брата ограбили и убили разбойники, а кредиторы арестовали поручителя и продержали его в тюрьме до тех пор, пока община не поручилась за него и не заплатила большую часть долга. Оставшуюся часть члены общины надеялись собрать в других еврейских общинах. В конце письма стоит надпись тюркскими рунами «я прочел»; по всей вероятности, эта надпись сделана каким-то хазарским должностным лицом. Письмо подписано многочисленными именами различного происхождения. Часть из них — характерно еврейские имена, часть — тюркские, часть — славянские. Наконец, среди имен авторов письма мы видим имя «Ханука», хотя и очевидно еврейского происхождения, но впоследствии имевшее хождение только среди горских евреев. Что касается последних, то они если и не происходят от хазар, то, по крайней мере, связаны с ними многочисленными историческими нитями.

Киевское письмо позволяет сделать важные выводы. Во-первых, оно свидетельствует о существовании в Киеве хазарско-еврейской общины уже в первой половине Х века: то, что тюркская часть имен авторов письма принадлежит хазарам, не вызывает сомнений. Что касается остальных имен, то этническую принадлежность их владельцев установить невозможно: мы знаем, что среди хазар были распространены как тюркские, так и ивритские имена. В любом случае имена авторов письма свидетельствуют о верности иудаизму хазар-эмигрантов. Во-вторых, если среди авторов письма были этнические евреи, письмо говорит о том, что уже в Х веке хазары и собственно евреи ощущали себя единой общиной, не разделенной какими бы то ни было конфессиональными или этническими барьерами. Если же все авторы письма были хазарами, оно свидетельствует о чувстве единства между хазарами—авторами письма и остальным еврейским миром (как хазарским, так и нехазарским), к которому они обращаются.

О том же самом свидетельствует «Повесть временных лет», о которой уже шла речь выше. Самый известный эпизод повести, связанный с хазарскими евреями, рассказывает о крещении Руси. Чтобы оценить историческую ценность этого эпизода, необходимо сказать несколько слов о самой «Повести». Историкам России хорошо известно, что она является крайне ненадежным документом в отношении ранней русской истории. Но если относительно VIII–X веков «Повесть» содержит главным образом легенды, то информация, сообщаемая ею об XI веке, о времени, непосредственно предшествующем ее составлению, достаточно достоверна. И поэтому свидетельствам летописца о хазарском присутствии на территории Тьмутаракани можно верить. Наконец, «Повесть» содержит многие ценные сведения относительно времени ее написания. Речь идет о периоде между 1093 годом, когда был написан так называемый «Начальный свод», легший в основу летописи, и концом двадцатых годов XII века, когда была закончена дошедшая до нас редакция. В отношении цитат, приведенных выше, это означает, что летописцу рубежа XI–XII веков активное участие хазар в южнорусской истории, о котором он сообщает, представлялось абсолютно правдоподобным. А последнее, в свою очередь, вероятно, свидетельствует о значительном присутствии хазар на территории Тьмутараканского княжества.

Аналогичные, «косвенные», выводы следуют из еврейского эпизода в истории крещения Руси. В описании событий, относящихся к 986 году, «Повесть» рассказывает о беседах князя Владимира с болгарами-мусульманами, иудеями, «греками» (то есть, говоря на современном языке, православными) и «немцами» (католиками или, точнее, латинянами, так как описываемые события относятся к периоду до окончательного раскола Церкви на православную и католическую) — беседах, предшествовавших принятию Русью христианства. Об иудеях летопись сообщает следующее: «Се слышавше жидове козарьстии придоша, рекуще…» («Услышав об этом, пришли хазарские иудеи и сказали…»). Сказали они, разумеется, что именно иудаизм должен принять князь Владимир. В ответ на это Владимир спрашивает хазар: «То где есть земля ваша?»; и они отвечают: «В Ерусалиме». На первый взгляд ответ хазар, что их родина в Иерусалиме, представляется странным; но на самом деле этот ответ соответствует свидетельству одного из авторов хазарской переписки, так называемого константинопольского анонима, о котором шла речь выше, написавшего, что хазары считают себя потомками колена Симеона, одного из потерянных колен Израилевых. Однако, узнав, что иудеи являются изгнанниками, которых, по их же словам, Бог лишил их земли, Владимир отказывается дальше обсуждать возможность принятия Русью иудаизма, опасаясь, что подобная участь постигнет и русских. «Аще бы богъ любилъ васъ и законъ вашь, то не бысте расточени по чюжимъ землямъ. Еда и намъ тоже мыслите прияти?» («…Или и нам того же желаете?»).

Важно подчеркнуть, что и эпизод, о котором рассказывает летопись, и тем более период ее написания принадлежат ко временам более поздним, нежели разгром каганата в 60-х годах X века, который предположительно сопровождался отходом хазар от иудаизма. Тем не менее русский летописец конца XI — начала XII века выбирает в качестве представителей иудаизма именно хазар. Это говорит о том, что иудеи, с которыми он сталкивался в повседневной жизни, были именно хазарами, сохранившими свою веру. Более того, следует подчеркнуть, что выбор хазар, как представителей иудаизма, достаточно неудобен автору летописи. В отличие от остальных иудеев, в X веке, о котором идет речь, хазары еще вполне могли ответить на вопрос Владимира «где ваша земля?», не упоминая слово «изгнание». А именно на невозможности дать такой ответ и строится вся полемика автора летописи с иудаизмом. И все-таки именно хазары выбраны автором повести в качестве представителей иудаизма на Руси — по всей вероятности, за отсутствием выбора. Наконец, достаточно очевидно, что спор между мусульманами, христианами и иудеями ведется в повести практически на равных. И это означает, что иудаизм не был для Древней Руси экзотической религией, наподобие дзен-буддизма. Последнее, в свою очередь, свидетельствует об ощутимом присутствии хазар-иудеев на территории Древней Руси и в сопредельных с нею землях.

То же подтверждает другой отрывок из «Повести». Рассказывая о легендарном подчинении Киева хазарам, летописец замечает, что с тех пор отношения между хазарами и Русью изменились на диаметрально противоположные и пишет: «Володеють бо козары руськими князи и до днешнего дне» («Владеют русские князья хазарами и по нынешний день»). Иначе говоря, летописец рубежа XI–XII веков сообщает не о предполагаемом исчезновении хазар, а об их подчинении Руси. При этом внутренние, собственно хазарские, земли не вошли в состав Древней Руси, за исключением, да и то ненадолго, земель Тьмутараканского княжества. Так что, по всей вероятности, «Повесть» пишет о хазарских общинах в русских городах, а не о хазарских землях под властью русских князей. Одной из таких общин и была та киевская еврейско-хазарская община, о письме которой шла речь выше. Вторая половина XI века значительно увеличила эти общины. Окончательный закат хазарского государства и упадок Тьмутараканского княжества часто связывают с появлением половцев в XI веке. Действительно, начиная с 1096 года в русских летописях появляются упоминания про город Белая Вежа недалеко от Чернигова. Как уже говорилось, в более ранние времена Белой Вежей называли ближайший к Руси хазарский город Саркел. Появление новой Белой Вежи говорит о переселении хазар, жителей Белой Вежи, на Русь. О том же говорит и Ипатьевская летопись. В записи, датированной 1117 годом, летопись сообщает об эмиграции хазар на территорию Черниговского княжества: «…Том же лете придоша Беловежьци в Русь». Беловежцами на Руси называли хазар, по имени все того же Саркела, или Белой Вежи в русском переводе.

Впрочем, Тьмутаракань, Киев и Чернигов, на чьей территории присутствие хазар документировано летописями, были не единственными местами, где существовали хазарские общины. Косвенные свидетельства «Повести временных лет» о значительном хазарском присутствии на территории Руси начала XII века уже упоминались нами. Другим доказательством этого присутствия является топонимика Древней Руси. В 945 году «Повесть» сообщает о существовании в Киеве района «Козаре». Впрочем, это сообщение, не подтвержденное более поздними источниками, легко счесть легендой. В то же время существование подобной легенды косвенно все же свидетельствует о хазарском присутствии в Киеве. Гораздо надежнее сведения о географических названиях бывших русских земель, содержащиеся в польских документах времен польской власти в Центральной и Западной Украине. Коллекция хазарских названий, собранная Израилем Берлиным в его книге по истории евреев Руси, включает Козары, Козарки, Козаровичи, Козару, Козару Великую, Козару Малую и Козариску — в Киевском воеводстве; Козаржинцы, Козаровку и Козаржинцы — в Подольском воеводстве. Помимо этого накануне революции в России еще существовали Хазарское городище, Хазаревское урочище, Заказарьевка, Коцарев, Каганово городище и Каганов перевоз в Харьковской губернии; Белувежа, Бельмешь, Козары — в Черниговской губернии; Козарское городище и Козарское поле — в Воронежской губернии. Козаровичская волость, Козарград (Козельского уезда) и Козара в Галиции (Западная Украина) должны быть добавлены к длинному списку следов, оставленных хазарами на территории, некогда входившей в Древнюю Русь. Наконец, урочище Козары, недалеко от Аскольдовой могилы, существует в Киеве и сегодня.

###### \*

Таким образом, существуют убедительные доказательства заметного присутствия хазар на территории Киевской Руси в X–XII веках. В то же время на первый взгляд вопрос об их вероисповедании остается открытым. Легко предположить, что, оказавшись вне районов компактного проживания хазар-иудеев, хазарские эмигранты на территории Древней Руси с легкостью отошли от иудаизма. Два свидетельства против подобной точки зрения уже были упомянуты. Киевское письмо, о котором шла речь выше, свидетельствует о том, что по крайней мере в первой половине X века хазарские эмигранты в Древней Руси не только сохраняли верность иудаизму, но и ощущали себя интегральной частью еврейского мира. О том же свидетельствует выбор хазар в качестве представителей иудаизма в «Повести временных лет». Впрочем, главным доказательством верности хазар иудаизму являются упоминания евреев в древнерусских источниках. Эти источники свидетельствуют о том, что в XI–XIII веках в Древней Руси существовала значительная еврейская община. И хотя отдельных евреев могло забросить на Русь и из Византии, и из земель Ашкеназа, крайне маловероятно, что они могли образовать значительную общину. Помимо этого, за единственным исключением, все упоминания еврейского присутствия на Руси связаны с теми же территориями, на которых расселились хазары, главным образом с районами Киева и Чернигова. Наконец, важным аргументом в пользу тождества хазар и древнерусских евреев является тот факт, что, несмотря на существование более ранних упоминаний, ощутимым еврейское присутствие на Руси становится в конце XI — начале XII века. Иначе говоря, окончательный упадок хазарского государства, эмиграция хазар на Русь и появление в Древней Руси заметного еврейского присутствия совпадают.

Впрочем, первое упоминание про евреев, которое часто связывают с Древней Русью, принадлежит к середине IX века: Ибн-Кордабек сообщает о еврейских купцах, говорящих по-славянски, и в списке их торговых путей упоминает маршрут, проходящий через «пролив хазарской столицы». Однако это сообщение столь кратко и туманно, что из него трудно сделать какие-либо однозначные выводы. С хронологической точки зрения следующим сообщением о евреях Древней Руси является Киевское письмо. Оно свидетельствует о существовании в Киеве первой половины X века еврейско-хазарской общины. За ним следует рассказ «Повести временных лет» о Крещении Руси с участием хазарских евреев, события которого относятся к концу X века. Но, как уже было сказано, этот рассказ скорее свидетельствует о ситуации на Руси в момент его написания. Следующим косвенным свидетельством еврейского присутствия является имя русского церковного деятеля первой половины XI века Луки Жидяты, которое, по всей видимости, свидетельствует о его еврейском происхождении. Впрочем, все это лишь разрозненные упоминания. Их немногочисленность объясняется как общей скудостью древнерусской литературы того времени, так и тем, что, по всей видимости, массовое переселение хазарских евреев на Русь начинается в середине XI века.

Однако уже «Житие Феодосия, Игумена Печерского», написанное в 80-х годах XI века, свидетельствует о существовании в Киеве заметного еврейского присутствия. Житие рассказывает о том, что Феодосий, стремясь пострадать за православную веру, многократно ходил к иудеям и вступал с ними в религиозные препирательства, надеясь, что в приступе бешенства евреи с ним расправятся: «Се бо и сиц обычаи имяше блаженые, якоже многажды в нощи в стая и стаи в сех исхожаше к Жидом. И тех, еже о Христе, препирая, коря и досаждая тем…» Некоторые ученые отвергали это сообщение на том основании, что оно взято из заведомо легендарной биографии и поэтому оно не может рассматриваться, как достоверное. Однако это возражение неубедительно. Несмотря на изобилие фантастических элементов, жития святых не сообщают ничего, что было бы неправдоподобным по понятиям их времени. И поскольку житие Феодосия было написано вскоре после описываемых в нем событий, то ночные визиты Феодосия к евреям не быи бы в нем упомянуты, если бы в Киеве тех времен евреев не было. 1113 год связан с трагической датой в истории русского еврейства — это год первого еврейского погрома. Ипатьевская летопись сообщает о массовых беспорядках, последовавших за смертью князя Святополка. В числе прочего городская чернь «идоша на жиды и разъграбиша я» («…и разграбила их»). Посольство, отправленное из Киева к будущему князю Владимиру Мономаху, предостерегло последнего, что в случае продолжения беспорядков толпа не ограничится разгромом двора тысячника Путяты и сотников, против которых изначально и были направлены беспорядки, но снова «жиды грабити», а затем пойдет на бояр и на монастырь. Владимир внял просьбам киевлян, въехал в Киев и навел порядок. Но беды евреев Киева на этом не закончились. В 1124 году летопись сообщает о большом пожаре в Киеве, во время которого сгорел и еврейский квартал («в утрий же день погоре… Жидове»).

Помимо летописей, присутствие евреев на территории Руси нашло отражение в попытках антиеврейского законодательства. Первое русское собрание гражданских уставов «Русская Правда», приписываемое Ярославу, предусматривает наказания за связь с иудеем или иудейкой. Мужчину ожидали отлучение от церкви и штраф в 12 гривен; женщину — штраф в 8 гривен и заключение в монастырь. И хотя практически не вызывает сомнений, что «Русская Правда» не была написана Ярославом и ее происхождение более позднее, написание «Русской Правды» в любом случае относится к XI веку. Несомненно, что упомянутая статья была частью церковной антиеврейской пропаганды. К той же пропаганде относится послание митрополита Иоанна II, византийского происхождения, к Якову Черноризцу. Это послание запрещает продажу евреям рабов-христиан. Гораздо более радикальной была позиция «Правила из схолатиковой кормчей», написанного неизвестным религиозным писателем XI–XII веков. Автор «Правила» запрещает употреблять в пищу хлеб и мясо, принадлежащие евреям, и запрещает пить воду из сосуда, владельцем которого является еврей. Проект подобного антисемитского кашрута не только интересен сам по себе, но и указывает на обостренность отношений между церковными властями Древней Руси и еврейскими общинами на ее территории. Еврейский погром 1113 года, о котором шла речь выше, мог быть одним из результатов еврейско-церковного противостояния. Нет необходимости говорить, что подобное напряжение обычно являлось следствием значительного еврейского присутствия.

Наконец, существование еврейских общин в Древней Руси нашло отражение не только в антисемитских, но и в собственно еврейских документах. Однако если русская письменная традиция была сохранена монастырями, то еврейские документы Древней Руси, по всей видимости, погибли при разгроме значительной части русских городов во время монгольского нашествия. И поэтому единственным еврейским источником являются тексты, написанные вне пределов Руси. Из византийских документов мы узнаем о прибытии в Салоники XI века русского еврея, который не знал ни иврита, ни греческого, ни арабского. В XII веке некий Исаак из Руси взял в Англии деньги в долг и успешно вернул их своим кредиторам. В Оксфорде хранится ответ ректора Вавилонской академии на запрос, направленный рабби Моисеем из Киева во второй половине XII века. Комментарий к Торе, написанный в землях Ашкеназа в первой половине XIII века, упоминает рабби Исаака из Руси; английский раввин того же времени рассказывает об объяснении, которое он получил от рабби Ици (по всей видимости, Ицхака) из Чернигова. Более того, в библиотеках Ватикана и Оксфорда хранится обширный комментарий к Торе, составленный в 1124 году рабби Шмуэлем из Руси. В то же время в письме, написанном рабби Элиэзером из Праги[[8]](#footnote-8) к знаменитому Иегуде Хасиду[[9]](#footnote-9) в конце XII века, рабби Элиэзер жалуется на отсутствие настоящего образования в еврейских общинах Венгрии, Польши и Руси и на то, что религиозные функции в этих общинах исполняют любые «знающие» люди, которых удается найти. Претензии рабби Элиэзера, по всей видимости, объясняются неизбежной разницей в форме религиозности, которая существовала между хазарами и евреями Западной Европы. Однако любопытной деталью является перечисление через запятую евреев Венгрии и Древней Руси, чье изначально хазарское происхождение (в свете как уже сказанного, так и аргументов, которые будут перечислены ниже) не вызывает сомнений, и евреев Польши, чье происхождение, как будет сказано позже, является одним из самых спорных вопросов.

Наконец, как и в случае с хазарами как народом, присутствие иудеев на Руси нашло отражение в ее топонимике. Однако, в отличие от хазарских топонимов, названия, связанные с иудаизмом, требуют более осторожного отношения. Они могли появиться уже во времена польского господства на территории Киевской Руси и быть связанными с евреями, эмигрировавшими с Запада. Тем не менее существует несколько «еврейских» названий, упомянутых уже в древнерусских летописях. Как уже было сказано, летопись 1124 года упоминает квартал «Жидове» на территории Киева, в 1146 и 1151 годах Ипатьевская летопись упоминает «Жидовские ворота» в Киеве. «И поскочи к Жидовским воротом», — пишет летопись в 1146 году, «ста перед Жидовскими вороты» — в 1151-м. В 1257 году та же летопись упоминает город Жидичев в Киевской области. Жидячин, недалеко от Луцка, также упоминается в ранних документах. И эта топонимика является еще одним свидетельством в пользу существования еврейских общин на древнерусских землях.

Впрочем, евреи упоминаются далеко не на всей территории Древней Руси. Во Владимирской Руси и Новгородском княжестве о евреях ничего не известно, за исключением разве только одного упоминания, относящегося к концу XII века. Ипатьевская и Софийская первая летописи от 1175 года рассказывают о заговоре против князя Андрея Боголюбского, в котором предположительно участвовали два еврея: Офрем Моизич и Анбал Ясин. Что касается первого, то, как утверждал С.М.Соловьев, его имя свидетельствует о еврейском происхождении; о еврействе второго сообщает сама Ипатьевская летопись. Однако в любом случае это единичное упоминание про двух евреев-злоумышленников не является доказательством сколь бы то ни было значительного присутствия евреев во Владимирской Руси или на территории Новгородских земель. Более того, Новгородская первая летопись старшего извода о евреях вообще ничего не сообщает; а Новгородская первая летопись младшего извода упоминает о евреях только один раз, в 1445 году, и то — как об иностранцах. Иными словами, евреи в Древней Руси упоминаются там и только там, где расселились хазары. В Центральной и Северной Руси, удаленной от бывших земель каганата, о еврейском присутствии ничего не известно. Таким образом, географическое положение Руси относительно больших еврейских общин, расположение самих еврейских общин Древней Руси, время их появления и, наконец, прямые свидетельства говорят о том, что еврейство Руси имело главным образом хазарское происхождение.

###### \*

Однако время, отведенное Древней Руси, было недолгим. В конце 30-х — начале 40-х годов XIII века Батый проходит по Руси, оставляя за собой руины, пепелища и трупы, и, как гласит привычная историческая легенда (как почти любая легенда такого рода, в чем-то истинная и в чем-то ложная), на два столетия Русь погружается в хаос и разруху. Все это хорошо известно из школьных учебников. Менее известно, что под властью Орды оказалась не вся Русь: Новгородская и Галицкая Русь сохранили независимость. Что касается последней, территориально совпадающей с современной Западной Украиной, то, несмотря на частичное разорение монголами, ее судьба оказалась совсем иной, нежели судьба остальной Руси. Червонная Русь сохранила независимость, ее князь Даниил был принят в Орде с уважением, и даже вопрос о том, платила ли Червонная Русь хотя бы минимальную дань Орде, остается открытым. Если русские князья стали вассалами Орды, то князь Даниил получил от Папы Римского титул «Короля Русского». Наконец, на фоне общерусской разрухи бросается в глаза обширное строительство, которое велось на территории Червонной Руси: были основаны Холм, Угровеск, Данилов, Львов. И, несмотря на то что сохранилось сравнительно немного данных относительно Червонной Руси, есть несколько важных свидетельств о еврейском присутствии на ее территории. Литицкий, дореволюционный историк евреев Подолья, утверждал, что видел еврейские надгробные камни, относящиеся к XII веку. К сожалению, в наше время невозможно ни доказать, ни опровергнуть это утверждение. Первое достоверное свидетельство еврейского присутствия в Червонной Руси также относится к XII веку. Эфраим бен-Яаков из Германии рассказывает, что в 1171 году рабби Беньямин а-Надиб из Владимира-Волынского подвергся шантажу на территории Колони (Германия). После этого мы ничего не слышим о евреях Червонной Руси на протяжении полувека, и следующее свидетельство всего лишь топонимическое. Ипатьевская летопись от 1227 года упоминает про город Жидичин на Волыни (северо-запад современной Украины). К 1240 году относится первое несомненное доказательство существования еврейской общины на территории нынешней Юго-Западной Украины. В местечке Тиврове был найден могильный памятник, поставленный общиной своему главе в 1240 году. «Гибель следует за гибелью — говорим мы — велико наше горе…» — начинается надгробная надпись. В акростихе надписи на этом камне читается имя умершего (или погибшего) главы общины: Самуил. Дата, выбитая на памятнике, крайне интересна. 1240 год — это год нашествия Бытыя на Юго-Западную Русь, и именно этим, по всей видимости, объясняется трагический тон надгробной надписи. Надпись свидетельствует о том, что еще до монгольского нашествия на территории Западной Руси существовали еврейские общины.

В то же время первые свидетельства, позволяющие сделать вывод о значительной численности еврейских общин Червонной Руси, появляются уже после монгольского нашествия. В этом нет ничего удивительного, поскольку, как принято считать в русской историографии, в этот период значительная часть городского населения Владимирской и Киевской Руси бежала на территорию Волыни и Галиции. Евреи, тесно связанные с городской цивилизацией, пришедшей в упадок на востоке и сохранившейся на западе, не могли не оказаться в числе эмигрантов. И действительно, Ипатьевская летопись от 1288 года, рассказывая о смерти Владимира Васильковича (князя во Владимире-Волынском — одном из двух центров Червонной Руси), сообщает о народном горе следующее: «И тако плаковшеся над ним все множество Володимирцев… Немци, и Сурожьце, и Новгородци, и Жидове плакахуся аки во взятье Иерусалиму егда ведяхут я в полон Вавилоньский» («…евреи же плакали, как по взятии Иерусалима, когда вели их в плен Вавилонский»). Любопытно, что описание еврейского горя занимает почти столько же места, как и все остальное сообщение; наличие подобной записи в традиционно лаконичной летописи также может свидетельствовать о значительной еврейской общине на территории Владимира-Волынского конца XIII века.

Впрочем, подобных свидетельств о втором центре Червонной Руси, Галиче, не сохранилось. С другой стороны, такие сведения существуют в отношении Львова, который с конца 50-х годов XIII века приходит на смену Галичу в качестве столицы

Галицкого княжества. Историк XVII века Бартоломей Зиморович, основывавшийся, как принято считать, на несохранившихся документах XIII–XIV веков, сообщает, что, основывая Львов, князь Лев Данилович разделил его на четыре квартала: собственно княжеский, русский, армяно-татарский и еврейский. Речь идет о середине XIII века, и создание особого еврейского квартала позволяет говорить о существовании значительной еврейской общины на территории Галицкой Руси в этот период. Более того, похоже, что на территории, выделенной евреям князем Львом, всем места не хватило; акты гродские и земские (1356) и Львовская городская книга (1384), дошедшие до нашего времени, свидетельствуют о появлении во Львове в середине и второй половине XIV века второго квартала, населенного евреями. Оба квартала сохранились вплоть до XX века.

Однако, по крайней мере на первый взгляд, происхождение еврейских общин Червонной Руси остается неясным. В отличие от свидетельств X–XII веков, слово «хазары» не упоминается ни в одном из перечисленных документов. В этом нет ничего удивительного, поскольку Червонная Русь второй половины XIII века была уже достаточно далека от Хазарского каганата, как в пространстве (современная Западная Украина), так и во времени. Поэтому, по крайней мере в теории, евреев Червонной Руси XIII века можно рассматривать и как потомков разгромленных еврейских общин Ашкеназа на границе между нынешней Францией и Германией, и как часть общего хазарско-еврейского присутствия на территории Древней Руси. Но, положив перед собой карту Европы и взвесив обе возможности на весах здравого смысла, я понимаю, что выбора практически нет. Воспоминание о перечисленных в начале главы проблемах, с которыми сталкивается гипотеза о массовом переселении евреев Ашкеназа на территорию Украины, говорит о том же. Наконец, Владимир Меламид, современный историк еврейской общины Львова, пишет об ославяненных формах имен, которые существовали среди львовских евреев вплоть до конца XV века. Итак, евреи Червонной Руси XIII — начала XIV века, по всей вероятности, тоже являются прямыми потомками евреев Древней Руси: поселившихся на территории ее западной части еще до монгольского нашествия или бежавших от хаоса, резни и разрухи на запад, на территорию Червонной Руси, сохранившей независимость и относительную стабильность и после монгольского нашествия. Иначе говоря, они являются потомками хазар.

###### \*

Для того чтобы ответить на вопрос о происхождении восточноевропейского еврейства XIII — первой половины XIV века, осталось сделать последний шаг: попытаться ответить на вопрос о происхождении евреев Польско-Литовского государства.

Начнем с Литвы. В первой половине XIV века Великое княжество Литовское захватывает территорию Центральной и Северо-Западной Украины, включая значительную часть Червонной Руси. И если до этого времени нет абсолютно никаких свидетельств относительно пребывания евреев на территории Литвы, такие свидетельства появляются вскоре после захвата Гедимином[[10]](#footnote-10) Волыни в 1321 году. Документы, собранные еврейским историком Бершадским в конце прошлого века, позволяют утверждать, что в конце XIV века еврейские общины существовали не только в Центральной Украине и на Волыни (Киев, Луцк, Владимир-Волынский), но и в Брест-Литовске, Гродно и Тракае. Время их появления позволяет предположить, что они возникли в результате эмиграции с юго-востока, с территории Руси. Некоторые этнографические данные, как кажется, указывают в том же направлении. Наконец, одно из трех мест компактного проживания евреев вне нынешней Волыни, Брест-Литовск, расположено на самой границе с последней и с исторической точки зрения тесно с ней связано. Более того, с русским происхождением еврейских общин Литвы не спорит даже энциклопедия «Джудаика», которая во всем остальном старательно избегает упоминаний про хазарскую гипотезу.

И вновь, как и в случае с Венгрией, понимание хазарского происхождения литовских евреев важно не только само по себе. В 1495 году Александр, великий князь Литовский, издает указ об изгнании литовских евреев, и, так как на Руси в этот период евреи не появились, значит, они переселились на запад и на юг — на территорию Польши и, может быть, Турции. В 1503 году Александр отменяет свое решение и позволяет евреям вернуться в Литву, но вновь, как и в случае с Венгрией, далеко не все евреи, изгнанные из Литвы, в 1495 году согласились вернуться. С другой стороны, не все евреи, поселившиеся в Литве после 1503 года, были изгнанниками 1495-го. Наконец, даже те из литовских евреев, которые действительно вернулись, успели впитать опыт гораздо более сильного в религиозном отношении польского еврейства. Иначе говоря, после «возвращения» литовских евреев в 1503 году возникает качественно новая еврейская община, уже не связанная узами прямой преемственности с хазарско-еврейской общиной Литвы до изгнания. И поэтому ярко выраженный ашкеназийский характер литовского еврейства, сформировавшийся к девятнадцатому веку, ничего не говорит об этническом составе еврейства средневековой Литвы — той Литвы, которая, как мы знаем, была «от моря до моря» и большую часть территории которой составляли нынешняя Белоруссия и Центральная Украина. Как уже было сказано, это еврейство было, вероятно, в основном хазарского происхождения. В этом смысле любопытными являются мелкие, но все же значимые нетрадиционные детали быта и поведения, отмечавшиеся среди литовских евреев вплоть до семнадцатого века.

В то же время вопрос о происхождении евреев Польши много сложнее вопроса происхождения литовского еврейства. Существует популярная точка зрения, гласящая, что до конца XIII века евреев на территории Польши практически не было.

Это не так. Утверждение об отсутствии евреев в Польше XII века основано на их неупоминании еврейским путешественником Беньямином из Туделы,[[11]](#footnote-11) предположительно посетившим Восточную Европу между 1165 и 1173 годом. Однако, ничего не сообщив про евреев, Беньямин рассказывает о существовании единого славянского государства от Праги до Киева. Обнаружить подобное в восточноевропейском хаосе конца XII века мог только человек, никогда там не бывавший; и поэтому неупоминание Беньямином из Туделы о восточноевропейских евреях говорит всего лишь о том, что в Западной Европе того времени о них мало что знали и не поддерживали с ними тесных отношений. Последнее плохо согласуется с представлением о евреях Польши, Венгрии и Руси как эмигрантах с Запада. На самом деле во времена Беньямина из Туделы евреи уже жили не только в Венгрии и на Руси, но и, по всей видимости, в Польше. Первые сведения о еврейском присутствии на польской территории относятся к концу XII — началу XIII века. Рабби Элиэзер из Праги в письме к Иегуде Хасиду, написанном в конце XII века, упоминает польских евреев. Польский летописец Винсент Кадлубек, епископ Краковский, сообщает, что один из польских князей конца XII века наложил штрафы на христиан, нападавших на евреев. В трех польских документах, относящихся к рубежу XII–XIII веков (1193, 1203 и 1204 годы), сообщается о трех деревнях в окрестностях Бреслау, находящихся во владении евреев. Наконец, раскопки, проведенные в Центральной Польше, обнаружили многочисленные монеты, сделанные еврейскими чеканщиками, о чем свидетельствуют надписи на иврите, сообщающие либо имя чеканщика, либо имя местного князя. Эти монеты также относятся к рубежу XII и XIII веков.

Впрочем, все эти свидетельства не позволяют сделать никаких выводов относительно численности польских евреев. Элиэзер из Праги ничего не говорит о числе встреченных им евреев; а польские документы упоминают, помимо неких безличных владельцев деревни Тинек, только двух евреев, Иосифа и Иехезкеля. Более того, подлинность даже этих свидетельств достаточно сомнительна. Наконец, найденные монеты не являются доказательством существования еврейских общин на территории Польши: еврейские чеканщики монет могли быть специально привезены местными князьями в качестве иностранных специалистов. С другой стороны, сообщения рабби Элиэзера из Праги и Винсента Кадлубека говорят о том, что польское еврейство того времени не сводилось к изолированным поселенцам. Более того, в отношении первой половины XIII века уже есть вполне достоверные доказательства существования еврейских общин на территории Польши. Первое из них — упоминание о еврейских крестьянах Силезии, относящееся к 1227 году. Еще более убедительными являются сведения о нескольких польских раввинах XIII века, собранные Исраэлем Та-Шма в еврейских источниках. О двух из них — рабби Якове Севара из Кракова и рабби Моше Поляке — сохранились сравнительно подробные сведения.

Таким образом, еврейское присутствие на территории Польши в домонгольские времена не вызывает сомнений. Однако происхождение польских евреев в эти времена остается неясным. С одной стороны, как уже говорилось, рабби Элиэзер из Праги в своем письме к Иегуде Хасиду, написанном во второй половине XII века, объединяет евреев Руси, Венгрии и Польши в единое чуждое целое. С другой стороны, сведения, собранные Та-Шма относительно XIII века, говорят о сознательной ориентации нескольких польских раввинов на иудаизм земель Ашкеназа. Эта ориентация, вместе с тем фактом, что первые упоминания про польских евреев принадлежат к домонгольскому периоду, то есть ко времени до кризиса городской цивилизации Древней Руси, не позволяет однозначно связать польских евреев с хазарским еврейством к юго-востоку от Польши. В то же время, как уже было сказано, гипотеза об их эмиграции из земель Ашкеназа также не основана ни на каких убедительных доказательствах. Религиозная ориентация на рейнские земли, единственный теологический центр тогдашней Центральной Европы, ничего не говорит об этническом происхождении польского еврейства.

Поэтому проще всего сказать, что появление еврейских общин в домонгольской Польше не связано с одним центром эмиграции и польские евреи раннего Средневековья являются потомками еврейских купцов, оседавших вдоль торговых путей с запада на восток. Иными словами, они являются этническими евреями. Впрочем, достаточно очевидно, что последнее не вполне убедительно. Во-первых, XII век был временем сравнительного затишья в жизни евреев Ашкеназа и Чехии; а времена затишья, как известно, не способствуют эмиграции. Во-вторых, хорошо известно, что Хазарский каганат был не только военной, но и торговой державой; в течение длительного времени хазары вносили очень существенную лепту в «межгосударственную» торговлю. И поэтому польские евреи могли быть, по крайней мере с одинаковой степенью вероятности, и этническими евреями, осевшими вдоль торговых путей с запада на восток, и хазарами, осевшими вдоль торговых путей с востока на запад. Оба предположения в одинаковой степени правдоподобны и в одинаковой степени бездоказательны.

Наконец, следует сказать, что предположение об однородно семитском происхождении польского еврейства было оспорено Паулем Векслером в его недавней книге о происхождении восточноевропейского еврейства. Пытаясь объяснить многочисленные славянские элементы в идише и фольклоре восточноевропейского еврейства, Векслер отметил несколько исторических фактов, которые, на мой взгляд, достойны внимания. Как мы знаем, экономика Руси и Восточной Европы в раннее Средневековье в огромной степени держалась на работорговле. Рабами, которых продавали и покупали, были в основном западные славяне. И, как ни грустно это упоминать, евреи принимали в высшей степени активное участие в торговле живым товаром. Также не вызывает сомнений, что, будучи еврейским товаром, рабы часто становились и постоянной еврейской собственностью. В то же время, согласно Торе и Талмуду, еврей обязан освободить раба-еврея на седьмой год (Исход, 21:2–4) и, более того, снабдить его всем необходимым в память о том, что евреи были рабами в Египте (Второзаконие, 15:12–15, 18). Это предписание особо подчеркнуто у Раши, однако на иноверцев оно не распространяется. На практике же это означало, что для раба принятие иудаизма становилось кратчайшим путем к свободе, а религиозные практики — экзистенциальным и экономическим императивом. Иными словами, обращение рабов-славян в иудаизм должно было быть достаточно распространенным явлением.

Еще в 1902 году Арониус собрал около 40 средневековых церковных актов, запрещающих продажу рабов-христиан евреям из опасения, высказанного или подразумеваемого, что евреи обратят своих рабов в иудаизм. Поток подобных документов продолжался до середины XIII века. Хотя каждый из этих актов в отдельности легко отмести как пустую антисемитскую риторику, такой ответ невозможен из-за многочисленности однотипных постановлений, упомянутых выше. Подобные акты появлялись на территории от Франции до Киевской Руси. А это значит, что обращение славянских рабов в иудаизм было широко распространенным явлением. И действительно, в 1229 году архиепископ Робер Эцтергомский жаловался папе на то, что евреи обращают в иудаизм женщин и рабов. В 1267 году, на излете того времени, о котором идет речь, синод Бреслау выражал опасения, что одна из польских провинций, лишь недавно обращенная в христианство, может стать легкой добычей еврейской миссионерской деятельности. Но если обращению рабов-христиан в иудаизм мешали власть, многочисленные усилия и постоянный надзор церкви, то подобные препятствия отсутствовали при переходе в иудаизм тех рабов из западных славян, которые оставались язычниками. И хотя, на мой взгляд, гипотеза Векслера о славянском происхождении всего ашкеназийского еврейства не обоснована, трудно не согласиться с утверждением, что на ранних этапах истории польско-чешского еврейства обращение славянских рабов в иудаизм было одним из важных факторов пополнения еврейских общин.

Таким образом, уже с самого начала своей истории еврейские общины Польши, по всей видимости, не были этнически однородными. Однако речь вряд ли идет о больших общинах. Первые косвенные сведения относительно значительных еврейских общин на территории Польши появляются уже после монгольского нашествия, в 60-е годы XIII века. Папское послание, адресованное, как принято считать, Климентом IV неназванному польскому князю, выражает недовольство по поводу числа и роскоши польских синагог (в одном из городов таких синагог оказалось пять). Он отмечает, что, по имеющимся у него данным, польские синагоги оказались выше церквей, которые в сравнении с ними выглядят достаточно жалко.

Подлинность сведений, изложенных в этом письме, частично подтверждается актом синода Бреслау от 1267 года, принятым под руководством папского легата, кардинала Гвидо. Указанный акт требует резкого разделения между евреями и христианами, с целью защитить последних от еврейского влияния, и запрещает строительство более чем одной синагоги в одном городе. Эти два документа позволяют уточнить сведения о польском еврействе второй половины XIII века. Наличие пяти синагог в одном городе и желание церкви противодействовать умножению синагог в других городах говорят о том, что речь уже не идет о разрозненных еврейских купцах в языческих или христианских поселениях. И хотя по-настоящему большими эти общины назвать все же трудно, незначительными они также не являются. Хотелось бы подчеркнуть, что средневековое представление о «большой общине» было на три порядка меньше современного.

Впрочем, насколько мне известно, нет никаких документов, которые бы могли прояснить, кто именно из евреев перебрался на территорию Польши в рассматриваемый период, и, следовательно, ответ на этот вопрос может быть основан на сопоставлении степени правдоподобности различных ответов. Вполне возможно, что кто-нибудь из евреев Рейна действительно перебрался в Польшу, однако, как уже было сказано, гипотеза о массовом переселении сталкивается со многими трудностями. С подобными трудностями сталкивается и гипотеза о переселении в Польшу евреев Чехии, хотя она и выглядит более правдоподобной. С другой стороны, необходимо подчеркнуть, что центральная и юго-восточная часть средневековой Польши вплотную примыкала к Червонной Руси. И это географическое расположение повышает правдоподобность переселения евреев-хазар на сравнительно спокойную территорию польских княжеств. То, что сопредельные польские земли должны были казаться достаточно привлекательными для хазар русских земель, оказавшихся под властью Орды, едва ли вызывает сомнение. И поэтому нет ничего удивительного в том, что именно Болеславу Стыдливому, князю Малопольши (район Кракова, то есть юго-восток Польши), принадлежит акт 1262 года, запрещающий расселение евреев на территории, принадлежащей одному из монастырей. Наконец, как уже было сказано, первые косвенные сведения о значительных еврейских общинах в Польше появляются в 60-е годы XIII века, и появление этих сведений трудно не связать с общим бегством городского населения Руси с востока на запад в предшествующие два десятилетия в результате монгольского нашествия. Более того, за эти двадцать лет евреи Галицкой Руси тоже успели ощутить всю шаткость своего прифронтового существования — за эти годы различные области Червонной Руси неоднократно становились театром военных действий, сопровождавшихся резней и бесчинствами.

Однако в те же 60-е годы начинается новый этап в этнической истории польского еврейства. В XIII–XIV веках в Польше появляется ряд проеврейских постановлений, первое из которых — это указ князя Барнима I, дающий евреям Западной Померании разрешение жить согласно Магдебургскому праву.

Насколько я знаю, остается не вполне ясным, что именно подразумевалось под Магдебургским правом; в целом ясно, что указ Барнима носил проеврейский характер. За этим указом последовал знаменитый указ князя Центральной Польши Болеслава Благочестивого от 1264 года, который предоставил евреям широкие права. Эти указы, как, впрочем, и общая, достаточно благоприятная социально-экономическая атмосфера Польши того времени, приводят к дальнейшему росту еврейского населения страны. В 1304 году уже упоминается еврейская улица в Кракове, а к середине XIV века появляются упоминания о еврейских общинах почти во всех важных польских городах. Последнее, хотя и связанное с общим расцветом письменной культуры, не может не говорить также об увеличении еврейского присутствия.

Впрочем, природа еврейской эмиграции на территорию Польши вызывает вопросы, а точнее, как и раньше, один вопрос: с запада или с востока? И на этот раз ответ неоднозначен. В течение всего XIII века продолжалось бегство с территории будущей Украины от резни и разрухи. Об этом было уже достаточно много сказано. Позже аннексия Галицкой Руси Польшей в 1340 году не могла не ускорить проникновение евреев Червонной Руси, чье хазарское происхождение не вызывает сомнений, на территорию внутренней Польши. В тот же период польское еврейство могло быть пополнено за счет евреев Венгрии. В XIII веке хазарско-венгерской идиллии наступает конец. Первый, хотя и сравнительно мягкий, антиеврейский акт появляется в 1222 году, а в 1279 году акт синода в городе Буда резко ограничил венгерских евреев в правах, сделал попытку полностью изолировать их от христианского населения и обязал носить опознавательные знаки из красной ткани. Несмотря на то что благодаря сопротивлению королевской власти эти решения часто оставались на бумаге, последующие пятьдесят лет венгерской истории были связаны с постоянным ростом антисемитизма. Последнее же не могло не привести к эмиграции венгерских евреев на территорию сопредельных стран, включая, разумеется, и Польшу. Наконец в 1360 году евреи были полностью, хотя и не навсегда, изгнаны из Венгрии. Нет необходимости подчеркивать, что с географической точки зрения Польша являлась одним из наиболее удобных приютов для изгнанников. Что же касается этнической принадлежности венгерских евреев тех времен, их хазарское происхождение достаточно хорошо документировано.

Тем не менее XIV век вносит существенные коррективы в этнический состав польского еврейства. Несмотря на присоединение Галиции и изгнание хазарских евреев из Венгрии, в Польше увеличивается процентный состав этнических евреев. В конце XIII — начале XIV века евреи впервые появляются в восточной части германских земель; а знаменитый Drang nach Osten, общее движение немцев на восток, увлекает, как предполагают историки, и часть евреев. В их числе могли быть и собственно немецкие евреи, и некоторые из еврейских жителей Франции, изгнанных в 1306 году Филиппом Красивым. Наконец, в середине XIV века антиеврейская резня, сопровождавшая великую чуму, по всей видимости, привела к бегству на восток евреев Восточной Германии. И хотя нет никаких данных о численном соотношении погибших и бежавших, принято считать, что многие из жертв резни достигли Польши. Присутствие западноевропейских евреев было особенно ощутимым в общинах Силезии, области на границе с немецкими землями, которая до середины XIV века принадлежала Польше. В общих чертах появление еврейских эмигрантов с запада на территории Польши в позднее Средневековье можно считать достаточно хорошо документированным.

Наиболее полные данные сохранились в отношении Бреслау. Среди еврейских переселенцев, живших в Бреслау в середине XIV века, большинство было эмигрантами из Чехии и германских земель и только трое — эмигрантами из Руси. Однако на самом деле это ничего не проясняет. Во-первых, потомки евреев, эмигрировавших на запад за век до этого, уже очевидно не считали себя переселенцами, в отличие от переселенцев из германских княжеств XIV века. Во-вторых, община Бреслау того времени была очень немногочисленна и несомненно уступала и Кракову с его еврейской улицей, и Львову с двумя еврейскими кварталами, и тому неназванному польскому городу, где уже век назад было пять синагог. И если даже на границе между польскими и немецкими территориями осело лишь очень немного эмигрантов из германских земель, то нет оснований предполагать, что при продвижении на восток их становилось больше. В то же время общее еврейское население городов Центральной и Восточной Польши было более значительным. Наконец, стоит отметить, что нет ничего удивительного в обилии эмигрантов с запада на самой границе с Чехией и германскими княжествами. Куда интереснее представляется присутствие трех евреев, считавших себя эмигрантами из Руси, — несмотря на значительную удаленность от последней в пространстве и значительную временную дистанцию, отделяющую время, о котором идет речь, от массового бегства на запад русского населения. В более ранние времена и на территории Юго-Восточной Польши соотношение местных уроженцев, эмигрантов с запада и эмигрантов с востока было несомненно иным. И тем не менее, несмотря на различия, было и нечто общее, объединявшее различные польские общины: средневековая Польша стала местом встречи хазарских и этнических евреев. Слившись между собой, эти два потока еврейской эмиграции образовали, при участии западнославянских прозелитов, новую нацию — ашкеназийское еврейство.

###### \*

Осталось свести вместе уже сказанное. К концу XIII века на территории Восточной и Центральной Европы существовало ощутимое еврейское присутствие, преимущественно, а где-то и исключительно хазарского происхождения. Речь идет о территории Южной Белоруссии, Центральной и Западной Украины, Центральной и Восточной Польши, Словакии, Трансильвании, Венгрии и Австрии. И это значит, что — несмотря на то что переселение западноевропейских евреев на восток в более поздние времена представляется достаточно правдоподобным — у истоков восточноевропейских еврейских общин, по всей видимости, стоят именно хазары. Погромы конца XIII–XIV веков пополнили эти общины за счет волн еврейских эмигрантов с запада, и в первую очередь за счет беженцев из немецких княжеств. В то же время аннексия Литвой Киевской Руси и Волыни и аннексия Галицкого княжества Польшей привели к появлению литовского еврейства и ускорили проникновение евреев Червонной Руси на всю территорию Польского королевства. В последующие два века изгнание евреев из Венгрии (в 1360 году) и Литвы (в 1495-м) не могло не пополнить польское еврейство новой волной потомков хазар. Уния Польши и Литвы в 1569 году окончательно объединила две общины и перемешала хазар и этнических евреев. Наконец, волны еврейских беженцев из Волыни, Подолья, Галиции и Малопольши, захлестнувшие еврейские общины Центральной Европы в результате погромов Хмельницкого в середине XVII века, принесли с собой последнюю волну хазарских евреев. Потомки степных кочевников стали называть себя ашкеназами; и в настоящее время уже едва ли возможно сказать, в какой именно степени ашкеназийские евреи происходят от повелителей хазарских степей. Но каким бы ни было соотношение семитской и тюркской крови в венах ашкеназов, в свете аргументов, приведенных выше, сам факт родства вряд ли вызывает сомнения. Становится достаточно ясным, что у истоков еврейских общин Восточной Европы стоят именно хазары.

###### \*

Я дописываю эту главу под недовольное бурчание моего приятеля. Он говорит, что предпочитает происходить от ученых и мучеников Западной Европы, а не от каких-то там восточных кочевников. Что ж, этой возможности он не теряет: судьба евреев Восточной Европы, от кого бы и в какой бы степени они ни произошли, сложится так, что и иссушающей душу учебы, и мученичества, превосходящего стойкость нашего воображения, будет еще вдоволь. Но мою душу согревает мысль, что в нашей крови растворен не только затхлый воздух средневековых городов с их запахом гнили и тесноты, с их взаимной ненавистью и вечным страхом, но и прозрачное дыхание степи, в которую хазары уходили при первых признаках весны, оставляя свои города рабам и торговцам. Это совсем иной образ еврейского бытия — и, как это ни странно, это образ, созвучный тому видению себя и мироздания, который будут искать многие европейские евреи в девятнадцатом и двадцатом веках. И соответственно его смысл находится не только на генеалогическом, но и на метафорическом уровне.

Потому что, как всякая история, Хазария есть не более чем метафора для нашего бытия здесь. Потому что легкий шаг всадника ведет к самому себе, растворенному среди вещей. Потому что нет заповеди выше, чем быть свободным.

## Авраам ибн-Эзра[[12]](#footnote-12) как первый европейский еврей

Двусмысленность славы, доставшейся на долю средневековой еврейской поэзии, не может не вызывать сожалений. Речь идет о книгах почитаемых, но редко читаемых. Впрочем, даже на фоне этого ущербного величия образ Ибн-Эзры в таком виде, в каком его донесла до нас традиция, кажется особенно странным, одновременно вызывающим и необъяснимо лишенным индивидуальных черт: в нем нет ни философской надменности и трагического одиночества Ибн-Габироля,[[13]](#footnote-13) ни мощи, спокойного изящества и внутренней цельности Иегуды Галеви. Его имя не вызывает в памяти никакого устойчивого чувственного образа, его портрет — это портрет человека, обращенного к нам спиной, невидимое лицо уходящего странника. Память о его жизни не ассоциируется ни с чем, за исключением разве что постоянного чувства бездомности. Даже его смерть, местом которой разные источники называют Калаорру, Лондон и Рим, носит отчетливый отпечаток пренебрежительного равнодушия, проявленного к нему памятью традиции. Создавая образ Ибн-Эзры, традиция отказала ему в посмертном ореоле героя или мученика, столь важном для литературной славы, — точно так же, как его воображаемому портрету было отказано в любых характерных и, безотносительно к качеству поэзии, узнаваемых чертах — тех самых чертах, из которых обычно и строится образ «поэта». Смерть Ибн-Эзры не окрашена ни в темно-лимонный цвет таинственной розы, выросшей, согласно преданию, на могиле Ибн-Габироля и разоблачившей его убийцу,[[14]](#footnote-14) ни в светло-охристый цвет теней, осветивших смерть Иегуды Галеви над мирными и в то же время столь земными белесыми отблесками камней Иерусалима, у ворот которого, как гласит легенда, Галеви был убит.[[15]](#footnote-15) Если смерть Ибн-Эзры и может быть названа его «последним творческим актом», то только в смысле ее немифологической единичности, ставшей последним отражением его предельно приватной, почти анонимной, жизни.

И все же Ибн-Эзра представляется фигурой в высшей степени примечательной. Кажущаяся безликость его стихов, провал, разделяющий рассказчика и автора, покрытый низкостелящимся туманом то ли скромности, то ли высокомерия, то ли самопренебрежения, является осознанным созданием надменного и отстраненного ума. Безупречный вкус Ибн-Эзры был непреодолимым препятствием на пути всего того, что его же пристрастный и безжалостный к себе взгляд мог расценить как самолюбование или манерность: ему были одинаково чужды и гордый надорванный голос Ибн-Габироля, и романтические страдания Моше ибн-Эзры,[[16]](#footnote-16) и подчеркнутая гармоничность поэзии Иегуды Галеви. Ни одного из них (за исключением, быть может, Ибн-Габироля) он не мог бы по праву назвать своим учителем, — впрочем, даже подражание габиролевской «Кетер а-малхут»[[17]](#footnote-17) становится у Ибн-Эзры пищей для отвлеченной игры ума, лишенной какой бы то ни было непосредственности восприятия или упоения чувствами. Отвращение к мелодраматичности, присущее ему с первых строк, написанных еще в юности, с годами превратилось в навязчивую идею, узнаваемый и печальный признак его поэзии. Человек, прошедший от моря до моря чуть ли не всю поднебесную и видевший великие города Европы, Азии и Африки, не нашел в своей жизни ничего достойного не быть забытым. В своем стремлении к подлинности мгновенного ощущения мира он предпочел раствориться в холодном эфире своих стихов, не оставив потомкам ни одной нити, ни одной фальшивой монеты для обязательного подношения Литературе — подношения, которое бы позволило его книгам стать материалом для многозначительных упоминаний и узнаваемых цитат, а его тени — объектом самоотождествления и сентиментального сострадания. Я думаю, что он хотел быть забытым.

Место «Поэта», с его неповторимой биографией и сюжетной самодостаточностью внутренней жизни, в поэзии Ибн-Эзры занял язык — точнее, тот единственный язык, который, согласно еврейской традиции, сохранил в себе и пронес через кровь и хаос истории изначальный образ божественной мысли — язык иврит. В этом смысле, по крайней мере на первый взгляд, Ибн-Эзра следовал традиции. Однако на самом деле это было не совсем так. Его поэтические предшественники, многократно восславившие язык Торы как совершеннейшее средство миротворения, а чуть позже — как образ смыслового саморазвертывания мира, наполняющий хаос мгновенными иерархическими смыслами, были далеки от подлинной веры в сказанное ими о языке. Прославляя иврит на словах, они на практике продолжали видеть в нем не объект поэзии, а средство, пассивное орудие поэтической речи, и использовали его исключительно инструментально. Более того, в средневековой ивритской литературе внутренняя логика языка очень часто приносилась в жертву литературным канонам, заимствованным из других культур — главным образом из арабской. В этом смысле противостояние между двумя великими средневековыми грамматиками — Менахемом бен-Саруком, о котором уже шла речь в предыдущей главе, и Дунашем бен-Лабратом[[18]](#footnote-18) — достаточно симптоматично. Если школа бен-Сарука была ориентирована на библейский иврит и его словарь «Махберет», составленный самим бен-Саруком, то бен-Лабрат настаивал на необходимости перенесения в ивритскую поэзию правил и норм арабского стихосложения, которое воспринималось в качестве более развитого тематически и более совершенного стилистически. Однако в исторической перспективе попытки школы бен-Сарука «защитить» ивритскую поэзию от механического перенесения норм арабской литературы не увенчались успехом, и достаточно быстро эти нормы — хоть и несколько скорректированные — стали каноническими для ивритской поэзии Золотого века.

Ибн-Эзра был первым, действительно поверившим в метафизическое, а впоследствии и каббалистическое определение языка, поверившим в то, что язык Торы является сущностью мироздания и хранителем смыслов человеческого существования — и поверившим верой, лишенной какого бы то ни было дуализма: не только утверждающей *так*  существование языка, но делающей это признание основой и активным принципом творчества. Насколько мне известно, он был единственным из своих современников, увидевшим в языке самоцель, онтологический статус которой несравненно более высок, чем статус почти всего из того, что язык описывает. Свидетелем этой неутихающей страсти являются не только разнообразные грамматики и грамматические комментарии, написанные Ибн-Эзрой, но и его многочисленные стихи, единственным содержанием которых является язык, облаченный в формы, поражающие воображение и открывающие бесчисленные выразительные и музыкальные возможности. Среди этих странных стихотворных текстов — загадки, фантастические акростихи, трактаты по натурфилософии и астрономии, кулинарные рецепты, комментарии к календарю, язвительные и не всегда уместные шутки, навязчивые дидактические поучения, руководство по игре в шахматы, рекомендации относительно диеты и гигиены и, наконец, казалось бы, совсем бессмысленные тексты и стихи, почти целиком состоящие из аллитераций. Похоже, что Ибн-Эзра исходил из удивительного и нигде им не сформулированного убеждения, что любой предмет является достаточно значимым, чтобы стать частью поэзии, или что все существующее — безразлично и одинаково ничтожно и поэтому может без остатка превратиться в материал его волшебных стихов.

В то же время эта слепая любовь к языку сыграла предательскую роль, наделив Ибн-Эзру безграничной и ни на чем не основанной уверенностью в том, что сила и красота языка достаточны для достижения абсолютно любой цели — в том числе и для написания философских трактатов. Среди многих странностей его книг нет ничего более странного (а возможно, и поучительного), чем картина сдержанного ума, неожиданно подавленного бременем покорного и подражательского философского ученичества — по большей части следующего в русле неоплатонической традиции. Длинные ряды навязчивых банальностей превращают его трактаты в блистательные образцы философской бессмыслицы, обрамленной драгоценной оправой необычного и почти всегда узнаваемого стиля. Был ли холодный и высокомерный разум Ибн-Эзры столь очарован возможностью проникновения в недоступное или ослеплен ореолом, окружавшим освященные традицией источники, — какова бы ни была причина, кажется, что мысль Ибн-Эзры стала пленником его чувств.

Однако есть и другое объяснение. Гораздо более вероятно, что фанатичный и бескорыстный праведник языка, поэт для поэтов, он и здесь сделал язык единственным содержанием своих книг, и, вопреки своему знаменитому скепсису провозглашая целью трудов подлинное познание мира, он искал его не среди тяжеловесных метафизических пирамид, не в лабиринтах силлогизмов и схолий и даже не в мистическом созерцании концентрических кругов божественных эманаций, но в музыке магических сопряжений ивритской речи.

Впрочем, гладкость и кристальная безупречность его речи тоже обманчивы. Осторожный рационализм доказательств соседствует в ней со стилистическими сгустками, смысловыми пустотами и темными провалами мысли, против которых бессилен даже самый хитроумный комментарий и в которых смятение, иррациональность и неясность проступают с болезненной осязаемостью. В его текстах почти за каждым словом внимательному уху открывается нечто вроде тяжелого гула сфер, за стремлением к ясности, непротиворечивости и схоластической стройности проступает беспокойное шевеление хаоса, внутренняя талмудическая раздвоенность и подлинность глубины противоречия выливаются в принятие сознательной антиномичности бытия. Эта двойственность, сочетание иллюзорной прозрачности речи с неразрешимыми темнотами и крайностями иррационализма еще долго будут оставаться одними из самых характерных признаков книг, написанных евреями как на иврите, так и на других языках. В двадцатом веке они особенно и неизбежно узнаваемы.

Еще интереснее двусмысленность религиозных взглядов Ибн-Эзры. Его комментарии к Танаху строго рациональны, что особенно бросается в глаза по контрасту с его эпохой, постепенно склонявшейся в сторону теологических фантазий, мистических видений и каббалистических спекуляций. Более того, последующая традиция — часто с изрядной ноткой неодобрения — отмечала сухость его комментариев и стремление избежать расширительных толкований. Сам Ибн-Эзра пишет: «Позвольте мне разъяснить принцип моих толкований: всякое предложение стоит на своей собственной основе. Если мы можем найти причину для связки разных предложений — мы должны связывать их — насколько это возможно. Если нет, мы должны признать, что виновата ограниченность наших знаний». И все же, несмотря на ярко выраженный рационализм, комментарии Ибн-Эзры являются каноническими. Однако те же самые комментарии через пятьсот лет после смерти Ибн-Эзры будут использованы Спинозой в «Богословско-политическом трактате», как скрытые, хотя и вполне осознанные, доказательства в пользу историчности Торы и соответственно ее небожественного происхождения. Но даже если согласиться с этим толкованием комментариев Ибн-Эзры, подобная интерпретация не способна сделать его экзегетические тексты менее религиозными. Хотя нетрудно заметить, что его вера окрашена в особые, не всегда характерные для его времени цвета. Более того, утомительный и неизобретательный в своих метафизических построениях и нравоучениях, Ибн-Эзра преображается в религиозных стихах. Но в них он больше обращается, чем объясняет, больше сомневается, чем прославляет, больше требует, чем просит. С этой неожиданной требовательностью и еще более неожиданным нахальством Ибн-Эзра напишет в своей знаменитой покаянной молитве: «Я слышал слова моего сердца — Ты же услышь их на небесах». Впрочем, в его стихах отсутствие пиетета компенсируется уверенностью, настойчивостью и подлинностью голоса: похоже, что небеса — единственное место, где он чувствует себя дома.

Что касается всех прочих мест, то, проведя большую часть своей жизни в бродяжничестве (или, в зависимости от точки зрения, в путешествиях или скитаниях), Ибн-Эзра принимал свою бездомность со сдержанным равнодушием и, как это ни странно, с удивительной ясностью и спокойствием духа. Его часто сравнивают с другим Ибн-Эзрой — Моше, тоже поэтом и тоже вечным изгнанником, старшим современником Авраама, полагая, как кажется, что бездомность Ибн-Эзры была уже всецело предрешена этим фатальным совпадением имен. На самом же деле аналогия неудачна. Моше ибн-Эзра, рожденный в благополучной, изобильной, по-восточному чувственной и защищенной горами Гранаде, был в юности разлучен со своей возлюбленной, что и стало причиной его вынужденных странствий, которые он воспринимал как трагическую случайность, разрушившую его жизнь, как чистую единичность обстоятельств и личную несправедливость судьбы. Именно этот ярко выраженный диссонанс между окружавшим его пышным южным счастьем и его печальной участью, в которой он видел незаслуженную насмешку Провидения, явился не только трагическим фоном, но и благодатной почвой для его стихов. Он оставил нам чудесные образцы скорби и плача по несбывшейся жизни, по неразделенной и невоплотившейся любви.

В отличие от него Авраам ибн-Эзра родился на территории Сарагосского эмирата, в Туделе, которая через 22 года после его рождения будет захвачена христианами. А всего лишь за десять лет до этого крестоносцы почти полностью уничтожили многие еврейские общины стран Ашкеназа. Впрочем, по крайней мере в те годы, судьба испанских евреев сложится относительно благополучно. В XI веке на территории Иберийского полуострова еврейские погромы чаще возникали в результате хаоса, в который постепенно погружались мусульманские государства. И все же, пережив все ужасы Реконкисты и, что еще важнее, постепенный крах вечного и незыблемого миропорядка, Ибн-Эзра предпочитал видеть в своей бездомности чистую беспричинность, некую трагическую парадигму бытия, которая для него, в отличие от его предшественника, в значительной степени явилась предметом свободного выбора и уже хотя бы поэтому не допускала сочувствия к себе или сострадания к своей судьбе. Был ли этот свободный выбор бездомности единственно возможным или же предполагал возможность иного существования — этот вопрос, как мне кажется, Ибн-Эзра считал принципиально неразрешимым. Вполне возможно, что у его бесконечных странствий по Европе, Африке и Азии действительно была какая-то причина, но равнодушный к пафосу и глубоко чуждый поэтической позе Ибн-Эзра не только не окружил ее ореолом трагической скорби, но даже не счел достойной упоминания, растворив ее среди строк, забыв или стараясь забыть как одну из случайных подробностей своей жизни.

Эта бездомность, воспринимаемая Ибн-Эзрой как данность, без экзальтации и трагического ореола, оставила свой след буквально на всем, что он писал. Привычность к страданиям он связывал со столь важным для него спокойствием духа и с необходимостью быть правдивым. Отсюда же берут начало его безжалостный скепсис и просветленная легкость стиля. Даже Палестина Ибн-Эзры это не земная и материальная Палестина Иегуды Галеви, предмет тоски по дому, реальная сухая земля, на которой будет восстановлено царство Израиля, — но скорее религиозная или лингвистическая утопия, глубоко личная и малодоступная, хотя и связанная с реальностью. Столь же отстраненно и чуть иронично, как о бездомности, он пишет и о бедности, слишком часто бывшей неотъемлемой частью его жизни. Пожалуй, больше, чем где бы то ни было, подобный взгляд бросается в глаза в его стихотворении о старом плаще, поношенном и дырявом, подобном ситу. Ибн-Эзра пишет о созвездиях, которые можно наблюдать через дыры в плаще, и смеется над глупостью мухи, рискнувшей сесть на столь непрочную основу. Но вдруг в заключение его тон меняется; и все с тем же поразительным самомнением он восклицает: «Господь мой! Замени его на покров славы — хорошо скроенный».

С постоянными странствованиями Ибн-Эзры и подчеркнуто индивидуальным характером его поэтического пространства связана еще одна особенность его книг — болезненное ощущение личного начала, хрупкости и преходящести, воспринимаемых им обычно, хотя и не всегда, тоже без излишней трагической экзальтации. «Поэту», «Философу» или кому бы то ни было с большой буквы Ибн-Эзра противопоставляет принципиальную приватность существования и постоянное осознание преходящести существующего, вечным истинам — единичность переживаний и неповторимость описаний, религиозному экстазу — внимательное и скептическое, окрашенное грустью созерцание вещей. И все же вещам он тоже чужд: в его стихах нет места для плотной и густой материальности мира Иегуды Галеви, его внимательный и пристальный взгляд, задерживаясь на вещах, его окружающих, постоянно соскальзывает с них, повисая в уже не вполне материальном, разреженном воздухе горних сфер. Легко заметить, что, разглядывая вещи, он стремится ощутить их в мгновенной истинности и что, по всей видимости, его целью является их демифологизация, разрушение мифологического коллективизма ради неповторимости единичного существования и конкретного восприятия.

Однако и в этом смысле поэзия Ибн-Эзры более двусмысленна, чем может показаться на первый взгляд. Его внутренняя чуждость вещам преграждает путь его же внимательному взгляду, а их однообразие мешает сосредоточиться, создавая странное ощущение то ли неясности, то ли принципиальной непознаваемости. От человека, прошедшего полмира, обычно ждут красочных географических набросков или метких психологических наблюдений. Хотя при чтении текстов Ибн-Эзры эти ожидания иногда сбываются, но над глубокими психологическими зарисовками, яркими экзотическими красками и мгновенной несхожестью этюдов витает странная атмосфера повторяемости — черные и белые лица, кресты и полумесяцы сливаются воедино, а унаследованный Ибн-Эзрой от его предшественников арабский поэтический канон превращается из условности в трагическую констатацию повторяемости опыта. Странные лица из его стихов, как изображения на египетских рельефах, различаются лишь в силу вариаций канона. Столь важные для него приватность и индивидуальность опыта ограничены, и, сознавая это, Ибн-Эзра пытается убедить нас в бесконечности богатств, скрытых в глубине литературной традиции, которую он, по крайней мере, находит подлинной после своего опыта о человеческой природе. Фанатичное стремление к объективности неизбежно делает его стихи тем более сложными, что их сложность существует вопреки прозрачной природе его слога. Более того, эта двусмысленность заложена в самой сути его намерений. Внимание к единичным воплощениям канона требует повышенной чувствительности к полутонам, а принципиальное отсутствие пафоса означает невозможность их акцентирования.

Пытаясь найти адекватные мыслительные и поэтические формы для своего обостренного внимания к человеческому существованию, сочетающегося с неизбежным при его подходе одиночеством, Ибн-Эзра выводит на передний план проблему притяжения и отталкивания мира, корысти и бескорыстия (или, пользуясь современным языком, «внутренней свободы», при всей проблематичности подобного словосочетания) и делает ее не только центральной, но и безнадежно неразрешимой. В отличие от Ибн-Габироля, для него дистанция, разделяющая небо и землю, бесконечна и совершенно непреодолима. Сомнительное и двусмысленное решение, которое он предлагает, можно было бы назвать «высшим бескорыстием». Ибн-Эзра принимает мир во всей его безличной материальной и плотской конкретности, выхватывая его фрагменты своим прозрачным рассеянным взглядом. Нет ничего более постоянного для него, чем ощущение быстротечности существования и неизбежности гибели. Будущее — воистину ненавистная ему часть триады времени. Нельзя не поразиться тому чудовищному самомнению, с которым он настаивает на возможности подобного бескорыстия и доказывает свою гипотетическую свободу от будущего. Эта странная вера пронизывает его книги во всем их бесконечном разнообразии: религиозную и светскую поэзию, гимны, молитвы, похоронные песни, философские и астрономические трактаты, грамматики и комментарии. В сочетании с подчеркнутой приватностью существования и безупречным вкусом, изяществом речи и болезненным пристрастием к языку, сознательным одиночеством и обостренным вниманием к гулу небесных сфер, столь остро ощутимыми в его стихах, эта вера делает Ибн-Эзру первым европейцем в еще не существующей Европе — в том смысле, в котором мы привыкли считать себя европейцами нового времени. Через восемьсот пятьдесят лет, замыкая круг, те же темы вернутся в поэзии Иосифа Бродского. Но важно не только то, что благодаря неожиданному появлению этих тем — и этому новому ощущению себя в мире — Ибн-Эзра оказывается первым европейцем — он оказывается первым европейским евреем.

## Иегуда ибн-Шаббтай и катарский вопрос

Как рассказывает «История альбигойской войны», ранним утром 14 января 1208 года, «по окончании мессы, прошедшей как обычно», папский легат Пьер де Кастельно был заколот неизвестным убийцей. Прелат, «собиравшийся перейти реку вброд», упал с мула, воздел руки к небу и, объявив, что прощает своего убийцу, скончался. За убийством человека, отлучившего от церкви графа Тулузского, последовало два десятилетия политической неразберихи и массовой резни, часто беспорядочной, — оставшихся в истории как «Альбигойские крестовые походы», или «Альбигойские войны». «Искореняй гибельную ересь любым способом, подсказанным тебе Богом, — писал Иннокентий III в марте 1208 года. — Рукой крепкой и мышцей простертой бей еретиков бесстрашней, чем сарацинов, ибо они еще хуже тех». Последующие годы хаоса, периодической резни и преследований инквизиции изменили облик земель Юга, постепенно вошедших в состав Французского королевства, и положили конец периоду, который мы привыкли считать временем удивительных достижений в области культуры, придворной элегантности и относительной религиозной терпимости.

В том же 1208 году еврейский поэт Иегуда ибн-Шаббтай публикует новеллу «Дар Иегуды, ненавидящего женщин». Этот необычный текст примечателен сразу несколькими аспектами. С технической точки зрения новелла, написанная рифмованной прозой, является одним из самых ранних примеров использования рифмы в ивритской прозе. Построение повествования обнаруживает близкое сходство с ренессансными новеллами Боккаччо, Сакетти, Мазуччо, Чосера и многими другими, появившимися на свет в течение двух последующих столетий. Более того, и вновь впервые в ивритской литературе — почти в стиле «Тристрама Шенди» или постмодернистских романов — в кульминационный момент новеллы, в момент объявления смертного приговора главному герою, ситуация разрешается благодаря неожиданному появлению самого автора и его монологу от первого лица. Наконец, многочисленные библейские и литургические аллюзии, часто использованные в смысле ироническом или даже в противоположном изначальному значению, делают текст еще более сложным. Но куда примечательнее технической стороны сам выбор темы. Этот столь же искусно написанный, сколь и необычный текст отмечен идеалом радикальной аскетической духовности и на первый взгляд не менее радикальным женоненавистничеством. Он породил увлекательнейшую полемику — постепенно распространившуюся по всему еврейскому миру — относительно природы женщины и ее роли в мире. Из произведений, появившихся в качестве непосредственной реакции на новеллу Ибн-Шаббтая, можно отметить «На стороне женщин» и «Источник закона» Исаака, а также «Возлюбивший женщин» Йедайи ха-Пнини. Во всех трех текстах четко прослеживается литературное влияние Ибн-Шаббтая, и все три также написаны рифмованной прозой. Следует отметить также, что все три текста были написаны не в Испании, а в Провансе.

Очевидно, что для историка нет и не может быть никакой, даже косвенной, связи между убийством Пьера де Кастельно и написанием новеллы Ибн-Шаббтая, а их совпадение по времени является абсолютно случайным. Для культуролога же ситуация выглядит иначе. Сопоставление текста Ибн-Шаббтая с дискурсами «катарской ереси», которое будет проведено ниже, обнаруживает — и, как кажется, не оставляет сомнений в отношении этого факта — неожиданную связь между текстом одного из самых ярких еврейских писателей того времени и одной из — используя удачное определение Спинозы — «богословско-политических» проблем, занимавших христианский мир в начале XIII века. Многие тематические элементы новеллы Ибн-Шаббтая имеют прямые параллели в текстах, связанных с «катарским вопросом». Более того, это сходство не ограничивается разрозненными деталями. При взгляде на сочетания различных элементов содержания в сравниваемых текстах становится видно, что их общие смысловые структуры также изоморфны. Наконец, даже в тех местах, где внутри этих изоморфных структур происходят тематические замещения, они ни в коем случае не являются произвольными, но подчиненными строгой логике кросс-культурного переноса.

Впрочем, все это требует подробных объяснений.

Разумеется, в первую очередь следует продемонстрировать правомерность и историческую обоснованность подобного сравнения еврейского поэта из Испании с еретиками Юга Франции. Если она будет показана с достаточной убедительностью, то значение этого сходства выйдет далеко за рамки изучения вопросов взаимного влияния или поиска источников. Важно подчеркнуть, что речь идет об одном из наиболее впечатляющих периодов в истории еврейской литературы. В нееврейских источниках он иногда упоминается как «серебряный век» средневековой еврейской литературы (в противоположность «золотому веку» Ибн-Габироля, Иегуды Галеви, Авраама и Моше ибн-Эзры). Следует однако отметить принципиальное различие между традиционным отношением исследователей к золотому и серебряному векам во всем, что касается их исторического контекста. В отношении первого критики и историки отмечают наличие значительного и разнопланового арабского влияния — причем вероятность подобного влияния допускается даже и в тех случаях, когда конкретные гипотезы строятся на довольно призрачном сходстве. В то же время взаимные влияния между еврейской литературой серебряного века и окружавшим ее христианским миром допускаются лишь в небольшом количестве случаев. Влияние христианства или любые формы диалога с «христианской» литературой того времени (кавычки указывают на то, что под «христианским влиянием» я подразумеваю и «еретические» идеи катар, в отличие от еврейской и мусульманской литературы) обычно отмечаются лишь на уровне поверхностных заимствований, в основном в качестве художественных украшений. В лучшем случае тот или иной критик может отметить влияние некоторых христианских мотивов (как, например, «женоненавистничество» Ибн-Шаббтая) или же отдельных художественных приемов.

В настоящем же случае речь идет о гораздо более тесных взаимоотношениях двух культурных традиций. Если действительно существует столь заметный и глубинный изоморфизм между идеями одного из самых ярких еврейских писателей того периода и дискурсами, доминировавшими в его «христианском» окружении, это дает возможность по-новому взглянуть на тогдашний культурный диалог. Подобный изоморфизм позволяет говорить о гораздо более глубокой степени культурного взаимопроникновения, нежели обычно предполагается большинством исследователей средневековой еврейской культуры в христианской Европе. Несомненно, для подобных выводов требуется большее количество свидетельств и большее количество аналитической работы должно быть проделано — но следует признать, что рассматриваемый ниже случай указывает именно на это направление, поскольку свидетельствует о более высокой степени интеграции еврейского населения Лангедока и Лорагэ, чем большинства других европейских стран. Высокая степень интеграции и относительное процветание евреев Юга резко контрастируют с постоянными страхами, политическим бесправием и культурной изоляцией в землях Ашкеназа, особенно на излете первых крестовых походов. Соответственно культура евреев Южной Франции резко отличалась от глубоко серьезной и часто мрачной культуры Ашкеназа, строившейся вокруг талмудического знания, личных мистических озарений и восхваления мученичества, часто неизбежного. Но именно исторический контекст последней сформировал — в значительной степени — не только еврейское самосознание, но и ретроспективное восприятие средневековой еврейской литературы как относительно изолированной от христианского окружения — да, впрочем, и убежденность в относительной автономности средневековой еврейской культуры в целом. Однако относительно культуры евреев Южной Франции это предположение должно быть частично пересмотрено.

###### \*

Выступая против значительной части существующих исследований, следует, насколько это возможно, опираться на надежные и предельно ясные основания. Но если история катаров популяризирована бесчисленными историческими книгами, философскими спекуляциями, коллективными фантазиями и коммерческой эксплуатацией (дороги Юго-Западной Франции до сих пор изобилуют указателями «к стране катаров»), то в случае Иегуды ибн-Шаббтая, да и всего еврейского «серебряного века», это не совсем так, и небольшое введение может оказаться небесполезным. О его биографии известно крайне мало.

Ибн-Шаббтай родился в 1168 году и, по всей вероятности, большую часть жизни прожил в Толедо и Бургосе, хотя многие ученые и энциклопедии в качестве места его проживания указывают также Сарагосу, Барселону, Моллину и Куэнцу. Факт подобного бродяжничества менее важен, чем может показаться, поскольку среди евреев Иберийского полуострова частая смена места жительства была делом достаточно обычным. Традиция иногда отождествляла Ибн-Шаббтая с Иегудой бар-Ицхаком из Барселоны, стилистическим мастерством которого восхищался Иегуда аль-Харизи,[[19]](#footnote-19) — но это отождествление, вероятно, ошибочно, хоть и красноречиво само по себе. Хотя «Дар» и признается лучшей работой Ибн-Шаббтая, его жанр трудноопределим с точки зрения традиционных таксономий. Многие ученые, в том числе и современные, классифицируют его как макаму,[[20]](#footnote-20) другие с этим спорят. Как уже упоминалось выше, вся новелла пронизана ироничными аллюзиями на другие тексты; кроме того, большая ее часть написана в подражание библейскому языку или даже прямо его имитирует.

Неудивительно, что эта новелла, с ее неожиданными поворотами сюжета, искусной и изящной рифмованной прозой, ироничной интертекстуальностью и «постмодернистской» концовкой, привлекала к себе внимание поколений читателей. Ее влияние было достаточно значительным, и двадцать семь сохранившихся манускриптов свидетельствуют о ее популярности. Высказывалось даже мнение, что подзаголовок новеллы «Книга Тахкемони», появляющийся в некоторых рукописях, был напрямую заимствован Иегудой аль-Харизи, чей «Тахкемони» стал важнейшим произведением того времени. В то же время новелла Ибн-Шаббтая была известна и далеко за пределами христианской Испании и Юга Франции — например, в Италии, землях Ашкеназа и даже в Йемене. Штайншнейдер в своем классическом эссе, написанном более ста лет назад, писал, что «Дар» стал «исходным текстом» в истории еврейской литературы о женщинах. Похоже, что самый долгий успех выпал на долю новеллы в Италии, где до семнадцатого века на нее ссылались и те, кто писал в защиту женщин, и те, кто выступал с их порицанием. Но если после публикации «Дара» Ибн-Шаббтай стал объектом критики в основном со стороны собратьев по перу — а высмеивание института брака, являющегося одной из основ традиционной еврейской жизни и ценностной системы, — то впоследствии он окажется и в прямой конфронтации с властями. Главы еврейской общины Сарагосы примут решение о публичном сожжении его книги о «великих евреях». Это столкновение найдет выражение в его памфлете «Диврей хеала вэ-нидуй», который обнаруживает примерно столько же симпатии, уважения и сострадания к своим оппонентам, как «Ад» Данте. Дата смерти Ибн-Шаббтая неизвестна, но мы знаем, что в 1225 году он был еще жив.

Теперь, пожалуй, настало время и для того, чтобы пересказать саму новеллу. Посвященная Аврааму Альфахиару, придворному короля Кастилии Альфонсо II, она начинается с введения, не относящегося к основному повествованию. Друзья спрашивают рассказчика о том, как «его затянула пучина брака»; вскоре после этого появляется Ангел — или, возможно, дух, — который и убеждает поэта рассказать о несчастиях и горестях семейной жизни, обещая вдохновение и поддержку. В ответ Иегуда рассказывает историю «человека, чья душа была поймана в ловушку женщины» — в качестве «дара» своим друзьям и читателям, *urbi et orbi.*  Он начинает с описания битвы Мудрости и Невежества, из которой последнее выходит победителем; единственным выжившим оказывается мудрый и справедливый человек по имени Тахкемони. Даже его имя образовано от ивритского слова «мудрость». Опираясь на длинный список библейских доказательств, смысл которых в некоторых случаях искусно искажен, Тахкемони противопоставляет несчастное существование женатого человека и счастье, спокойствие и свободу холостяков. В заключение проповеди он просит своего сына Зераха не повторять ошибок его юности и воздерживаться от женитьбы. Сын дает обет, и отец умирает. Зерах и трое его благородных и одухотворенных друзей заключают союз, поставив своей целью избегать не только женитьбы, но и участия в общественной жизни. Стремясь отделиться от мира, в котором правят Зло и Невежество, они поселяются на уединенном холме и посвящают все свое время чтению и размышлениям. Через некоторое время Зерах решает, что его моральный долг требует вернуться в мир для того, чтобы проповедовать более духовный и бескорыстный образ жизни. Они с друзьями возвращаются в мир, странствуют, проповедуют и даже добиваются известного успеха — в частности, отговаривая молодых людей жениться и уговаривая женатых оставить своих жен.

Их успех, однако, приводит к растущему недовольству среди женщин: теперь, когда все больше мужчин обращается к аскетическому образу жизни, семь женщин вынуждены делить одного мужчину. И тогда местные женщины, прибегнув к помощи колдуньи Козби и ее мужа, устраивают ловушку: они подстраивают встречу Зераха с прекрасной и умной девицей по имени Аяла. После ослепительного поэтического диалога с постепенно усиливающимися эротическими обертонами Зерах влюбляется и делает формальное — хотя и несколько поспешное — предложение. Однако во время брачной ночи Аяла оказывается подмененной жадной, уродливой и властолюбивой Рицпой. В сцене с многочисленными ироничными аллюзиями на Книгу Иова, Ибн-Шаббтай описывает Зераха, сокрушающегося над своими ошибками и разрушенной жизнью. Трое его друзей приходят к нему: не только с упреками, но и для того, чтобы помочь найти способ избавиться от ужасов брака. Но когда Зерах решается развестись, вмешивается толпа местных жителей и угрожает взять закон в свои руки. В конечном счете обе стороны соглашаются обратиться за решением к королю. Король Авраам изучает дело и приговаривает Зераха к смерти.

Заключительный (как сказали бы литературоведы, «метафикциональный») эпизод неожиданен, но он разрешает сюжетную напряженность — поскольку все повествование оказывается иллюзорным. Когда все уже кажется потерянным, на сцену выходит сам автор и спасает Зераха, декларируя что ни один из героев истории не существовал в действительности. Объявив историю вымыслом, Ибн-Шаббтай заявляет, что он, автор, любит свою жену и детей. Дискуссия внезапно переходит из моральной плоскости в эстетическую — и этот переход чрезвычайно напоминает приемы трубадуров: теперь король Авраам уже должен оценить художественные достоинства новеллы, а не моральные качества героев. Воображаемый король оказывается доволен, а поэт вознагражден. Вознаграждение, хотя и вымышленное, несомненно заслужено поэтом — стилистическая виртуозность Ибн-Шаббтая и в самом деле замечательна: пронизывающая текст ирония, многочисленные сатирические элементы, иронические библейские аллюзии, страстная речь умирающего Тахкемони, высокая поэзия любовного диалога между Зерахом и Аялой, его трагический исход, гротескные монологи Рицпы, комичное описание и предельная серьезность страданий Зераха.

###### \*

Первый современный анализ этой новеллы принадлежит Израилю Дэвидсону, трудам которого, хоть и содержащим некоторое количество ошибок, обязаны поколения исследователей еврейской литературы. В этом, как и во многих других случаях, именно работы Дэвидсона в основном определили круг тем последующей дискуссии: шутка, пародия, женоненавистничество — и предполагаемое отношение к ним автора. Определив Ибн-Шаббтая как «поэта-пародиста» и таким образом максимально сузив перспективу, Дэвидсон пишет: «Ибн-Шаббтай не был женоненавистником, и его сатира направлена и против женоненавистников, и против женщин… Она является и предупреждением женоненавистникам, и предостережением от поспешной женитьбы». В середине века Хаим Ширманн включил значительный отрывок из новеллы в свой ставший классическим сборник критических статей и отрывков из источников «Еврейская поэзия в Испании и Провансе», по которому до сих пор учатся студенты. Комментируя новеллу, Ширманн настаивает на том, что Ибн-Шаббтай не имел в виду высказываться в поддержку мизогении. В противоположность своему герою, он «хотел лишь развлечь наместника и других читателей». Похожим образом в своей поздней, изданной посмертно книге «История еврейской поэзии в Христианской Испании и Южной Франции» Ширманн пишет: «Ибн-Шаббтай не собирался ни порицать, ни восхвалять женщин, но развлечь читателя вымышленной историей о забавном, даже бурлескном, герое». Интересно отметить, однако, что эта книга посвящает Ибн-Шаббтаю всего семь страниц, которые практически целиком заняты подробным пересказом новеллы, длинными цитатами и комментариями издателя. Полное отсутствие анализа свидетельствует, что Ширманн либо считал текст незначительным, либо не способен был уместить новеллу в рамках парадигмы развлекательного текста, либо же, что весьма вероятно, и то, и другое.

Тот же подход, однако, отличает и более поздние исследования. Дан Пагис в своей книге «Перемены и традиция в светской еврейской литературе: Испания и Италия» соглашается с тем, что «основная цель» новеллы — «на самом деле развлечь». Далее он говорит о «юмористической направленности истории» и даже называет Ибн-Шаббтая «одним из первых пародистов». Раймонд Шейндлин соглашается с тем, что новелла представляет собой «первый развернутый» пример «еврейской пародии». Эзра Флайшер пишет, что Ибн-Шаббтай не нападал на женщин, но хотел только «развлечься за их счет». Талия Фишман даже считает, что новелла была написана в качестве пуримской шутки, добавляя, что ее особенности и отличительные черты «могут быть рассмотрены как отражение уравнивающего или даже выворачивающего наизнанку духа карнавала». Подобные оценки новеллы как не более чем пуримской шутки стали чрезвычайно распространенными. На первый взгляд подобная интерпретация подтверждается авторскими словами о вымышленном характере текста. «Карнавальное» понимание текста сквозит даже в тщательном и убедительном исследовании Матти Гусса, описывающем новеллу как повествовательную и идеологическую инверсию, оставляющую возможность лишь для двусмысленных выводов. Впечатляет и то удивление, которое выражают Ширманн и Пагис, сталкиваясь с регулярными попытками средневековых писателей и читателей воспринимать эту «очевидную» пародию серьезно: в качестве предмета размышлений и споров. Но неоднократно отмечалось в последние три десятилетия, что средневековые авторы были часто лучшими читателями, нежели приверженцы «филологической» традиции девятнадцатого столетия. Поэтому, следуя интуиции читателей и критиков того времени, я хотел бы рассмотреть эту новеллу, не ограничивая себя заранее крайне узкими рамками развлекательного жанра. Разумеется, в ней изобилуют комические и сатирические элементы, но, как показывают комедии Шекспира, комическое — не всегда и не обязательно означает «несерьезное».

###### \*

Среди многих исследований, занимавшихся поисками источников новеллы вне еврейской традиции, одна из гипотез тесно связана с этим анализом. В качестве возможного источника Матти Гусс указывает на катарское неприятие брака и отрицание сексуальности. Практически одновременно с ним Дэвид Байл отмечает, и также *in passim,*  что растущий интерес католиков к теме брака был прямым результатом полемики с катарами. Отметив, что именно в тот период Южная Франция, Испания и Италия были охвачены катарской «дуалистической ересью», он пишет:

«Будучи средневековыми наследниками гностиков и манихеев, катары решительно отвергали брак и деторождение… В противоположность желанию катаров уравнять священников и мирян в рамках единой доктрины безбрачия, церковь проводила четкую разделительную линию между целибатом для духовенства и браком для мирян. Раввины, вне всякого сомнения видевшие себя параллелью христианского духовенства, должны были ощущать потребность защитить свой собственный институт брака от идеала священнического целибата».

Разумеется, достаточно много возражений может быть высказано в отношении описания ситуации Байлом, ее географического аспекта, терминологии и предполагаемой самоидентификации раввинов с христианским духовенством. Тем не менее, приняв это утверждение в качестве рабочей гипотезы (которая будет переформулирована позже в более точных терминах) и максимально его расширив, я попытаюсь показать, что репрезентативная структура новеллы в основном совпадает с тем, как катары старались представить себя сами, а также с тем образом, который сложился в результате их описания оппонентами-католиками.

Впрочем, стоит начать с обсуждения некоторых исторических и географических деталей. Это необходимо и для демонстрации правомерности последующего сравнения, и для прояснения картины того контекста, в котором появилась эта новелла. Первые трудности, возникающие при попытке сравнить тексты Ибн-Шаббтая с дискурсами, окружавшими катарскую проблему, культурно-географического свойства: сравнение новеллы еврейского поэта из Испании и идей французских еретиков-дуалистов может показаться натянутым.

На это возражение, однако, ответить проще всего. Для прояснения картины следует подчеркнуть два момента. Во-первых, необходимо сказать несколько слов о тесных культурных и географических связях между Югом Франции и христианским миром Иберийского полуострова и, во-вторых — о социальном положении евреев в Лангедоке. К сожалению, начать придется с общеизвестных банальностей. В описываемое время ни Франция, ни Испания в современном понимании не существовали в своих современных культурных границах, оба государства возникли лишь после (а частично — в результате) Альбигойских войн. Не менее важно и то, что провансальский и средневековый французский *(Frances de Fransa,*  как называют язык крестоносцев и автор «Песни альбигойского похода», и анонимный продолжатель его труда) были не двумя диалектами, а двумя разными языками. Ни один из них — по крайней мере, на слух — не был понятен для носителя другого. Кроме того, правовая система, действовавшая в северной части Франции, сущностно отличалась от права Юга, в котором были достаточно заметны его римские основы. Другими словами, дальнейшее сравнение проводится не между Францией и Испанией, а между двумя культурными областями, не оформленными четкими границами и лежавшими по обе стороны от Пиренеев. И соответственно для легитимности подобного сравнения должно быть продемонстрировано наличие политических и культурных связей между этими двумя районами, а также высокая степень культурной прозрачности Пиренеев.

Действительно, политические и культурные связи между Лангедоком и Лорагэ, с одной стороны, и Каталонией и Арагоном — с другой, были весьма тесными. Пиренейские пастухи пасли свои стада и в Каталонии, и в Лангедоке, свободно передвигались между этими землями, и их представления о границах между ними были достаточно смутными. То же самое верно и в отношении землевладельцев Арагона и Южной Франции. В начале тринадцатого века правители Южной Франции были связаны с Арагоном в ничуть не меньшей степени, нежели с графами Тулузскими, не говоря уже о северофранцузских властях. Во второй половине двенадцатого века графы Барселонские Раймонд Беренгар IV и Алонсо II постоянно пытались распространить свою власть к северу от Пиреней. Более того, виконты Безье, Каркассона и Раза были вассалами графов Барселонских и соответственно короля Арагона. И уже в начале войны король Арагона Петр II был сюзереном Раймона-Роже Тренкавеля, чьи земли подверглись нападению и разграблению крестоносцами раньше других, и Раймона-Роже из Фуа. Кроме того, архиепископом Нарбоннским, бывшим одним из самых могущественных местных властителей, был Беренгар, сын графа Барселонского. Он оставался архиепископом Нарбоннским во время всего периода, предшествовавшего крестовым походам, с 1190 по 1212 год, пока «не был отстранен и заменен папским легатом Арнальдом Амальриком». С другой стороны, Роджер Коммингский, виконт Кузеранский, владел землями в Каталонии, которые сообщались с его землями на Юге Франции через перевал Салу. Наконец, Раймонд IV Тулузский был женат на Элеаноре, сестре Петра II, короля Арагона.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что у королей Арагона были свои интересы в Лангедоке и Лорагэ, так же как в Монпеллье и Провансе. Более того, во время альбигойских крестовых походов Петр II Арагонский попытался вмешаться в конфликт на стороне Раймонда IV, графа Тулузского. На первом этапе казалось, что сделать это ему было тем легче, что он сыграл решающую роль в знаменитой победе над объединенными силами Альмохадов при Лас-Навас-де-Толоса в июле 1212 года. Его первая попытка ограничилась дипломатическим вмешательством и даже частично увенчалась успехом: под его давлением Иннокентий III восстановил в правах наследника графа Тулузского и некоторых других местных аристократов. Вскоре, однако, ситуация изменилась. Дипломатические усилия потерпели крах, Иннокентий передумал, и события приняли другой оборот. После серии дипломатических неудач Петр II «принял под свою защиту» и «принял вассальную клятву от всех еретиков и отлученных — графов Тулузского, Коммингского и Фуа, Гастона Беарнского и всех рыцарей Тулузы и Каркассона, бежавших в Тулузу». Так, все еще в ореоле победы при Лас-Навасе, король Арагона поспешил стать сюзереном и соответственно защитником всех земель, занятых крестоносцами или находящихся под угрозой их нападения. Через некоторое время он перешел Пиренеи, чтобы соединиться с армией Лангедока. Однако в сентябре 1213 года превосходящие силы союзников, возглавляемые королем Арагонским, были разбиты крестоносцами Симона де Монфора в битве при Мюре. Сам король погиб в битве, а Раймонд IV бежал. Это поражение стало ключевым моментом войны, после него ситуация стала необратимой, и судьба Лангедока и Лорагэ — практически неотвратимой.

Изучая отдельные группы населения — в нашем случае это евреи и катары, — можно обнаружить аналогичную, высокую степень «кросс-пиренейской» интеграции. В этом смысле о катарах известно гораздо меньше, но некоторые факты достойны упоминания. Обе епархии Каркассона и Тулузы, определенные на катарском Совете в Сан-Феликсе, располагались по обе стороны Пиренеев. Каркассонская епархия включала значительную часть Каталонии, в том числе Барселону, Герону и Элне, тогда как Тулузская простиралась до самой Хуэски и Лерриды. Значимо и то, что глава Каркассонской церкви, представлявшей ее на Совете, носил имя Бернар Каталонский. То же верно и в отношении евреев: тесные связи между общинами Южной Франции и Каталонии хорошо известны. Уильям Джордан указывает, что «евреи Южной Франции традиционно поддерживали культурные связи с общинами Испании, особенно Каталонии, на юге и западе и с общинами Италии на востоке». Также имеет значение и то, что все три прямых литературных ответа на новеллу Ибн-Шаббтая, появившиеся в тринадцатом веке, были написаны в Южной Франции, а не на Иберийском полуострове.

Следующий вопрос также касается отношений между текстом и породившим его контекстом, хотя он и связан с несколько иным аспектом той же проблемы. Историк культуры должен спросить, была ли степень интеграции евреев Южной Франции в окружающем их обществе достаточной для того, чтобы текст еврейского автора мог иметь в качестве идейного основания христианскую теологическую полемику? Ответ на этот вопрос тоже положителен. Во-первых, следует отметить большое количество евреев, живших на Юге. Как и в других местах, значительная часть еврейского населения «Франции» была сосредоточена в городах — и в основном в городах и портах средиземноморского побережья. Более того, в данном случае процент еврейского населения был еще выше обычного: население городов на границе Лангедока на 10, 15 и даже 30 процентов состояло из евреев. И степень интеграции евреев здесь была значительно выше, чем в других районах. В отличие от социальной стратификации на Севере, на Юге количество профессий, которыми занимались евреи, и типов социальных отношений с окружающим христианским миром, в которые они были вовлечены, было намного выше. Джордан пишет:

«Здесь были и настоящие еврейские земледельцы, и владельцы недвижимости. Евреи выступали посредниками при купле-продаже зерна и скота. Они занимались торговлей различными товарами, в том числе мясом и вином… Среди них можно было найти врачей, портных, скорняков и торговцев кожей, переплетчиков и иллюстраторов, а также каменщиков, торговцев старой одеждой и т. п. Во всех этих районах они обслуживали нужды как собственные, так и христиан».

Все это резко отличает их от еврейского населения Северной Франции и рейнских земель, где евреи в основном занимались кредитованием и ростовщичеством и были ненавидимы окружающим населением. Кроме того, евреи Юга Франции обладали большими правами в отношении владения и передачи собственности, чем в большинстве стран Европы. Соответственно и собирательный образ евреев на общем фоне выглядел принципиально иначе. Знаменитый еврейский путешественник Беньямин из Туделы описывает атмосферу процветания, спокойствия и изысканности, царившую среди евреев Южной Франции, а также атмосферу толерантности, окружавшую их. Наконец, следует сказать, что в Лангедоке и Лорагэ того времени даже сексуальные отношения между евреями и христианами не были немыслимыми.

Луис И. Ньюман был первым ученым, отметившим уникальность положения евреев Южной Франции. Он был одним из тех, кто подчеркивал связь между процветанием евреев и катарами. Ньюман указывал, что в тех городах, где катарское присутствие было наиболее заметно, существовали большие еврейские общины. Более того, по его мнению, контакты еврейских должностных лиц и торговцев с местным населением могли сыграть решающую роль в ослаблении власти католической церкви на Юге Франции. Но если эта гипотеза и была опровергнута последующими исследованиями, то остальные его выводы кажутся верными. Дж. О'Брайен пишет: «Расцвет катарской ереси в Южной Франции сопровождался процветанием еврейской общины… Например, евреи Лангедока владели землей *franc alleu,*  собирали налоги и даже служили бейлифами… Нигде в Западной Европе (за исключением Испании) меньшинства не обладали большей свободой». Чуть позже он говорит о «получении официальных постов и концентрации крупных земельных владений в руках евреев Лангедока». Кроме того, похоже, что еврейские управляющие играли значительную роль на Юге Франции. Известно, что евреи служили управляющими у графов Тулузских и виконтов Безье. Это, в свою очередь, вызвало ответную реакцию. В том же письме из 13 тысяч слов, ставшем роковым для Южной Франции, Иннокентий III, наряду с другими обвинениями, обвиняет графа Тулузского в «назначении евреев на официальные должности». В соответствии с этим Монтелимарский собор потребовал от Раймонда VI немедленно отстранить евреев ото всех постов. Конвенция Памье 1212 года запрещала назначение евреев провостами, бейлифами и юридическими представителями. Более того, Парижский договор, подписанный по окончании Альбигойских войн, включал обязательство Раймона VII отстранить от службы всех евреев. Это упоминание «еврейского вопроса» среди пяти основных обязательств, перечисленных в договоре, свидетельствует о его важности для того времени. Остальными обязательствами были: клятва верности графа Тулузского церкви и королю Франции, права инквизиции и конфискация имущества отлученных от церкви.

Рассуждая в контексте новеллы Ибн-Шаббтая об особом социальном и экзистенциальном положении евреев Южной Франции, следует иметь в виду, что такое положение вещей, немыслимое во Франции или Священной Римской империи, было обычным в мусульманских государствах Иберийского полуострова и достаточно частым в христианских. С этой точки зрения Юг Франции был ближе к христианским государствам полуострова, нежели к «французской Франции», что частично может быть объяснено его географической близостью к мусульманскому миру. Во всех средиземноморских странах степень взаимного культурного обмена была весьма значительной, хотя ученые и чаще бывают склонны допускать подобный обмен по направлению от еврейской к христианской цивилизации. В этом смысле самым известным фактом является вклад еврейских переводчиков в формирование западной схоластики. Впечатляет также и то, что, хотя некоторые стихи Ибн-Габироля были включены в еврейский литургический канон, полный текст его единственного философского трактата сохранился не в ивритской, а в латинской версии. Можно привести и множество других примеров. В частности, учеными разных поколений было много написано о влиянии каббалы (особенно книги «Зоар») на идеи Пико делла Мирандолы.

Последний исторический вопрос, имеющий прямое значение для дальнейшего анализа, следующий: могло ли теоретически существовать взаимное сочувствие между катарами и евреями? Хотя прямых указаний на подобное сочувствие не найдено, оно кажется достаточно вероятным. Роджер II из Безье, возможно сам являвшийся катаром, лично покровительствовал евреям. Во время его правления на должность управляющего «регулярно назначались евреи». Точно так же и Раймона V Беньямин из Туделы описывает как правителя проеврейской ориентации. Евреи, в свою очередь, хранили верность правящим домам Южной Франции. Во времена поколения, предшествовавшего войне, когда виконт Безье был убит во время народного восстания, евреи оставались единственной группой населения, сохранившей верность правящему дому. Во время Альбигойских войн этот неофициальный договор имел, как кажется, важные последствия: когда Безье был осажден крестоносцами, по решению местных властей евреи были эвакуированы в замок Каркассон. Джордан объясняет решение молодого виконта тем, что «его ушей, несомненно, достигли слухи о том, что в призывах крестоносцев слышна и ненависть к евреям, вольно живущим на Юге». Впрочем, память о предыдущих крестовых походах и так была еще слишком жива в городе, ждущем неизбежного нападения. С другой стороны, массовая резня, жертвами которой стали катары, напомнила о резне евреев в Европе и Иерусалиме во время Первого крестового похода. В результате легко понятная ненависть евреев к крестоносцам могла получить выражение в сочувствии к их жертвам. Еврейским общинам легко было разделить ненависть катаров к Риму и его карательному аппарату. Резня в Безье, массовая казнь после падения Монсегюра, а также другие менее известные эпизоды подобного рода могут добавить лишнюю деталь к общей картине. Наконец, антиеврейская риторика крестоносцев могла способствовать подобной самоидентификации. Время от времени «История Альбигойского крестового похода» и другие тексты используют выражения вроде «синагога сатаны», имея в виду катаров. Если подобная лексика использовалась систематически, то этот факт вряд ли мог уменьшить страхи еврейского населения. Более того, важно и то, что папа Иннокентий III, стоявший за карательным походом на Юг Франции, последовательно занимался формулированием антиеврейских законов и проводил антиеврейскую политику. Последняя имела своей целью создать атмосферу изоляции и поражения в правах (так же как, впрочем, и в определенном смысле защитить евреев, что хорошо видно из «Constitutio pro Judeis» Иннокентия) и достигла пика на Четвертом Латеранском соборе, потребовавшем от евреев носить на одежде специальные опознавательные знаки.

Тем не менее основное различие, могущее показаться непреодолимым, оставалось — в теологических вопросах. Хорошо известно, что катары крайне отрицательно относились к Ветхому Завету и обычно изображали Моисея своего рода злым колдуном. Впрочем, несмотря на распространенное мнение, подобная вера в «манихейство» катаров слишком упрощает положение вещей и потому неточна. Они действительно верили в то, что Ветхий Завет был написан дьяволом, но делали исключение для Псалмов, Книг Иова, Исайи, Иезекииля, Иеремии, Даниэля, Двенадцати Пророков, а также для псевдоэпиграфических книг Соломона и Иисуса бен-Сиры. Более того, они верили, что часть этих книг была написана на небесах. Другая катарская школа, известная как школа Иоанна из Луджио, была даже готова включить в свой канон весь Ветхий Завет, но при условии его аллегорической интерпретации как описывающего «иной», духовный мир. В то же время между иудаизмом и мировоззрением катаров существовало много точек соприкосновения и сходства с богословской точки зрения, которые в данном политическом контексте могли оказаться более значимыми, чем очевидные различия.

Ненависть к крестоносцам была не единственным, что их объединяло. Подчеркнутый минимализм катарского культа, так же как их неутомимое иконоборчество могли задеть достаточно чувствительные струны в еврейской душе. Петр из Ле-Во-де-Сернэ пишет, что катары «называли образы в церкви идолопоклонством, а колокола считали трубами дьявола», и, хотя его предубеждение против катар очевидно, другие источники подтверждают это. К списку следует добавить и отрицание католических обрядов: катары отрицали крест, крещение детей и причастие. Более того, источники утверждают, что они систематически ломали кресты. Действительно, крест являлся, с точки зрения катаров, символом земного воплощения и страданий Христа — иначе говоря, наиболее опасных и ошибочных заблуждений. Сама идея того, что Бог мог стать человеком, была для них неприемлема, поскольку она предполагала наличие внутренней связи между царством Истины и Вечности и материальным миром зла и страданий. И соответственно кресты, как ультимативное выражение этой связи, были особенно ненавистны; их уничтожение часто упоминается как главный поступок, символизирующий утверждение катарского символа веры. Наконец, говоря о распространенных убеждениях катаров, следует сказать, что существует несколько свидетельств об их вере в то, что природа Иисуса не была божественна или была таковой в малой степени. Подобное преуменьшение роли Христа могло казаться евреям того времени более строгим вариантом монотеизма — хотя, в отличие от предыдущих точек соприкосновения, это не более чем предположение. Суммируя сказанное: при ближайшем рассмотрении историк культуры обнаруживает не только высокую степень интеграции евреев Юга в окружающий их христианский мир, но и вероятность их частичной самоидентификации с катарами.

###### \*

Теперь, закончив подготовительную работу, остается показать, каким образом весь комплекс культурных, религиозных и политических взаимоотношений получил выражение в литературном тексте. Однако до того, как будет проведено подобное аналитическое сравнение новеллы Ибн-Шаббтая с более широким дискурсивным полем, мне хотелось бы сделать еще одно предварительное замечание. Катарская ересь представляла собой первый значительный вызов, брошенный западной церкви и католической доктрине со времен исчезновения ариан в начале седьмого века. Поэтому неудивительно, что многие нонконформистские движения объявляют себя «наследниками катаров». Долгое время история катаров оставалась излюбленной темой многих современных фантазий — и не только тех, кто продолжает поиски Грааля, предположительно спрятанного катарами незадолго до разграбления и резни в Монсегюре. Менее безумный и более распространенный подход описывает катаров как наследников древней духовной дуалистической традиции, пришедшей без малейших изменений (несмотря на разницу во времени, месте и культурном окружении) из манихейства через павликиан, богомилов и итальянских дуалистов в Лангедок и Лорагэ. К сожалению, и это не более чем фантазия, обнаруживающая каждой деталью свой современный, или, по словам Марка Пега, «викторианско-романтический», характер. Многочисленные исторические исследования показали, что появление катаров в гораздо большей степени связано с местными потребностями и недовольствами, чем с некой прозелитской деятельностью с Востока, а также то, что влияние богомилов на катаров было ограниченным. Более того, рядовые участники катарского движения вряд ли имели представление о его восточных корнях. Ко времени Папы Нихеты, когда была официально учреждена катарская церковь, весь этот район был исключительно нестабилен в доктринальном смысле. Сам Бернар Клервоский проповедовал здесь против еретиков, но, судя по всему, без особого успеха. Кроме того, еретики-дуалисты Лангедока, в отличие от дуалистов Северной Италии, вряд ли называли себя катарами. Самоназванием, наиболее часто встречающимся среди них, было *bons omes*  (добрые мужи) и *bonas femnas*  (добрые жены); термин «друзья Бога», *amici Dei,*  применялся для обозначения духовной элиты — в отличие от простых верующих, *crezens.*  Католические же хронисты называют всех «еретиков» альбигойцами.

Идеи *bons omes*  и *bonas femnas*  — в том виде, в котором они были сохранены в полемических текстах того периода и записях инквизиции, — часто расплывчаты и противоречивы. Как уже говорилось, эти идеи имели больше отношения к местным политическим, экономическим, религиозным и культурным проблемам, нежели к сложным теологическим построениям итальянских дуалистов, не говоря уже о богомилах, павликианах или манихеях. В движении участвовали представители обоих полов и всех слоев общества. Соответственно его теологическое выражение было достаточно смутным, хаотичным и аморфным. А это, в свою очередь, означает, что еврейский поэт с другой стороны Пиренеев, несмотря на все географические и культурные связи, едва ли был в курсе всех деталей катарской теологии. Гораздо более вероятно, что его понимание их взглядов, как это часто бывает, было основано на смеси наиболее распространенных идей приверженцев катарского движения, а также их оппонентов-католиков, которые, в свою очередь, были не самыми объективными наблюдателями. Из этого же можно заключить, что, будучи основанным в основном на слухах, еврейское эхо катарской полемики могло воспроизвести ее весьма приблизительно — что и произошло на самом деле, как будет показано ниже. Поэтому и меня интересует здесь именно эта «приблизительная» картина дуалистических идей на Юге Франции, а не исторические корни катарской теологии во всей ее сложности. Говоря чуть более формально и принимая во внимание цель анализа, меня интересует «катарский дискурс» данного периода, а не теологические детали идей катаров. И следовательно, дискурсивный анализ может поспособствовать достижению этой цели в значительно большей степени, нежели философская герменевтика. Для подобного анализа новеллы Ибн-Шаббтая будет использован несколько модифицированный структуральный метод: выходя за рамки временной и нарративной последовательности, я хотел бы проанализировать основные смысловые элементы новеллы в их связи с катарским дискурсом и полемикой вокруг катарского вопроса. Но, в отличие от подхода Леви-Строса, анализируемые здесь элементы не являются некими неделимыми «мифемами». Скорее это устойчивые смысловые сочетания со своими специфическими особенностями и конфигурациями.

###### \*

*Совершенные (Perfecti), или Друзья Бога (Amici Dei).*  Как было сказано выше, следуя клятве, данной умирающему Тахкемони, главный герой новеллы Зерах вместе со своими друзьями находит уединенное место природного изобилия, далекое от брака и социальных треволнений; примечательно, что оно расположено в Долине Благой Вести. Там они основывают союз, посвященный размышлениям и чтению. Более того, именно этот идеал уединенной духовной жизни и общения с Богом без посредничества официальных религиозных представителей они и будут пытаться проповедовать во время своей плачевно закончившейся «миссионерской» деятельности. Сходство с катарами очевидно уже здесь, хотя взятое в отдельности от других смысловых компонент, оно может показаться незначительным. Концепция духовной элиты — «совершенных», *Amici Dei,*  людей, пребывающих в духовной чистоте и истинном знании, — играет важнейшую роль в идеологии катаров, как и в тексте Ибн-Шаббтая. *Perfecti*  практиковали аскетизм и отказ от мирских желаний, в том числе сексуальное воздержание, и носили простое черное одеяние. Хотя эти люди и могут рассматриваться как своего рода псевдомонахи, они жили не в монастырях, а в миру, часто в составе неких расплывчато определенных общин. В то же время, в отличие от священников и монахов, они не составляли единого целого с окружающим обществом; более того, они часто определяли себя с помощью однозначного противопоставления окружающим. Все это достаточно похоже на героев Ибн-Шаббтая, но есть и еще одно, более тонкое, сходство. В отличие от католических священников (а также раввинов), *Perfecti*  могли осуществлять свои духовные обязанности по отношению к верующим только до тех пор, пока они вели жизнь в строгом соответствии с провозглашенными принципами веры. В случае, если будет доказана греховность или лицемерие одного из *Perfecti,*  все его действия в отношении других становились недействительными.

Здесь будет полезно сделать небольшое историческое отступление. Согласно Ансельму Александрийскому, инквизитору второй половины тринадцатого века, первоначально катарские идеи развивались под болгарским влиянием. Когда количество верующих возросло, были введены титулы катарских епископов Латинского и Французского. Формальное объединение еретиков Ломбардии, Лангедока и Лорагэ было завершено представителем радикальной константинопольской дуалистской школы по имени Папа Нихета. Он учредил епархии Тулузы, Каркассона и Ажа, в дополнение к епископствам Альби и Франции. Вслед за успехом Нихеты на Западе конкурирующая группа богомилов менее радикального толка направила своего человека по имени Петракий. Последний заявил, что Нихета был рукоположен Симоном, епископом Другунтии, которого «обнаружили в одной комнате с женщиной». Для катаров это автоматически означало, что вся проделанная Нихетой работа, включая их собственное рукоположение, была недействительной. В результате спора о достоверности этого слуха итальянские катары разделились на шесть враждующих групп. Точно так же и у Ибн-Шаббтая: «искушение» Зераха и его измена общему делу положили конец духовной утопии, сделав недействительными результаты его некогда успешной миссионерской деятельности, и окончились королевским смертным приговором. Значимая деталь: немедленно после окончательного знака его падения — заключения брачного договора — «все воскликнули: «Увы нашему господину! Увы славе! Теперь его величие пропадет вотще, конец его грядет, а планы останутся невыполненными. Где теперь его чудеса и проповеди?.. Тот ли это человек, заставлявший трепетать мужчин и дрожать женщин? В этот день все его планы пошли прахом, а сам он отделился от своих людей!».

Еще одно сходство не менее значимо. Проведя некоторое время в идиллической общине, Зерах решает, что обязан вернуться в мир, для того чтобы пропагандировать духовный образ жизни. «Один месяц в году» он ездит с проповедями по городам и весям, обращая людей в свою веру. Розен пишет: «В первое десятилетие века несколько делегаций бродячих монахов… были посланы в Южную Францию проповедовать катарам. Бродячий «орден» Зераха, похоже, был скроен по модели этих бродячих проповедников. В то же время, проповедуя свое аскетическое учение как духовенству, так и мирянам, он больше походил на самих катаров».

Но и тут сходство гораздо глубже, нежели простая универсальность проповеди. Как кажется, для катаров идея бродячего проповедничества была не менее важна, чем концепция сообщества верующих. Подобно хиппи моей юности, *Perfecti,*  когда не жили в своих общинах, разъезжали с места на место, обычно парами. Предпочитая ездить парами, они полагали, что следуют словам Христа о том, что он появляется всюду, где во имя него собираются двое или трое. Очевидно, что помимо прагматического аспекта прозелитизма жизнь «на дороге» — относительно свободная от социальных связей — имела для них ярко выраженную символическую ценность, являясь символическим воплощением свободы от власти церкви и общества. Последние же, в свою очередь, в восприятии катар были тесно связаны с материальным и социальной несвободой. Впрочем, на этом следует остановиться подробнее.

###### \*

*Материя, Зло и Мирское.*  Герои Ибн-Шаббтая отрицают не только брак. Их идеальная община основана на полном отказе от социальной жизни, которая, с их точки зрения, сводится к стремлению к наживе, самоутверждению и деторождению. Более того, новелла Ибн-Шаббтая открывается рассказом о вселенской победе Зла и Невежества над Мудростью, в результате которой мир целиком оказывается в их власти. Именно эта победа и заставляет Тахкемони просить сына отказаться от брака и участия в социальной жизни со всей ее корыстью и лицемерием. В этом смысле показательно и то, что «судьба», правящая миром в новелле, не имеет ничего общего с мудрым и милостивым Провидением. У Ибн-Шаббтая, именно судьба (мы бы сказали «рок») облегчает победу Невежества над Мудростью. Та же тема «судьбы» вновь выходит на передний план в момент «роковых» перемен в жизни главного героя, а сам Зерах приходит к выводу, что он — игрушка в ее руках. Картина всевластия зла может быть дополнена поздним текстом Ибн-Шаббтая с характерным для его мысли названием «Война Мудрости и Богатства». Для него между этими понятиями существует четкая дихотомия, пусть даже частично скрытая и сглаженная последующим риторическим примирением.

Трудно не заметить очевидного сходства. Вероятно, самое известное о взглядах катар — это их дуализм. Существует Бог, и существует Дьявол, и материальный мир создан последним. С теологической точки зрения это ведет к отрицанию материального мира, поскольку материя является злом и ассоциируется с Дьяволом. С практической точки зрения — к радикальному отрицанию мира повседневных забот с его ценностями и стремлениями. Согласно наиболее радикальной версии этой дуалистской схемы — которая, видимо, и была распространена среди катаров Южной Франции — оба начала существовали всегда, и каждое из них творит свой мир. Человек рождается в мире, созданном злом. Справедливости ради следует отметить, что существует и более умеренная версия отношения к материальному миру, в большей степени созвучная еврейскому тексту. Тем не менее развитие катарского движения происходило под знаком растущего влияния тех, кто верил в абсолютный дуализм и существование двух отдельных онтологических начал; дихотомное же представление о материальном и духовном мирах было характерно для обеих версий катарской идеологии. Один из основополагающих текстов катаров «Книга двух начал» объясняет, что материальный мир видим, тщетен, бессмыслен, преходящ и порочен, тогда как духовный — невидим, вечен, постоянен, самодостаточен и лишен греха. Отличается даже язык, которым описываются эти два мира. «Книга двух начал» пишет: «Следует четко понимать, что универсальные символы, соотносящиеся с тому, что погружено во зло, тщетно и преходяще, не той же природы, что… определяющие доброе, чистое, глубоко желанное и существующее вечно». В «Тайной вечере» (известной также как «Книга Св. Иоанна») — одной из двух книг, которые катары унаследовали от богомилов, — Христос рассказывает Иоанну, что небесные души вселились в «тела из глины» во время падения, были пойманы, предались «плотским наслаждениям» и были обречены на смерть. Позже Петер Отье суммирует это так: «Души принадлежат Богу; тела — Дьяволу».

Но материальный мир не только создан Дьяволом, но и находится у него на службе. В более конкретных терминах это означает, что мир крайне активен: он охотится, ставит ловушки, совращает и мучает павшие души. Соответственно и тело было не только сделано Дьяволом, но и предназначено быть его орудием. Петер Отье объясняет, что Дьявол «сотворил для духа и души такую одежду, из которой им было бы не вырваться и в которой дух забыл бы обо всех радостях, имеющихся на Небе». Эта концепция получила выражение в центральном катарском ритуале, *consolamentum,*  описанном многими католическими авторами и оставившем след в многочисленных документах инквизиции; во время этого ритуала верующих призывали ненавидеть мир плоти и все, что связано с этим миром. Подобная онтология принципиально меняет и концепцию истории. Для автора «Книги двух начал» Страшный суд не является главным событием предопределенной истории мира, когда мужчины и женщины будут судимы по делам их, но событием, не только природа которого принципиально внеисторична, но и отрицающим все христианское понимание истории. Это момент, когда немногие пленные души, томящиеся в этом мире, будут освобождены, а сам материальный мир разрушен.

Последовательный отказ и отрицание катарами брака как ловушки Сатаны является еще одним фактом, из числа широко известных. Но важно и то, что брак рассматривается ими не просто как зло, но как совращение и обман духа. Все, что привязывает человека к материальному миру, видится разрушительным, ложным и очевидно порочным — в особенности богатство, брачные узы, беременность и деторождение. Эта тема появляется и у богомилов; автор первого подробного описания дуалистической ереси в Болгарии Космас говорит, что, согласно их учению, Дьявол Мамон, безраздельно правящий этим миром, «велит мужчинам брать жен, есть мясо и пить вино». Таким образом, стремящиеся вступить в брак являются «слугами Мамона», а их дети — его детьми. Иногда даже высказывается мнение, что христианская концепция брака как таинства развилась в качестве реакции на радикальное отрицание катарами предполагаемой ценности брака, не говоря уже о его сакраментальной природе. Но катарское отрицание касалось также и богатства, поглощенности мирским, стремления к власти — всего того, что, с их точки зрения, характеризовало церковь в то время. Именно поэтому столь важно, что матримониальные узы и личное благосостояние было тем, что герои Ибн-Шаббтая отрицают в первую очередь. В обоих случаях бросается в глаза четкое деление на духовную элиту и большинство, поглощенное мирской жизнью и корыстными интересами и ставшее рабами материального. Но если катары отрицали возможность спасения для большинства людей, то текст Ибн-Шаббтая (вне всякого сомнения, будучи значительно менее радикальным) отрицает лишь возможность наличия у большинства каких бы то ни было духовных добродетелей, не касаясь, однако, темы мира грядущего. Тем не менее в обоих случаях обозначена дихотомная картина мира, делящегося на обладающих истинным знанием и ведущих мирскую жизнь, — позиция, радикально отличающаяся и от иудаизма, и от христианства.

Катарский образ мысли — и, в частности, видение материального как ловушки и мучителя духа — наиболее ощутимо в описании Ибн-Шаббтаем того, как мир воздействует на отдельную душу. Еще до начала истории Зераха новелла описывает гибель справедливых и мудрых от рук порочных и невежественных; в живых остается лишь Тахкемони, отец Зераха. Более того, в отрицании брака Ибн-Шаббтаем есть нечто большее, нежели простая неприязнь к женщинам и общественной жизни: для него, как и для катаров, брак представляет собой активный элемент в процессе поимки души, а не просто тяжелое бремя, висящее на ней. Отринутый Ибн-Шаббтаем мир — не просто материален и жесток, но коварен и изобретателен. Как было показано, социальное (являющееся, разумеется, интегральной частью материального мира) стремится совратить и завладеть главным героем и затем довести его до королевского суда. Местные женщины, руководимые Козби и ее мужем, устраивают заговор против Зераха. Его искушают видением эротических отношений, основанных на равенстве, взаимопонимании, взаимном уважении и любви; его обманом склоняют к браку и заманивают в ловушку. В первую брачную ночь его предполагаемая невеста оказывается подмененной злобной и «уродливой и черной» Рицпой. Здесь, как и в катарском дискурсе, материальный мир предпочитает действовать совращением и обманом. Новообретенная жена Зераха — снедаемая жаждой денег и собственности — посредством прямых угроз и сексуального шантажа пытается заставить его действовать против своей совести и даже подталкивает к преступлению. В этот момент пелена самообмана спадает с его глаз. Его волосы седеют, и, как сказали бы экзистенциалисты, приблизившись к более аутентичному пониманию своего подлинного положения в мире, Зерах «разорвал на себе одежды, посыпал голову пеплом и закричал: "Заговор! Обман! Сплошная ложь!"», — но это понимание приходит слишком поздно. Он добавляет, что, вступив в брак, он «отдал свою душу во власть ее врагов и разрушителей», и подобное определение семейных уз как врагов души также стоит отметить.

Зерах решает развестись, однако по условиям контракта, подписанным им в любовном запале, самообмане и слепом доверии, развод практически невозможен. Теперь он жалуется, что еврейские мужья (чьи финансовые обязательства в случае развода оговариваются в подробном брачном контракте) «подобны каторжникам в кандалах, которые могут быть выкуплены лишь серебром». Тем не менее дружба помогает обойти ловушку юридических обязательств. Друзья и последователи Зераха собирают деньги, чтобы выкупить его: «каждый друг дал по золотому кольцу или другому украшению, по своим средствам». Теперь, когда заговор, казалось, должен был бы рухнуть, общество вмешивается вновь, и постепенно увеличивающаяся толпа угрожает линчевать Зераха. Его друзьям удается успокоить толпу обещанием обратиться к законным властям — в данном случае к королю Аврааму, ибо «он — тот, кто спасет невинного от преследователя, он — тот, кто поддержит падающего, поставлен он вершить в народе суд справедливый». В этой фразе заключено немало иронии, и вскоре тщетность веры в мирское правосудие становится очевидной. В последнем эпизоде внутреннего повествования Зерах признан виновным в соответствии с обвинениями жителей города и приговорен к смерти — хотя то, что он был обманут, достаточно очевидно. Таким образом, мирские власти оказываются соучастниками и сообщниками матримониального и социального, которые, в свою очередь, тесно связаны с ложью, жаждой наживы, преступлением и аморальностью.

###### \*

*В сторону женщины.*  Теперь настало время обратиться к описанию Ибн-Шаббтаем женщины, поскольку предшествующий анализ уже в достаточной степени подготовил понимание и этой темы. Впрочем, стоит еще раз ненадолго вернуться к предыдущим исследованиям. Комментируя новеллу, Ширманн утверждает, что Ибн-Шаббтай не имел в виду поощрять ненависть к женщине. Подчеркивая различие между автором и его героем, он говорит, что мизогения, исходящая из уст героя, весьма проблематична, поскольку Зераху не удается сохранить обет безбрачия. Иегудит Дишон пишет, что «Дар» был написан для того, чтобы «предостеречь мужчин и от распущенности, и от аскетизма и научить их находить золотую середину». Талия Фишман утверждает, что новеллу «вряд ли следует читать как женоненавистническое произведение», и указывает на то, что представление рассказа как художественного вымысла, а также декларируемые автором любовь к своей жене и детям «обесценивают женоненавистническое содержание поэмы». Однако, следуя той же логике, стоит отметить метафикциональный характер развязки, а также то, что и разрешение ситуации, и самооправдание, и награда поэта являются частью текста, вдохновленного Ангелом-женоненавистником.

Норман Рот был одним из тех, кто считал иначе. Критикуя утверждение Дэвидсона, что «Дар» «представляет собой одновременно предостережение женоненавистникам и протест против поспешного заключения брака», Рот указывает, что сатира направлена против *«любого*  брака», поскольку «брак героя вряд ли можно назвать "поспешным"». И соответственно он утверждает, что герой является *«alter ego*  самого Ибн-Шаббтая», — несколько рискованное заключение, принимая во внимание тот факт, что о «самом Ибн-Шаббтае» нам практически ничего не известно. Тем не менее при более близком рассмотрении становится видно, что позиции автора и Ангела в отношении внутреннего «мизогенистского» повествования подтверждают интерпретацию Рота. Примечательно, что в названии эпитет «ненавидящий женщин» добавлен к имени автора, поскольку никакого другого Иегуды, которому можно было бы его приписать, в тексте нет. Более того, как указывает Рот, в рукописи, с которой сверялся Хальберстамм, «Ибн-Шаббтай подписывается так: "Леви и Иегуда, враг женщин, сын Шаббтая Галеви, предостерегающий мужчин"». Иначе говоря, упомянутый здесь Иегуда — это и есть реальный автор, а не выдуманный рассказчик. Впрочем, это доказательство кажется мне достаточно спорным, поскольку эта подпись могла быть добавлена переписчиком; таким образом, она всего лишь подтверждает тот очевидный факт, что Ибн-Шаббтай воспринимался своими современниками как «ненавидящий женщин».

Как бы то ни было, первая часть повествования, предваряющая историю Тахкемони и Зераха, развивается в соответствии с подобным взглядом на вещи. Открывающая новеллу строфа звучит так: «Перед вами книга о мужчине, чья душа попала в ловушку женщины». Чуть ниже друзья просят Иегуду (а не Зераха, и это важно) рассказать, «как море семейной жизни поглотило тебя, накрыло Иегуду и поглотило…», подчеркивая противопоставление брака желанному, «духовному», образу жизни. В ответ Иегуда характеризует последующий рассказ как историю «своего горя и страданий» и как предостережение холостякам. В продолжение рассказа повествователь, описывая мужчин, из чьих земель бежал Тахкемони, поясняет, что «женщины обманули их сердца — а кто в силах ослабить узы, сплетенные женщиной?». В первом эпизоде внутреннего повествования Тахкемони, единственный из мудрых, спасшийся после победы Зла и Невежества, произносит длинную проповедь против брака. Это подразумевает, что, по крайней мере для него, брак однозначно идентифицируется с Невежеством и Злом и их победой. Окончание новеллы дополняет картину. В заключительном метафикциональном эпизоде новеллы Ибн-Шаббтай восклицает: «Я как и ты; женщины похитили достоинство Иегуды». Он продолжает: «Ах, Зерах, горе тебе, и горе мне // Восплачем, зарыдаем вместе // Злой рок, что преследует врага // и делает нас рабами в руках женщин». Наконец, в эпилоге, который был добавлен к тексту, когда тот уже имел широкое хождение, Ибн-Шаббтай берет назад свои слова, касающиеся выдуманного характера рассказанной истории и публично произнесенные перед воображаемым королем, и таким образом делает достаточно проблематичным и свое матримониальное алиби.

Теперь, когда стало ясно, что идеи Зераха не так уж значительно отличаются от предполагаемых идей самого автора, можно рассмотреть подробнее, в чем же заключалось женоненавистничество катар. Самые резкие мизогенистские высказывания приписываются братьям Отье, бродячим проповедникам начала четырнадцатого века, которые, вероятно, были последними явными выразителями катарской веры, идей и идеалов. Именно они говорили о «вещи столь порочной, как женщина». Петер Отье также цитировался в отчетах инквизиции в связи с его высказываниями о «женах и других привлекательных вещах видимого мира». Ему же приписывается описание катарских взглядов на радости и удовольствия этого мира как на ложь и искушение духа. Так, однако, было лишь в самом конце; в большинстве же случаев картина была более неоднозначной. Не женщина сама по себе являлась объектом неприязни, а лишь женщина в контексте сексуальных и матримониальных отношений, как нечто привязывающее душу мужчины к материальному миру или к миру социальных отношений. В результате, хотя, читая документы, связанные с катарами, периодически сталкиваешься с откровенно мизогенистскими высказываниями, следует также помнить, что в дуалистических ересях фактический статус женщины был относительно высок. Уже мессалиане верили в важную роль женщины, а богомилы позволяли женщинам отпускать грехи и женщинам, и мужчинам, что прямо противоречило указанию Павла. Кроме того, нет необходимости говорить, что женщины играли важную роль в жизни общества Южной Франции, и в жизни катаров в частности, внеся значительный вклад в распространение катарской веры и катарской модели поведения. Многие женщины были *Perfecti;*  на других держалось поддержание связей между катарами — они устраивали у себя встречи верующих и содержали постоялые дворы, предназначенные для них.

Текст Ибн-Шаббтаю характеризуется такой же амбивалентностью по отношению к женщине — особенно по контрасту с гораздо более однозначным монологом Тахкемони, действительно изобилующим традиционными мизогенистскими клише. Несомненно, что женщины, описанные им, активны, весьма умны, неожиданно инициативны и независимы, даже если они и могут оказаться чрезвычайно опасными в контексте материального и социального. Но самый впечатляющий портрет женщины, нарисованный Ибн-Шаббтаем, находится все же вне всего социального. Девушку, в которую влюбляется Зерах, зовут Аяла («газель») — в полном соответствии с традицией, характерной и для средневековой еврейской, и для арабской литературы. Она была прекрасна («зарей занималась, солнцем сияла»), но не физическая красота привлекла в ней Зераха. Вскоре после первой встречи он назовет ее «моя сестра», и это вполне отражает общую картину: весь любовный сюжет новеллы строится на «духовном союзе», как сказал бы поэт-романтик. Несомненно, Зерах описан как человек, поглощенный интеллектуальной деятельностью, искусством и поэзией (цитируя новеллу, «Зерах был знаменит в стихосложении; до него не было никого, как он»), — но и его возлюбленная Аяла описана точно такой же. Ее блестящий ум и поэтическая речь затмевают Зераха. Уже в самом начале их искрометного поэтического диалога она берет инициативу в свои руки и обращается к Зераху с удивительными любовными стихами — разумеется, импровизированными, — вызывающими в памяти слова Песни песней. Зерах отвечает, и начинается поэтическое состязание. В конце этого состязания Аяла задает поэтическую загадку исключительной сложности и красоты. Таким образом, используя феминистскую терминологию, можно было бы сказать, что женский идеал Зераха (и Ибн-Шаббтая) — это совсем не добровольное и безусловное подчинение «патриархальному социальному порядку», но прямая противоположность ему: абсолютно эгалитарные отношения, основанные на одинаковом владении культурным багажом и равной духовной свободой. В дополнение стоит отметить, что даже в этом диалоге — который в конечном счете оказывается искушением и ловушкой — Аяла не ставит себя в положение объекта желания, даже ради «совращения». В то же время она не пытается сделать объектом и Зераха, что резко контрастирует с постоянными попытками Рицпы превратить главного героя в «предмет собственности» и источник дохода.

Впрочем, есть еще одна дополнительная проблема, осложняющая картину. Говоря об Аяле, текст подчеркивает ее добровольно выбранную (а не вынужденную, и это важно) девственность («в чистоте оставаясь сама, заставляла сердца молодых биться громче, святых же с ней рядом тянуло к греху»). Из этого феминистская критика делала вывод, что «чистота» недвусмысленно указывает на ее описание в качестве объекта «мужского желания» и «мужских фантазий». Это и так, и не так. Данная двойственность принципиальна сама по себе. Для историка, более знакомого с христианским контекстом, подобное описание может звучать как безусловная похвала, однако в контексте иудаизма это не совсем так. В еврейском контексте девственность Аялы указывает на достаточно неопределенный статус, отношение к которому со стороны дискурса власти было негативным. Впрочем, это требует объяснений. Хотя в контексте раввинистического дискурса библейское «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» является одним из центральных императивов в отношении социального устройства и порядка, отношение еврейской философии к мужскому аскетизму было все же двойственным. Можно найти немало различных мистических и радикальных духовных систем, в рамках которых аскетизм одобряется и приветствуется. Но только не в случае женщин. В книге «Плотский Израиль: читая секс в талмудической культуре» Даниэль Боярин пишет: «Брак является положительно маркированным термином в раввинистической культуре», и соответственно «девственность маркирована отрицательно». Некоторые из текстов даже говорят о том, что женщина, имеющая возможность рожать, но предпочитающая оставаться девственницей, не будет допущена в Рай.

Даже в новелле Ибн-Шаббтая местные девушки в своем возмущении особенно подчеркивают свою вынужденную девственность как величайшее оскорбление, нанесенное им успехами миссионерской деятельности Зераха («все девственницы, не познанные мужчиной!»). Другими словами, выбор «девственности» был для женщины не только способом достичь относительной свободы от семейного гнета (как, например, для христианских монахинь), но и частичным отрицанием общественных ценностей. В тексте выбранная девственность Аялы указывает на определенную выключенность из системы социальных отношений. Конечно, не следует все же интерпретировать это слишком радикально. Аяла у Ибн-Шаббтая ни словами, ни действиями не противостоит нормам раввинистического иудаизма, хотя ее образ достаточно резко контрастирует с социальным порядком, определенным этими нормами. Более того, даже в отношении тех норм, совершенное владение которыми она демонстрирует, ее положение несколько двусмысленно. Она выказывает недюжинные интеллектуальные способности, равно как и виртуозное владение риторикой и стихосложением, особенно светским, — но ее откровенно эротические стихи слишком явно ассоциируются и с традиционной мужской ролью, и с нееврейским, христианским и мусульманским контекстами.

Разумеется, современный критик может задаться вопросом, почему Аяла согласилась участвовать в устройстве ловушки для Зераха, каковы были ее сознательные и бессознательные мотивы и что случилось с ней впоследствии. Но подобные вопросы являются не более чем анахроническим наложением современного причинно-следственного мышления и современного поиска психологической мотивировки поступков героев на текст, столь же чуждый современному психологически ориентированному дискурсу, как, например, сказки готтентотов. Сама идея повествования, психологически мотивированного на личностном уровне, была чужда тому контексту, в котором писалась новелла; а история Аялы не требует такого объяснения еще и потому, что сам мотив подмены невесты во время брачной ночи был широко распространен в арабской литературе. В качестве ответа на подобный вопрос достаточно сказать, что Аяла — такая, как она представлена в тексте, — не укладывается в традиционные нормативные рамки семейных отношений и поэтому не может быть туда механически перенесена. Тем не менее можно предложить и некое псевдопсихологическое объяснение, которое, как кажется, подразумевается текстом. Аяла находится под действием чар злой колдуньи Козби, стоящей за всем заговором. Рассказчик говорит, что Козби «взяла амулеты, прочла заклинанья… и деву призвала, что нет прекрасней»; ретроспективно она объясняет свои действия: «Над ним я развернула сеть, в мою ловушку он попался». В этом смысле и роль, которую играет Аяла, является частью магической ловушки, расставленной для Зераха. Но каким бы ни было объяснение, совершенно очевидно, что девушка, в которую влюбляется главный герой, описана как исключительно привлекательная и абсолютно равная ему во всех отношениях и определенно достойная его любви.

Более того, не только описание Аялы, но и описание жены Зераха выдает всю сложность отношения текста к женщине. Впрочем, на первый взгляд это далеко не очевидно. Действительно, будучи прямой противоположностью Аялы, Рицпа бат Ая (буквально, «мощеный пол», но также «горящие угли», «факел» и даже «сковородка») интересуется только деньгами, собственностью и властью. В библейском тексте ее имя — это имя наложницы царя Саула. «Кончай со стихоплетством, — говорит она Зераху, — и не смей мне перечить. Все твои афоризмы и стихи ничто для меня. Мне нет никакого дела до мудрствований и морали». Но, как и в предыдущем случае, в этих словах мало «реализма», они больше похожи на самопредставление аллегорического персонажа в миракле. Текст новеллы, однако, пытается представить и этот монолог более реалистичным образом. В многословном приказании Рицпы своему свежеприобретенному супругу максимально неконгруэнтные элементы сплетены в один причудливый образ, с явными комическими и морализаторскими целями. В целом же ирония здесь довольно мрачная. Рицпа говорит:

«Ступай и достань мне серебряную и золотую посуду, одежду и ожерелья, браслеты и перчатки; дом, кресло и лампу, стол и ложки, пестик и крупы, одеяло и веретено… платья, покрывала, шляпы, халаты; белье, кольца в нос, кошели и кружева; заколки, амулеты и кушаки, вышивки, шляпки, кольца, браслеты на руки и на ноги и подвязки — а кроме того, еще особую одежду для Суббот и праздников… Но это еще ни в коем случае не все, что ты должен будешь достать».

Марксистский критик, вероятно, скажет, что все это — прекрасный пример «товарного фетишизма» в средневековой еврейской литературе; очевидно, что большая часть предметов перечислена здесь не из-за высокой степени их полезности, но в качестве символов благосостояния, процветания и потребления и указывает, как сказали бы неомарксисты, на овеществление экзистенциального пространства. Однако этот список имеет и глубинный подтекст, поскольку продолжение эпизода показывает, что весь спектр межличностных отношений в том виде, в котором они здесь представлены, также «коммодифицирован» и «реифицирован». Даже область эротики поглощена потреблением; Рицпа объясняет: «Не приходи ко мне с пустыми руками… Если не принесешь мне все, чего ни пожелаю, останешься за дверью». Эта фраза имеет двойной смысл: «за дверью» означает «за дверью дома», но, как указывает Това Розен, также и «за дверью спальни». Розен с воодушевлением продолжает: «Эта женщина переворачивает принятый порядок вещей. Она не помощник мужчины, но хозяйка своего мужа». Впрочем, мне трудно разделить подобный оптимизм феминистского подхода: слова Рицпы далеки от «освобождения» от патриархального ценностного порядка, основанного на овеществлении человека. Они всего лишь переворачивают один из самых отталкивающих аспектов подобного социального устройства, без каких-либо принципиальных изменений. Секс, описанный здесь, уже не принадлежит к сфере эротических отношений; вместо этого он превращается в инструмент экономического контроля и шантажа и в таком качестве становится знаком власти. Более того, даже появление детей включено текстом в систему семейной экономики. Рицпа подчеркивает, что в этом случае ей понадобится больше денег, еды и слуг, чтобы пустить пыль в глаза родственникам и удовлетворить ее быстрорастущие потребности, желания и капризы.

Читая это гротескное и остроумное описание злоключений женатого человека, раздавленного жадностью и социальной вовлеченностью своей жены — злоключений, которые парадоксальным образом рождаются вместе с его ребенком, — следует иметь в виду, что данный пассаж имеет четкую историческую привязку. Высмеивая и карикатуризируя, текст новеллы описывает общепринятую матримониальную практику, а также законные права женщины в соответствии с нормами, предписанными иудаизмом. Но в нем есть место и для нарушения этих норм. Обнаружив ограниченность финансовых возможностей Зераха, Рицпа декларирует свою готовность нарушить границы социально дозволенного для достижения символических объектов своих желаний. «Вставай, бери свой плуг и лемех, колчан и лук, иди за город, и от заката до рассвета грабь и убивай и лжесвидетельствуй». А это значит, что когда желания, основанные на символическом порядке, вступают в противоречие с ограничениями, налагаемыми этим же порядком, то, согласно Ибн-Шаббтаю, человек, погруженный в социальность, отдает предпочтение именно этим желаниям. В этом смысле Рицпа не только изображена карикатурно и вызывает презрение, но ее образ еще и немного пугает — не из-за какой-либо особой «женской сущности», но вследствие своей полной самоидентификации и с реифицированным и коммодифицированным социальным устройством. Текст высмеивает не только ее глубокую и интимную связь с существующим символическим порядком потребительского фетишизма, но и полное овеществление человеческих отношений, а также глубинное санкционированное насилие, лежащее в основе социально обусловленного желания.

А это, в свою очередь, означает, что объектом насмешки в тексте является женщина только (и исключительно) в той степени, в которой она является частью социального и материального. В противоположность этому новелла рисует исключительно привлекательный женский образ, стоящий над логикой социализации, потребления и овеществления, а также над той логикой сексуальных отношений, которая является непосредственным выражением отношений власти и потребительских желаний. Только будучи неверно понятым в качестве объекта брака, только когда Зерах предпринимает попытку интегрировать этот образ в конвенциональные рамки социальных отношений — только тогда он становится опасен. Эта глубоко двойственная позиция столь же похожа (и столь же не похожа) на радикальный феминизм, сколь и на женоненавистничество. Любопытно, что оппоненты Ибн-Шаббтая, которые пытались «защитить» женщин, делали это с позиций традиционно патриархальной ценностной системы, подчеркивая соответствие фактической роли женщины в семье и обществе нормам, предписанным средневековым еврейским правом, и соответственно ее полезность для социума. Такие попытки «защитить женщин» являлись в гораздо большей степени защитой социального устройства и института патриархального брака. В отличие от текста Ибн-Шаббтая, где большинство женщин порицается за несоответствие определенным стандартам честности и духовности, его оппоненты одобряют женщин именно в качестве объекта потребления.

Осталось добавить последний штрих в отношении сложности образа женщины в тексте. Козби, как и ее подруги, как и Рицпа, чрезвычайно активны и предприимчивы, а их действия продуманны и эффективны. Они вовсе не являются пассивными объектами желания либо неприязни. Более того, в конечном итоге они побеждают — им удается и женить Зераха, и склонить мужской суд короля Авраама последовать их воле. Значимой деталью является и то, что эти женщины «из толпы» открыто и часто говорят о своих неудовлетворенных сексуальных желаниях, а Козби даже возносит хвалу Богу за то, что он дал «дочерям Евы пылающее лоно желания». Более того, и слова Аялы пропитаны эротизмом, хотя и совершенно иного склада. В дополнение следует сказать, что даже те женщины, которые описаны в наиболее гротескной форме, обладают правом голоса и действуют в общественной сфере, являвшейся в то время почти исключительно мужской территорией. И сам факт того, что женские персонажи новеллы говорят на иврите, языке мужской образованной элиты, пропитанном библейскими аллюзиями, ставит их на ступень выше того положения, которое они в действительности занимали в еврейском средневековом обществе. Эта двойственность в отношении женщины является почти точной копией ее места в катарском обществе и дискурсе.

###### \*

*Ловушка женитьбой.*  Отношение катаров к браку в общих терминах уже было обсуждено выше. Сейчас мне бы хотелось остановиться на более конкретных примерах. Документы, оставшиеся от процессов инквизиции, крайне интересны. В 1240 году Пьер Альбоара из Лорака вспоминал, что катары утверждали: «Секс с собственной женой так же греховен, как и с любой другой женщиной, и, следовательно, ничем от него не отличается». Пьер Жиаро, бывший *crezen*  между 1120–1125 годами, свидетельствовал, что некогда верил в то, что *matrimonium est lupanar*  (брак есть проституция) и что это есть общая точка зрения всех катаров. Для полноты картины следует упомянуть показания Ковинан Меранель. Описывая свой разрыв с общиной верующих, к которой она некогда принадлежала, она указывает на свой брак как на главный символический поступок, демонстрирующий отказ от еретических убеждений. После анализа этих и похожих свидетельств Марк Пегг заключает:

«Все записанные утверждения передают суть того, что секс, брак, а также размножение были известны как осуждаемые добрыми мужчинами и добрыми женщинами греховные привязанности, являющиеся делом Дьявола, и позволяющие продолжать творить зло».

Многое уже было сказано выше о причинах катарского неприятия брака и о том, что оно не имеет никакого отношения к мизогении как таковой. Теперь же настало время взглянуть на описание женитьбы Ибн-Шаббтаем и попытаться сделать это принципиально иначе — и ближе к мысли текста, — чем предшествующие критики. Несомненно, большая часть текста новеллы высмеивает брак. Тем не менее, интерпретируя эти насмешки и неприятие брака как «женоненавистничество», критики, судя по всему, исходят не из исторической и культурной специфики текса, но из обманчивой логики «здравого смысла». В тексте и в самом деле немало женоненавистнических высказываний, но совсем не только с ними ассоциируется неприятие брака. Более того, как уже было показано выше, отношение новеллы к женщине богаче, сложнее и неоднозначнее, чем подразумевается теми, кто считает насмешки текста над браком проявлением мизогении.

Говоря об описании брака у Ибн-Шаббтая, следует помнить, что еврейский религиозный и правовой дискурс в области матримониальных отношений далеко не автономен. Здесь снова может оказаться полезным краткое сравнение с христианством. Христианское отношение к браку было неоднозначным, и в тринадцатом веке католические теологи все еще продолжали работать над выработкой концепции брака как таинства. Более того, как отмечает Ле Гофф, предыдущий двенадцатый век был отмечен всплеском антиматримониальных чувств. Согласно Абеляру, Элоиза, отговаривая его от идеи брака, подчеркивала несовместимость серьезных философских занятий с семейной жизнью. В отличие от этого, отношение иудаизма к браку не допускало никакой двусмысленности: раввинистический дискурс прославляет брак, семейные ценности и социальность. Брак рассматривался как прямое выполнение заповеди «плодитесь и размножайтесь», которая всегда играла центральную роль в иудаизме. Как уже отмечалось, не будет преувеличением сказать, что матримониальный императив был одной из основ общественного устройства, отношений власти, образа женщины и ее целью в земной жизни. Иными словами, по причине неразделимости религии, семьи, деторождения и общества, которое характерно для Галахи, отрицание института брака (а не просто персональный выбор аскетизма) неизбежно приводило к отрицанию всего общественного уклада, санкционированного раввинистическим дискурсом. Именно за это, а не за попытку развестись и не за предполагаемое женоненавистничество главного героя и приговаривает к смерти представитель земной власти, король Авраам. Хотя достаточно очевидно, что Зерах — не более чем жертва обмана. Более того, «спикер», выступающий от имени толпы, открыто обвиняет героя Ибн-Шаббтая в том, что тот опасен для общественного порядка и всего народа. Он говорит королю: «Действуй сегодня, чтобы великий народ смог выжить», и король выносит Зераху смертный приговор «за презрение к женской красоте и разрушение великого святого народа».

Подобная идентификация института брака и общественного порядка встречается в новелле постоянно. Женитьба у Ибн-Шаббтая описана не как союз с женщиной, а в первую очередь как союз с социумом, потреблением и аморальностью. Более того, отрицание брака как отрицание нормативных порядков власти осмысливается в самом начале текста. Ангел, который просит поэта рассказать его антиматримониальную историю, обещает, что сам будет «у рта его, и покажет, что говорить». Эта помощь высших сил и в самом деле необходима, поскольку Ангел призывает Иегуду выступить против одного из столпов раввинистической традиции и существующего общественного устройства. На то же указывает и язвительно-фривольный пассаж, «воспроизводящий» брачный контракт Зераха и Рицпы, «одной из шлюх народа Израиля», — вероятно, единственная открытая пародия в тексте «Дара». Именно из-за этого контракта герой и оказывается в ловушке, и на основе него он должен быть судим. Этот документ, написанный на смеси иврита и арамейского, с многочисленными библейскими аллюзиями, пародирует ритуальную и правовую форму традиционного еврейского брачного контракта, *ктубы.*  И вновь, для того чтобы понять все контекстуальное значение этой насмешки, следует помнить, что институт семьи был центральным в традиционной структуре еврейского общества, санкционированным раввинистическим дискурсом. Соответственно формальный брачный договор, столь беспощадно спародированный Ибн-Шаббтаем, был одним из основных инструментов поддержания существующего матримониального и общественного порядка. Таким образом, подобно катарским попыткам перерезать связи с материальным и с миром, сотворенным Злом, отрицание брака у Ибн-Шаббтая имеет своей целью уменьшить зависимость человека от порядков власти и основополагающего дискурса коллективных желаний: социального, материального и безнравственного.

Мне кажется, что автор предисловия к английскому переводу новеллы Раймонд Шейндлин, стоявший на позициях однозначно «раввинистической» точки зрения, был одним из лучших или, как минимум, самым тонким современным читателем новеллы и единственным, осознавшим всю силу критического потенциала ее двусмысленности. В выражениях он не постеснялся. В своем научном предисловии к новелле он называет Зераха «слепой жертвой собственного фанатизма», «человеком, каждое слово и поступок которого доказывают, что он сумасшедший», «обманутым фанатиком, любезно преподнесшим нам урок». Это собирательное «мы», страстно желающее наказать главного героя, заслуживает особого внимания. Первую часть новеллы, содержащую слова Ангела и автора, весьма близкие по смыслу к словам Тахкемони и Зераха, Шейндлин называет «громоздко сформулированной, абсолютно статичной и просто слишком длинной» и опускает ее в своем английском издании, предпочитая заменить на собственное краткое резюме. Талия Фишман тоже, похоже, чувствует, что из комедии Ибн-Шаббтая следуют далеко идущие выводы; она пишет:

«Недостаток Зераха в его самонадеянной попытке перевернуть общественный порядок… неспособность героя оставаться в рамках системы, которую он эксплицитно принимает, отражается и в других областях его жизни… (он) один из тех, кто получает по заслугам».

Разумеется, самый простой способ подвергнуть сомнению этот вывод заключается в том, чтобы отметить несколько озадачивающую самоидентификацию современных критиков с социальными нормами и устройством прошлого. Не говоря уже об убежденности в необходимости приговорить к смерти каждого, кто этим нормам угрожает.

Но мне бы хотелось остановиться на достаточно проблематичном отношении, лежащем в основе выводов Фишман — отрицанием и принятием Зерахом общественного порядка. На самом деле принятие героем «брака», хотя и эксплицитное, вовсе нельзя назвать глубоко обдуманным: как было показано, согласно тексту новеллы, он был пойман в сети непреодолимого очарования материального и социального, что и привело его к «преданию души» ее врагам. Вне всякого сомнения, и здесь катарский образ мысли, подчеркивающий совращение и ловушку духа, снова выходит на поверхность.

В заключительном эпизоде Ибн-Шаббтаю удается спасти свою репутацию, а также избежать описания казни благодаря речи о несерьезности своего текста и выдуманности его героев и публичному подтверждению раввинистических норм. Эта автохарактеристика Ибн-Шаббтая как «хорошего мужа и хорошего отца», его самоапология перед лицом того самого общества, исходящую от которого опасность он отлично сознает, делает его «Дар» некой формой диссидентского письма, внешне остающегося в рамках «фантастического» и «несерьезного», наподобие книг братьев Стругацких. В награду за отказ от серьезности и референциальности его литературный двойник получает право есть за королевским столом, «триста серебряных монет и пять новых камзолов». И все же, несмотря на меры предосторожности, принятые Ибн-Шаббтаем, его новелла была прочитана серьезно и буквально. Как уже говорилось, средневековые читатели были достаточно искушенными и отлично понимали, что выдуманная природа литературной вселенной не отменяет сути слов, в ней произнесенных, так же как и философскую и человеческую ответственность их автора. Более того, отрицание буквального смысла своей книги не спасло Ибн-Шаббтая от сожжения его *opus magnum,*  книги о «великих евреях», пророках и поэтах, еврейскими властями Сарагосы.

###### \*

*Секс и Другие: за и против.*  Что касается отношения катаров к сексуальности, то здесь можно обнаружить две различных и противоречащих друг другу точки зрения. Одна настаивает на их отвращении к сексу, утверждая, что оно является результатом их отвращения к деторождению и материальному в целом. Гилберт Ногентский даже утверждал, что отказ катар есть мясо следует из отказа употреблять в пищу что-либо «получившееся в результате совокупления». Райнер Саккони также пишет, что катары не ели мяса, птицы и яиц, поскольку все это появилось в результате «соития», к которому они испытывали величайшее отвращение. Неясно, однако, в какой степени это объяснение, данное людьми явно предубежденными, соответствует действительности. Однако тот же бродячий катарский проповедник Петер Отье утверждал, что единственно подлинный союз — это союз душ, тогда как секс между мужем и женой, «плотский брак», всегда является грехом, причем даже большим, чем секс с посторонней женщиной. Тем не менее последняя цитата указывает на неоднозначность общей картины. С точки зрения некоей формальной логики мысли и потенциальных возможностей ее развития отрицание различия между законным браком и промискуитетом могло иметь далеко идущие последствия, и не все они вели к утверждению аскетического образа жизни. И действительно, некоторые цитаты говорят о духовном «превосходстве» беспорядочных связей (как не привязывающих к этому миру материальности и зла) над отношениями между мужем и женой. В адрес катаров часто звучали обвинения в легитимизации случайных связей. Но, рассуждая об этих обвинениях, следует помнить, что они представляли собой некие готовые тезисы, часто используемые против еретиков и просто оппонентов, и что они должны рассматриваться в стремлении оправдать Альбигойские войны.

И все же примечательно то, что тема случайного и «свального» секса регулярно всплывает в полемике вокруг дуалистических ересей, а также и то, что в данном случае нас интересует не историческая правда, но скорее те характерные формы, которые принимает дискурс. Уже в 870 году Петер Сицилийский в своей истории павликиан утверждал, что, с одобрения своего главы, «они спят с обоими полами, не делая различий и не испытывая страха». Ближе к обсуждаемому периоду монах Поль из Сен-Пер-де-Шартр писал, что орлеанские еретики «по ночам устраивали оргии, во время которых они беспорядочно совокуплялись». В случае катаров эти обвинения достаточно понятны с точки зрения логики. Если не существует принципиального различия между сексуальными отношениями в браке и любыми другими, то из этого естественным образом может следовать достаточно вольное отношение катарских теологов и общин к сексу вообще. А от подобного же вывода до приписывания «еретикам» самых пугающих и влекущих фантазий остается всего один шаг. Тот же Петер из Ле-Во-де-Сернэ указывал, что, согласно катарам, «переспать со своей матерью или сестрой не больший грех для мужчины, чем с любой другой женщиной». Подобные обвинения звучат и из уст других авторов, которые также указывают на безразличие катаров по отношению к грехам, совершенным до *consolamentum.*  Вильям Фабер, чье свидетельство перед инквизицией является одним из важнейших источников для исследователей, говорит, что, согласно катарам, небесный мир похож на земной и «у каждого там есть жена, а иногда — любовница… Потому что и у самого Бога, как они говорят, есть две жены, Коллам и Колибам… Веря в это, некоторые из них полагают, что нет никакого греха в том, чтобы мужчины и женщины целовались, обнимались или даже спали друг с другом, и нет греха в том, чтобы делать это за деньги». В то же время не все оппоненты катар были готовы согласиться с сексуальными обвинениями в их адрес. Так, францисканец Джеймс Капелли, автор «Суммы против еретиков», бывший инквизитором в Милане, утверждает, что слухи о сексуальных оргиях катаров были «полностью ложными» и что катары «были несправедливо обвиняемы народными слухами в богохульстве». Но даже и в этом случае необходимость опровергнуть слухи косвенно указывает на их место в полемике вокруг катар, а также на некоторые аспекты их публичного имиджа.

Это двойственное отношение к сексуальности, столь бросающееся в глаза в дискурсах вокруг катарского вопроса, было отражено Ибн-Шаббтаем с потрясающей точностью, несмотря на кросс-культурный перенос. Многие средневековые еврейские мыслители, включая столь основополагающих для еврейской традиции, как Саадия Гаон и Маймонид, высказывали свое отвращение к сексуальности, хотя в конечном счете они и одобряли ее для нужд деторождения, семьи и здоровья. У Ибн-Шаббтая все опять по-другому. С одной стороны, союз Зераха и его друзей, несомненно, основывается на отказе от секса как инструмента социализации человека. Отвечая на речь Козби и ее мужа во славу семейных ценностей, Зерах объясняет, что «грехи его юности никогда не будут стерты, если он позволит женщине лечь в свою постель». В то же время его встреча с Аялой сохраняет свое глубокое очарование, подлинность и эротическую привлекательность до тех пор, пока Зерах не пытается перевести ее в твердую валюту брака. И только после этого брака сексуальные отношения будут высмеяны и осуждены, оказавшись средством манипуляции со стороны Рицпы. Эта особенность повествования тесно связана с более широким спектром тем новеллы. Вместо исчезновения эротической темы из новеллы, посвященной возможности (и невозможности) ведения аскетического образа жизни, эта тема продолжает занимать в ней достаточно центральное место. Но парадоксальным образом она появляется в форме обвинений, в правдивости которых «искренне» сознаются те, против которых они направлены.

На определенном этапе вся проблема отказа от женщин фокусируется на сексуальной проблематике. Как уже было сказано, Козби благословляет Творца за то, что он дал «дщерям Евы горящее лоно желания». А в одном из самых рискованных и фривольных пассажей, рассказывающем о частичном успехе Зераха и его друзей, местные женщины — оставшиеся без женихов, любовников и мужей — описаны легко узнаваемой цитатой об осаде Иерихо. Ибн-Шаббтай пишет, что «девушки были закрыты и заперты, никто не выходил и никто не входил». Местные женщины, в свою очередь, жалуются на неудовлетворенные сексуальные желания, реализация которых ни в коей мере не ограничена браком. Как уже говорилось, по их утверждениям, миссионерская деятельность Зераха была настолько успешной, что лишь немногие мужчины остались незатронутыми его идеями и идеалами. В результате оставшиеся мужчины были вынуждены работать сверхурочное время. В этом описании — в контексте катарской темы этой главы — следует отметить подразумеваемый отказ Ибн-Шаббтая от проведения различия между институтом законного брака и «незаконными» сексуальными отношениями, имеющими целью получение непосредственного физического удовлетворения. Здесь вновь, и не в последний раз, становится заметным один из мотивов полемики вокруг катар. Более того, этот эпизод предвосхищает еще более проблематичное появление темы секса в конце новеллы. Удивительным образом после объявления победы Козби над Зерахом местные мужчины и женщины, которые боролись за свое право на брак, отмечают свою победу сексуальной оргией. «Старик (муж Козби) собрал всех местных жителей, коих пришло великое множество. Они закрыли двери, и мужчины были на женщинах». Таким странным и радикальным образом — благодаря кросс-культурному переносу — в тексте Ибн-Шаббтая трансформируются традиционные обвинения в адрес катар со стороны католической церкви и общественного мнения. Обвинения в адрес еретиков становятся скрытыми желаниями толпы, которые теперь могут реализоваться.

###### \*

В заключение следует сказать, что сконструировать аллегорическое прочтение новеллы Ибн-Шаббтая совсем несложно. Так, например, это может быть сделано следующим образом: Зерах (своего рода архетип еврейского ученого и толкователя) ищет союза с божественной мудростью. Однако в результате личной слабости, обмана и сексуальной магии Козби он оказывается во власти людей низкого положения и низменных желаний (его жена Рицпа и «толпа»). А это, в свою очередь, может быть интерпретировано как более общее высказывание о судьбе народа Израиля, оказавшегося во власти иных народов. Впрочем, при более внимательном рассмотрении становится ясно, что эта — как и все подобные — аллегоризация пренебрегает слишком многими ключевыми смысловыми элементами новеллы. В то же время новелла Ибн-Шаббтая обладает значением, которое можно назвать «аллегорическим» — скорее историческим, нежели полемическим и, пожалуй, понятным историку культуры значительно лучше, чем ее современникам. Эта новелла указывает на высокую степень интеграции, смыслового обмена и полускрытый философский диалог между христианской и еврейской цивилизациями. Часто кажется, что в ее тексте еврейский мир пытается примерить одежды христианского окружения и его катарских оппонентов. Развиваясь как цепочка искаженных, но тем не менее легко узнаваемых отражений, текст Ибн-Шаббтая оказывается тем местом, где происходит и развивается этот удивительный диалог между двумя цивилизациями — прямой и косвенный одновременно, — о душе человека, ее судьбе в мире, отношениях с социальным порядком и властью, природе зла и смысле любви.

## Острова в Океане

Кто мы? Из всех вопросов, не имеющих ответа, этот, пожалуй, является самым неразрешимым. Вполне возможно, что никакого «мы» и не существует. На островах, где я вырос, есть черные скалы, нависающие над водой. В сумерках они светлеют; они притягивают к себе ветер. Волны подступают, разбиваются, исчезают. Пробившись сквозь камыши, вытащив лодку на берег, поднявшись на самую высокую из черных скал, я вижу темнеющую воду, дальние острова, брошенную лесопилку у самого берега и напротив нее камень, на который по ночам выходит водяной. Водяной достает свою тростниковую дудку и начинает играть. Невозможность ответа еще не означает возможности ускользнуть от вопроса. Этот вопрос нависает над ночной водой мысли: подступающей, разбивающейся, исчезающей.

###### \*

Что такое еврейская цивилизация? Гора у подножия храма, библиотека, Атлантида или, может быть, мираж, поднявшийся над пустыней. В последние века ответить на этот вопрос становится все труднее, поскольку все меньше евреев продолжают жить у подножия храма. А с теми из них, кого можно было бы назвать великими, дело обстоит еще хуже: почти все великие книги, написанные евреями за последние два века, были написаны вне границ еврейского мира. Шолом-Алейхем не сравним с Кафкой, а Альтерман — с Мандельштамом. Принадлежат ли последние к еврейской цивилизации? Ответ на этот вопрос кажется однозначным: нет. Как ни странно, интеллигентный еврейский мир, во всем остальном склонный к разноголосице споров и сомнений, здесь удивительно единодушен. Во всем, что касается еврейской цивилизации, есть только одна истина, относительно которой не существует сомнений. Эта истина гласит, что почти все, созданное евреями вне сравнительно закрытого мира внутриеврейской жизни, не имеет никакого отношения к еврейской культуре. Гейне и Целан являются немецкими, а Мандельштам и Бродский — русскими поэтами; Кафка — австрийский, Василий Гроссман — русский, а Сол Беллоу — американский прозаик. Их ничто не объединяет и не может объединять. И поэтому любые попытки свести вместе еврейских философов, писателей или художников являются заведомо нелепыми. Безотносительно к выбору кандидатов в «великие евреи» составление их списков — это ничуть не более интересное занятие, чем составление списков великих сероглазых. Ни еврейское происхождение, ни серые глаза не имеют никакого отношения к созданному теми или иными людьми в рамках европейских культур. Все это кажется самоочевидным.

Однако, как говорил Шерлок Холмс, нет ничего более подозрительного, чем самоочевидность. При ближайшем рассмотрении оказывается, что изложенная выше точка зрения не только может, но и должна вызывать сомнения. Она основана на утверждении, что люди, жившие и страдавшие как евреи, чудесным образом превращались в англичан, французов или немцев, едва в их руках оказывались ручка и бумага; что Франц Кафка, бывший сионистом и постоянно осознававший свою еврейскую инаковость, загадочным образом преображался в немецкого писателя, как только его локти касались письменного стола. Вполне возможно, что это так. Однако подобная уверенность в возможности ежедневного чуда требует серьезных подтверждений.

Дополнительной причиной, заставляющей поставить под сомнение убеждение о непринадлежности европейских евреев к еврейской цивилизации, является бросающаяся в глаза психологическая мотивация его сторонников. За страстными отрицаниями связи Гейне или Мандельштама с еврейским миром хорошо виден личный подтекст, который незаметен только самим отрицающим. В Гейне и Мандельштаме еврейские интеллектуалы видят прообразы самих себя, и, говоря об этих поэтах, они на самом деле доказывают свое собственное право принадлежать к великой немецкой или русской культуре. Более того, разрывая свою связь с еврейским миром, такие ученые или публицисты предпочитают видеть в еврейской и европейской культурах два абсолютно несовместимых начала. Но, как известно, личная заинтересованность является плохим союзником в научном споре.

Наконец, следует подчеркнуть неизбежные сомнения относительно политической нейтральности и, следовательно, научной беспристрастности представления о том, что, уходя из Европы, евреи не могут претендовать ни на что, ими созданное. Как известно из истории, самые сильные идеологии — идеологии, претендовавшие на самоочевидность, — рождались из необходимости узаконить политическую несправедливость. Средневековые крестьяне, жившие на земле и лишенные прав на ее плоды, были абсолютно уверены в неизбежности своей нищеты. То, что их труд принадлежит другим, казалось им самоочевидным. И точно так же европейские евреи, жившие и страдавшие именно как евреи, не только были вынуждены видеть в плодах своего труда чужую собственность, но и воспринимали (и продолжают воспринимать) подобную ситуацию как единственно возможную. Более того, после Катастрофы эта уверенность стала приобретать все большее сходство с погромом. Как погромщики, которые, убивая и изгоняя евреев, с удовольствием брали еврейское имущество, — европейские страны, наследовавшие убитым, считают своим ими написанное. Книги становятся безличной интеллектуальной собственностью. Стихи Нелли Закс и Пауля Целана, пропитанные кровью погибших евреев, превращаются в высшие достижения немецкого языка. Книги, написанные евреями, становятся данностями иных культур — как еврейские местечки, которые путем хитроумного переустройства превращаются в украинские и белорусские деревни. Но подобно тому как в белорусских деревнях внимательный взгляд с легкостью отличит некогда еврейские дома по форме рам, старательно избегающих сходства с крестами, книги, написанные евреями, выдают свое происхождение благодаря структуре создавшей их мысли — структуре, отличающей их от всего, что появилось одновременно с ними в европейских культурах.

###### \*

Следующие за этим введением заметки являются кратким наброском анализа структурных особенностей, характеризующих еврейскую мысль в европейских культурах последних трех столетий. Их общетеоретической предпосылкой является понимание того, что человеческая душа укоренена в бессознательном, сформированном культурой (при посредничестве в первую очередь дома, семьи и образования), — и в этом смысле в чем-то подобна айсбергу. Осознанные декларации, самоописания и самоидентификации человека, сколь бы интересными и значимыми они ни были, отражают лишь самый верхний слой души, надводную вершину этого айсберга. Под ней же расположены более глубокие пласты мысли и самоощущения — не только тяжело, мучительно и в конечном счете лишь частично поддающиеся коррекции, но и во многих случаях ускользающие от самоанализа и саморефлексии. В случае европейских евреев в литературе и философии эти структурные особенности, отражающие как неожиданную общность, так и глубинную инаковость по отношению к окружающим культурам, столь значительны, что они позволяют говорить об особом характере еврейской составляющей европейской цивилизации, или, в зависимости от точки зрения, об особой европейской традиции в рамках цивилизации еврейской: традиции Спинозы и Гуссерля, Пруста и Кафки, Мандельштама и Целана. Эти заметки представляют собой краткий обзор почти пятидесяти лекций, прочитанных мною несколько лет назад в Шокеновском институте в Иерусалиме и, чуть позже, в рамках дискуссионного клуба «Тэена» в Иерусалимском общинном доме. И хотя проблемы, о которых пойдет речь, требуют достаточно сложного филологического анализа, я постараюсь написать о них как можно яснее. Как говорил Шопенгауэр, нет ничего столь сложного, что невозможно было бы объяснить просто. И даже если это не так, возможность быть услышанным для меня важнее той уверенности, которую дает терминологическая точность.

Но прежде чем перейти к обсуждению структуры еврейской мысли в европейской культуре последних веков, необходимо уточнить поставленный вопрос, опровергнуть многочисленные предрассудки, невольные ошибки и сознательные искажения истины, которые затрудняют, а в большинстве случаев и делают невозможной идентификацию национальной принадлежности тех или иных культурных явлений. В первую очередь необходимо сказать несколько слов о привычных подходах к поставленной проблеме. Простейший подход к решению проблемы национальной принадлежности писателя можно определить как языковой. Согласно ему язык, на котором написана данная книга, является определяющим во всем, что касается ее национально-культурной принадлежности. Так, поскольку Кафка писал по-немецки, он является немецким писателем. Впрочем, несмотря на простоту подобного подхода, при ближайшем рассмотрении выясняется, что его приверженцы оправдывают свои взгляды тремя принципиально различными способами. Соответственно сторонники этой концепции делятся на три группы, которые не объединяет ничто, кроме вышеуказанного вывода.

К первой группе относятся исследователи, которые рассматривают указание на национальную принадлежность писателя в качестве политического оружия, которое должно быть направлено на подозрительных и неугодных. Это, во-первых, те публицисты, кто со своим, обычно благоприобретенным, ортодоксальным рвением стремятся изгнать из еврейской культуры все сомнения и все европейские (христианские и либеральные) влияния, по неизвестной причине считая, что самая чистая вера должна быть слепой и узколобой. Во-вторых, это те, кто видит в термине «еврейский писатель» своего рода титул, который дается за заслуги и отнимается за прегрешения. Отказываясь аргументировать свои взгляды, они утверждают, что «еврейским писателем» имеет право называться лишь тот, кто писал на иврите, идише и ладино, по всей вероятности предполагая, что переход на другой язык является актом предательства, который не может и не должен быть прощен взыскательным критиком. Наконец, к этой же группе политизированной критики относятся те, кто видит в попытке отделить проблему национальной принадлежности от проблемы принадлежности языковой разрушение цельности той или иной европейской культуры («растаскивание великой русской культуры») и встают на борьбу с подобными попытками. Достаточно очевидно, что все перечисленные подходы к рассматриваемой проблеме не принадлежат к области научной дискуссии и поэтому должны остаться за рамками данной статьи.

Ко второй группе ученых, считающих, что национальная принадлежность культурного явления определяется языком, относятся исследователи, которые утверждают, что проблема национальной принадлежности — это псевдопроблема. Иными словами, они полагают, что то, что Лев Толстой был русским писателем, не просто вытекает из того, что он писал по-русски, а именно это и означает по определению. Английский писатель — это тот, кто пишет по-английски, немецкий писатель — тот, кто пишет по-немецки, французский — тот, кто пишет по-французски. Еврейский писатель — это тот, кто пишет на одном из еврейских языков. Достаточно очевидно, что такая точка зрения сталкивается с многочисленными трудностями. Был ли Чаадаев, писавший по-французски, французским философом? Очевидно, нет. Был ли Фолкнер, писавший по-английски, английским писателем? Тоже нет. Фолкнер является американским писателем, хотя он не написал ни строчки на языках апачей или делаваров. Впрочем, на это легко возразить, что для абсолютного большинства американцев английский является родным языком и, следовательно, американский писатель должен писать по-английски. Но для абсолютного большинства евреев Союза русский был и навсегда останется родным языком, и было бы странно, если бы Бродский вдруг начал писать на идише, которого, скорее всего, не знал вовсе. Наконец, возникает вопрос — как поступить с двуязычными писателями? Был ли Иегуда Галеви еврейским поэтом и арабским философом, а Рамбам — еврейским законоучителем и опять-таки арабским философом? Был ли Пушкин, часто переходивший на французский, французским прозаиком? Наконец, был ли Рильке, написавший несколько стихов по-русски, русским поэтом? На все эти вопросы ответ очевиден — нет. Даже в своих русских стихах Рильке оставался самим собой, а значит, не русским, а немецким поэтом. Это, в свою очередь, означает, что проблема культурной принадлежности не сводима к языку, хотя языковая и культурная принадлежность часто может совпадать. Но именно культурная, а не языковая принадлежность Спинозы, Гейне и Мандельштама интересует меня в этой главе.

Наиболее распространенный подход к идентификации культурной принадлежности вновь возвращает исследователя к отождествлению языка письма и принадлежности к культуре, хотя и с принципиально иных позиций. Сторонники этого подхода, составляющие третью группу ученых, которые утверждают, что «Мандельштам был русским поэтом, поскольку писал по-русски», говорят о всепронизывающем диктате языка. Они полагают, что инерция языка, а не сознательная воля диктует писателю то, что он пишет. В русскоязычном мире эта точка зрения стала особенно популярна после нобелевской лекции Иосифа Бродского, в которой он сказал, что «то, что в просторечии именуется голосом Музы, есть на самом деле диктат языка». К счастью, филологические исследования не подтверждают подобного заключения. Действительно, язык — это один из важнейших факторов, направляющих логику письма. Однако в большинстве случаев он является всего лишь одной из многих, столь же важных, сил, которые вступают в игру в литературе. Центральное место в процессе письма принадлежит все же усилию мысли, а не пассивному следованию за языком.

###### \*

Второй подход к проблеме культурной принадлежности можно определить как биографический. В большинстве случаев он сводится к идентификации религиозной принадлежности автора, к вопросу крестился / не крестился. Согласно этому подходу Мандельштам, крестившийся, как известно, в 1911 году, не может быть назван еврейским поэтом. То же самое касается Гейне. В отличие от них Целан, с его осознанной верностью еврейскому миру, может, хотя бы в теории, претендовать на подобное звание. Впрочем, и здесь не все просто: противники причисления поэзии Целана к еврейской цивилизации указывают на тот факт, что Целан общался с французской богемой и, что еще хуже, был женат на Жизель де Лестранж, французской католичке из аристократической семьи. Последнее, с точки зрения сторонников рассматриваемого подхода, автоматически исключает Целана из еврейской литературы и делает его если не французским, то, по крайней мере, немецким поэтом. Впрочем, это один из тех случаев, когда порочная логика аргументации выходит на поверхность и в своем движении ad absurdum избавляет критиков от необходимости прилагать дополнительные усилия по опровержению подобного вывода. Его необоснованность достаточно ясна; любой пример из истории нееврейских культур делает очевидным нелепость заключения, которое даже в случае с Целаном многим представляется убедительным. Так, никому не придет в голову зачислить Набокова в еврейские писатели лишь потому, что он был женат на еврейке.

На примере Целана становится особенно заметно, что к еврейской культуре принято подходить с критериями, неприменимыми к другим национальным культурам. Так, переход Джерарда Манли Хопкинса в католичество не делает его великим итальянским поэтом; переход же Мандельштама в христианство для многих исследователей однозначно решает вопрос о его культурной принадлежности. И даже тот факт, что страстный католицизм Хопкинса не идет ни в какое сравнение с очевидно прагматическим крещением Мандельштама, открывшим перед ним университетские двери, не способен заставить усомниться в своей правоте тех, кто определяет культурную принадлежность философов и писателей еврейского происхождения исходя из их религиозных деклараций. Хотелось бы отметить, что в большинстве случаев эта уверенность снова является следствием идеологической позиции: следствием веры в то, что, в отличие от остальных народов, для которых понятия нации и религии являются вполне автономными, для евреев эти понятия совпадают. Не вдаваясь в полемику по поводу подобных взглядов, необходимо подчеркнуть, что попытки идентификации нации и религии характерны не только для еврейского мира и обычно имеют ярко выраженную политическую направленность. В конечном счете они сводятся к попытке уличить оппонентов в чуждых веяниях и влияниях и заменить необходимость в аргументации ахматовским «вас тут не стояло». И если изнутри еврейского мира эта политическая подоплека не всегда очевидна, взгляд на подобные явления со стороны расставляет все на свои места. Так, достаточно ясно, что и попытки Достоевского уравнять русское и православное, и современные черносотенные усилия, обращенные в том же направлении, являются частью не научной дискуссии, а борьбы за власть над умами и государством.

И все же при описании европейских культур попытки заменить принадлежность к культуре вероисповеданием достаточно редки. Абсолютное большинство европейских ученых понимает, что подобный подход не только противоречит принятым методам анализа, но и основан на пренебрежении к самым простым истинам психологии и здравого смысла. И в этом еврейская цивилизация тоже не является исключением. Следуя логике обсуждаемого подхода до конца, ученый должен был бы прийти к выводу, что, если бы Мандельштам не крестился, он сохранил бы свое, по крайней мере частичное, право называться еврейским поэтом. Но культурная принадлежность поэта является не званием, которое дают за заслуги и отнимают за прегрешения, а констатацией внутренней близости между строением текстов данного поэта и более обширной группой текстов, выделяемых в качестве той или иной национальной культуры. Однако, как показали филологические исследования второй половины двадцатого века, смысл и внутреннее строение текстов не подвластны волевому декларативному решению и связаны с индивидуальной и коллективной памятью, с невидимым грузом культурной традиции, с общей структурой бытия в мире того или иного автора. И поэтому из постулата о том, что в тот момент, когда 14 мая 1911 года в лютеранской церкви города Выборга Осип Мандельштам перешел в христианство, он утратил право называться еврейским поэтом, следует вывод, что упавшие на него капли воды крещения привели к тотальному внутреннему перерождению: перерождению, превосходящему даже постулаты христианства. Иными словами, литературный критик, для которого религиозный выбор служит критерием культурной принадлежности, неизбежно вступает из области теории культуры в область мифа. И поэтому его пути и пути ученого должны разойтись.

###### \*

Третий популярный подход к идентификации культурной принадлежности того или иного писателя основан на некритическом принятии его собственных высказываний по данному вопросу. Так, поскольку Гейне назвал себя немецким поэтом, то, согласно такому подходу, именно в качестве немецкого поэта его и должен рассматривать историк культуры. Более того, в свете подобных высказываний вопрос о культурной принадлежности тех писателей, которые никогда не говорили ничего похожего, обычно решается по аналогии: если Гейне был немецким писателем, то таковыми же являлись Франц Кафка и Герман Брох, Нелли Закс и Пауль Целан. Необоснованность подобных выводов бросается в глаза. Что касается перехода от Гейне к Целану, классического заключения по аналогии, то, как известно, подобный подход относится к области риторики, а не к области логики: он призван убедить собеседника, а не приблизиться к истине. Истинным же вывод по аналогии может быть лишь в случае полной тождественности рассматриваемых явлений — тождественности, которая невозможна в культуре в силу очевидной уникальности каждой книги и каждого человека.

Что же касается более существенной части рассматриваемого подхода, веры в то, что тому или иному писателю, скажем Гейне, «уж явно виднее», к какой традиции он сам принадлежит, то подобная вера связана со спецификой (и специфической уязвимостью) гуманитарных наук. С момента своего зарождения гуманитарные науки ставили одной из своих главных задач фиксацию того, что отдельные люди или общества в целом думали по тому или иному поводу: что Земля плоская и лежит на трех китах, что пространство не терпит пустоты, что Осип Мандельштам был русским поэтом. И здесь необходимо напомнить, что, помимо констатации тех или иных взглядов, у гуманитарных наук существует цель, которая объединяет их с остальными науками, а именно — стремление приблизиться к пониманию того, как на самом деле устроен и функционирует мир. И, как уже было сказано, при анализе культуры достаточно часто ответы на эти вопросы находятся на уровне бессознательного — как индивидуального, так и коллективного и культурно обусловленного — и не прозрачны для эмпирического субъекта. Яков Франк мог считать себя мессией, а свою дочь — воплощением божественного присутствия на земле, Исаак Бабель мог считать себя русским писателем. Культуролог же обязан поставить знак вопроса рядом со всеми подобными декларациями, сколь бы увлекательными они ни были.

В истории эта цель более или менее очевидна. Историки сознательно стремятся понять происходившее на самом деле, независимо от того, что думали об этом участники или свидетели самих событий. В филологии же, и в особенности в русской филологии, ситуация гораздо более проблематична: филологи часто видят в эстетических и философских декларациях писателей ключ (если не отмычку) ко всем проблемам, связанным с их книгами. А между тем это далеко не так: как показали французские и англо-американские исследования последних десятилетий, замкнутый мир книг гораздо сложнее тех простых декларативных принципов, к которым обычно пытаются свести этот мир его создатели; более того, иногда взгляды тех или иных писателей оказываются диаметрально противоположными их литературной практике. Как это ни странно, в большинстве случаев писатели оказываются не способны проанализировать свои книги и их место среди запутанных переулков культуры. И поэтому не существует пути более ненадежного, чем вера в то, что те или иные писатели говорят о себе, своих книгах и их месте в культуре.

Наконец, следует отметить, что во всем, что касается еврейской цивилизации, некритическое принятие высказываний самих писателей относительно их культурной принадлежности сталкивается с дополнительной проблемой. Многие из писателей еврейского происхождения по-разному определяли свою культурную принадлежность в разные моменты своей жизни. Так, Мандельштам, открестившийся, как известно, от «хаоса иудейского» в «Шуме времени», в «Четвертой прозе» напишет, что европейское писательское ремесло «в том виде, как оно сложилось в Европе, и в особенности в России несовместимо с почетным званием иудея, которым я горжусь». Более того, если в том же «Шуме времени» Мандельштам, хотя и с известными оговорками, причислит себя к российскому имперскому миру, в тридцатые годы, меньше чем через десять лет, он напишет свои знаменитые строчки: «С миром державным я был лишь ребячески связан… / И ни крупицей души я ему не обязан, / Как я ни мучил себя по чужому подобью». Следует ли из этого, что Мандельштам двадцатых годов был русским поэтом, а Мандельштам тридцатых неожиданно стал еврейским? Узнаваемость голоса и цельность поэзии Мандельштама делают это заключение маловероятным. Гораздо вероятнее, что мучительное неприятие «хаоса иудейского» в «Шуме времени» — это и есть одна из тех попыток мучить «себя по чужому подобью», о которых говорит Мандельштам в «С миром державным…». И поэтому в свете написанного в тридцатые годы легко прийти к выводу, что декларации «Шума времени» не вызывают доверия и Мандельштам должен быть сочтен именно еврейским поэтом. Но в таком случае позволим себе мысленный эксперимент. Зададимся вопросом, что бы было, если бы Мандельштам погиб в конце двадцатых годов и не написал строчек, процитированных выше. Написанное в «Шуме времени» стало бы последним словом, сказанным Мандельштамом о его культурной принадлежности. Следовало бы из этого, что он является русским поэтом? Но ведь речь идет о том же самом Мандельштаме двадцатых, в написанном которым дата его смерти уже не может ничего изменить. Иными словами, попытка обосновать веру в декларации самих писателей неизбежно вовлекает своих приверженцев в круг многочисленных логических противоречий и неразрешимых вопросов. Более того, тот же самый мысленный эксперимент возможен и, например, в случае Гейне. Крестившись по окончании университета (по всей вероятности, из чисто прагматических соображений), он все же назовет крещение «входным билетом в европейскую культуру». Однако перед смертью Гейне будет утверждать — с характерной для него смесью иронии, двусмысленности и серьезности, — что не может вернуться к еврейству, поскольку никогда от него не уходил. Здесь, как и в предыдущем случае, мысленный эксперимент может вывести на поверхность противоречия, заложенные в чрезмерном доверии к автодискрипции. Предположив, что Гейне умер на десять лет раньше — и соответственно не написал поэму про Иегуду Алеви, и не успел подчеркнуть, что никогда не уходил от еврейства, — историк литературы, слепо следующий авторскому самоописанию, обнаружит себя в глубоко противоречивой ситуации не только на фактическом, но и на логическом уровне.

И поэтому первый шаг к пониманию той или иной книги и ее места в истории культуры, который должен сделать культуролог, — вынести за скобки декларации ее автора, в том числе и все декларации автора относительно его собственной культурной принадлежности. Иными словами, тот факт, что Гейне называл себя немецким поэтом, представляет интерес, главным образом, для биографа — для исследователя, пишущего о Гейне как о человеке — человеке, который, как мы знаем, часто хотел и никогда не мог быть своим в окружающем его немецком мире. Для культуролога же, то есть для ученого, которого интересует в первую очередь не человек по имени Генрих Гейне, а набор текстов, несущих на себе это имя, подобная информация не представляет особого интереса. Или точнее, эта информация может представлять интерес на достаточно позднем этапе исследований — на стадии соотнесения биографического материала и результатов филологического анализа. Но этой стадии должен предшествовать скрупулезный анализ самих книг Генриха Гейне.

Переходя к самим текстам, следует сказать, что простейший и наиболее популярный подход к решению вопроса о культурной принадлежности книг, написанных евреями в рамках европейских культур, обычно сводится к вопросу: «А что же они, собственно, говорили про евреев?» Согласно этому подходу однозначная апологетика считается признаком принадлежности к еврейской литературе, а критика в адрес еврейского мира или образа жизни — признаком разрыва с еврейской культурой. На самом деле в чистом виде и то и другое встречается очень редко — и обычно у писателей средней руки. И потому при анализе более сложных взглядов — скажем, позиции того же Мандельштама с его отторжением «хаоса иудейского» и гордостью «званием иудея» — принято говорить в лучшем случае о частичной принадлежности к еврейскому миру. Впрочем, подобный взгляд противоречит всем нормам анализа культуры, принятым в других «национальных» областях. Если бы восхваление своей нации было главным критерием принадлежности к национальной литературе, то самыми русскими писателями были бы славянофилы и почвенники, Пушкин и Толстой существовали бы в русской литературе на птичьих правах, а писавшего по-французски русофоба Чаадаева не следовало бы подпускать к русской литературе на сто верст. Но историкам русской культуры прекрасно известно, что восхваление того или иного народа (или отказ от подобного восхваления) ничего не говорит о культурной принадлежности писателя. Историкам культуры еврейской еще предстоит это понять и научиться более жесткому взгляду на свою культуру — и на самих себя.

Аналогичный урок из общеевропейской филологической практики должны извлечь сторонники еще одного подхода к поставленной проблеме. Эти исследователи пытаются идентифицировать культурную принадлежность тех или иных книг, исходя из близости последних к традиционной еврейской литературе и традиционным формам еврейской жизни. Согласно подобному взгляду, Шолом-Алейхем и Зингер являются еврейскими писателями, кандидатура Бабеля может быть обсуждена, а Пруст и Деблин, Мандельштам и Бродский таковыми однозначно не являются. И это один из наиболее популярных подходов. Впрочем, как и в предыдущем случае, подобная схема кажется убедительной только на материале еврейской литературы. Тот факт, что в стихах Пушкина влияние Горация и Парни много заметнее, чем влияние «Повести временных лет», не превращает Пушкина в древнеримского или французского поэта. И тот факт, что Лесков или Глеб Успенский несомненно ближе Пушкина или Набокова к традиционным формам русской жизни, не делает последних менее русскими писателями. Иными словами, на материале русской культуры становится достаточно ясно, что ни отсутствие национального самоумиления, ни отказ обратиться к «подлинности народной жизни» не должны повлиять на идентификацию культурной принадлежности.

Но если не они — то что? Если не восхищение еврейским народом и не изобилие еврейских мотивов, то что же может стать основным критерием принадлежности тех или иных текстов к еврейской цивилизации? Чтобы ответить на этот вопрос, откроем воображаемые скобки. И в этих скобках отметим, что неудачные результаты попыток найти единый критерий принадлежности к еврейской культуре были изначально предсказуемы. Ни одна культурная традиция не является однородной шеренгой книг, где каждая книга похожа на все остальные. Если ярко выраженные сходства и существуют, то они существуют внутри ограниченных культурных регионов. Английские романы XIX века действительно во многом похожи друг на друга, но при этом их характерные черты не свойственны всей английской литературе. Иными словами, невозможно установить, является ли тот или иной роман английским или французским, используя в качестве образца английской литературы елизаветинские хроники, а образца французской — стихотворения времен «Плеяды». Для того чтобы идентифицировать особенности английской романной традиции, необходимо сопоставить классические английские романы друг с другом, а не искать в каждом из них по отдельности несуществующие «елизаветинские мотивы».

Точно так же для того, чтобы ответить на вопрос о принадлежности Бродского к еврейской цивилизации, нужно не искать воображаемые влияния «Книги Зоар» на его стихи, а сопоставить написанное им с написанным другими евреями в европейских культурах. Культуролог должен выстроить в воображаемый ряд всех или хотя бы многих из тех, чью принадлежность (или непринадлежность) к еврейской цивилизации он стремится установить. И если выяснится, что существуют многие и значительные черты, характерные для всех этих писателей, и отличают последних от их нееврейских современников, это будет означать, что так же, как существует традиция английская, французская или итальянская, существует особая еврейская традиция в новоевропейской культуре. Традиция Спинозы и Мендельсона, Бергсона и Пруста, Гуссерля и Кассирера, Гейне и Бродского, Маркса и Фрейда, Шестова и Бубера, Кафки и Беньямина, Мандельштама и Целана, Гертруды Стайн и Германа Броха, Поппера и Витгенштейна,[[21]](#footnote-21) Гроссмана и Сола Беллоу, Адорно и Маркузе, Леви-Строса и Деррида. Однако при первой же попытке сравнительного анализа такого ряда возникает вопрос о критериях сходства между перечисленными выше писателями и философами. Простейший ответ на этот вопрос гласит, что главным критерием должно стать сходство в их взглядах на мир: необходимо проверить — похоже ли эти люди думали о мире. Ответ на этот вопрос ясен, и он отрицателен. Все они смотрели на мир по-разному. Впрочем, при ближайшем рассмотрении оказывается, что этот отрицательный ответ был заранее предсказуем. Ни одна культурная традиция не связана с идентичностью мировоззрений. Русская культура может послужить прекрасным примером подобной философской разноголосицы: Пушкин и Толстой, Достоевский и Гумилев, Платонов и Набоков видели мир принципиально по-разному. Более того, эта разноречивость мысли и есть одна из главных ценностей русской культуры.

На самом деле любому культурологу хорошо известно, что при попытке сведения литературы к высказанным в ней философским взглядам не только целые традиции, но даже сравнительно небольшие группы, казалось бы, похожих явлений обычно распадаются на очень разные элементы. Так, несмотря на то, что английский романтизм традиционно считается одним из наиболее однородных культурных явлений, анализ философских взглядов Вордсворта и Кольриджа, Шелли и Китса (не говоря уже о Байроне) неизбежно приводит историка культуры к выводу о существовании нескольких принципиально разных философских систем. Следовательно, отсутствие консенсуса во взглядах на мир ничего не говорит о существовании или несуществовании единой культурной традиции. Более того, в случае наличия традиции подобный консенсус свидетельствовал бы не в ее пользу: он бы говорил всего лишь о ее исключительной интеллектуальной нищете. О той нищете, о которой так красноречиво свидетельствует единомыслие советского «сталинского» романа.

Но в таком случае что же, если не мировоззренческая близость, может стать стержнем, который сделает возможным идентификацию еврейской культурной традиции в европейской цивилизации? Какой последний шаг должен сделать культуролог для решения поставленной задачи? Аналитический метод, с помощью которого я попытаюсь дать ответ на этот вопрос, уже был упомянут в начале главы. Необходимо сравнить перечисленных выше писателей и мыслителей не на уровне их высказываний по тому или иному поводу, но на более глубинном уровне форм их мысли — на уровне тех невидимых структур, которые приводят в движение их слово и которые позволяют их книгам быть тем, чем они являются. Иными словами, для решения вопроса о существовании или несуществовании единой еврейской мысли в европейской цивилизации необходимо сравнить не то, «что», а то, «как» перечисленные выше писатели и философы думали о мире. И это исследование на уровне форм и структур приводит к выводу о существовании характерных черт еврейской мысли в европейской культуре: двенадцати (по числу колен, или, что в данном случае может быть важнее, по числу апостолов) структурных характеристик еврейско-европейской мысли. Впрочем, все это скорее предварительный аналитический эскиз, нежели окончательная схема. По всей вероятности, ту же классификацию можно произвести и несколько иначе. В любом случае важно подчеркнуть: наличие подобного структурного единства, обнаруживающегося при анализе текстов еврейско-европейских писателей и философов, не отменяет их принадлежности к европейской цивилизации — которая остается значимой в очень многих смыслах, — но делает ее одновременной с принадлежностью к цивилизации еврейской. А это, в свою очередь, означает, что, вопреки распространенному взгляду, возможность принадлежать к одной из этих цивилизаций не исключает принадлежности к другой.

###### *I. Деэстетизация опыта и его принятых репрезентаций*

Одна из традиционных точек зрения на искусство гласит, что оно только использует человеческий опыт, грубый материал повседневности, вознося его в область красоты, в область эстетического, в область совершенства формы. И хотя наибольшего радикализма подобная точка зрения достигла в давно минувшую эпоху «искусства ради искусства», до сих пор многие ценности той эпохи являются частью нашего мышления. Так, большинство интеллигентных читателей скажут, что понятия истины и лжи неуместны в области эстетического, которое существует по своим автономным законам. И если определить — в англо-американском стиле — это изгнание истины из области эстетического как «эстетицизм», то необходимо сказать, что еврейская традиция принципиально «антиэстетистична». Впрочем, следует подчеркнуть, что «деэстетизация» — или, если выбрать другой сходный термин, «антиэстетицизм», в отличие от более привычного русскому слуху «антиэстетичности», означает не культ безобразного, а простую замену литературных полюсов на противоположные. Из деэстетизирующей тенденции еврейской мысли не следует, что еврейские писатели и философы предпочитали «отталкивающее» и «уродливое» «прекрасному» и «возвышенному». Деэстетизация как понятие означает, что создание эстетических форм перестает быть конечной целью искусства. Иными словами, культура перестает быть самоцелью.

Но как только исчезает упоение культурой, созданием новых форм и «миров», приходит понимание огромного разрушительного потенциала, скрытого в этом создании. В европейской цивилизации подозрительное отношение к умножению культурных форм выходит на авансцену во второй половине двадцатого века. Его появление связано в первую очередь с попытками осмыслить связь Катастрофы со всем зданием немецкой культуры, которое в конечном счете и сделало ее возможным. Тем не менее в еврейской мысли подобная подозрительность по отношению к культуре присутствовала задолго до двадцатого века. Она нашла выражение и в спинозовском требовании минимизировать буйный полет фантазии различных интерпретаторов Библии, и в гейневском высмеивании эстетических фантомов романтизма. Единственным исключением из общего правила на первый взгляд является откровенно эстетская проза Пруста, создающая, как кажется, красоту ради красоты. Впрочем, сам Пруст, знавший, что именно так, в качестве чистого эстетства, может быть прочитан его роман, напишет, что такое понимание ошибочно. Он будет подчеркивать, что работает не с микроскопом, а с телескопом. Его цель, как объяснит Пруст на нескольких десятках страниц последнего тома, — это понимание существования человека в мире — и в первую очередь места, которое человек занимает во времени. И эта цель напрямую связана с двумя другими особенностями еврейской мысли в европейской культуре.

###### *II.Онтологическая ориентированность*

Одним из самых радикальных глашатаев «деэстетизации» был Герман Брох, веривший, что литература соприродна науке в своей когнитивной ориентации, в своей направленности на познание мира. Впрочем, следует сразу же сказать, что речь идет не о материальном мире с его физическими законами, а о мире человеческого бытия: о попытке высветлить подлинность человеческого существования, преодолев многочисленные покровы мифов, иллюзий, идеологий и самообманов. Иными словами — об онтологической ориентированности литературы. Согласно традиционному определению, онтология — раздел философии, который занимается существующим, сущим. Согласно уточненному определению, ставшему господствующим в XX веке, онтология обращена на существование человека в мире. И именно в этом смысле можно говорить об онтологичности литературы — о ее направленности на бытие человека в мире; можно говорить о литературе как о попытке высветить подлинность человеческого бытия среди вещей. На первый взгляд подобное определение литературы самоочевидно и, следовательно, неинформативно: почти всякая литература говорит о человеческом существовании. Но на самом деле это не так. Указание на онтологичность литературы означает не простую констатацию наличия экзистенциального материала, но сознательную сфокусированность на нем: высвечивание экзистенциального, которое становится целью литературного письма.

Понятая таким образом онтологичность не характерна для большинства европейских писателей. Впрочем, декларированных ими целей было много и они менялись. Так, например, значительная часть европейских авторов рассматривала экзистенциальный материал в качестве простого сырья для создания непреходящих эстетических артефактов: создания того самого искусства, которое вечно, в то время как жизнь коротка. Но и в тех случаях, когда это было не так, онтологичность далеко не всегда являлась характерной чертой европейских книг. Во-первых, значительная часть традиционной литературы и философии видела и часто продолжает видеть свою цель не в понимании человеческого существования, а в предписании того, каким оно должно быть: в том, что в русской традиции принято называть «философствованием». Такое философствование является прямым отрицанием экзистенциального материала в его конкретности и историчности. Во-вторых, многие писатели и философы, которые на первый взгляд действительно пытались описать человеческое существование в его подлинности, видели в этом описании всего лишь промежуточный этап на пути понимания социальных и психологических законов человеческого бытия. Такой подход характерен для бесчисленных европейских книг — от французских афоризмов времен классицизма до прозы советских толстых журналов. Но все это не имеет прямого отношения к онтологической ориентированности как таковой. Необходимо подчеркнуть также, что онтологичность не сводима к обычному реализму или натурализму, к стремлению нарисовать более или менее узнаваемые картинки окружающего мира. В большинстве случаев онтологическая ориентация означает обращенность к пониманию некой глубины существования человека в мире, бытия если не универсального и внеисторичного, то, по крайней мере, общего для всех (или почти всех) членов данной культуры.

И в этом смысле многие, казалось бы, различные явления, возникшие в рамках еврейско-европейской литературной и философской традиции, напрямую связаны друг с другом. Гейневское насмешливое и ностальгическое противопоставление неприглядной правды человеческого существования всевозможным романтическим вымыслам, бергсоновский поворот в философии от рационального познания мира к существованию человека во времени, стремление Броха сделать литературу наукой познания бытия, попытки Бродского высветить свое бытие среди вещей, обращенность к земле позднего Мандельштама, отчаянный взгляд Кафки, стремящийся проникнуть к подлинности и потерянности человеческого существования, по ту сторону иллюзий и самообманов, — все они иллюстрируют одно и то же — онтологичность литературы, ее ориентированность на существование человека в мире и во времени.

###### *III.Обращенность к проблематике времени*

Как известно, еще российские антисемиты любили рассуждать об особых отношениях, которые существуют у евреев со временем. И в этом смысле они были не так уж далеки от истины — в любом случае много ближе своих либеральных оппонентов. Впрочем, следует уточнить специфику этих отношений. Хорошо известно, что в европейской культуре проблематика времени принимает самые разнообразные формы. Их можно, хотя и схематично, разделить на две группы: время как культурологическая проблема и время как проблема философская. К первой группе относятся всевозможные мифы и вымыслы о времени: циклическое и линеарное время, время прогресса и время вырождения, время, отсчитываемое от Сотворения мира, и время, текущее навстречу гибели Вселенной. Все эти концепции времени при ближайшем рассмотрении оказываются формами мифа об истории; и все они, включая их недавние реинкарнации у Джойса и Элиаде, оказываются вне проблематики, связанной с еврейской мыслью. То, что интересует последнюю, — это время, данное человеку внутри структуры его существования, время не как миф, а как экзистенциальная данность — то понимание времени, которое является центральной философской проблемой XX века. Несмотря на знаменитую десятую главу «Исповеди» Августина и кантовское подчеркнутое внимание к проблематике времени, осознание того, что проблема времени является ключевой проблемой для всей философии, пришло именно в нашем веке. И хотелось бы отметить, что из четырех самых важных философов времени XX века трое являются евреями: Анри Бергсон, Эдмунд Гуссерль и Жак Деррида. Более того, такие книги, как «В поисках утраченного времени» Пруста и «Смерть Вергилия» Броха, давно стали неотъемлемой частью университетских курсов, посвященных проблеме времени. Наконец, следует подчеркнуть, что в еврейско-европейской традиции центральность проблематики времени далеко не исчерпывается перечисленными выше философами и писателями. Так, например, в статье «Сын цивилизации» Бродский достаточно убедительно показывает, что проблема времени является ключом к поэзии Мандельштама. Но то же самое можно сказать и о самом Бродском — и о многих других.

###### *IV.Лингвистический скептицизм*

Под «лингвистическим скептицизмом» принято понимать различные сомнения в возможностях языка и в его подвластности сознательной воле человека. Традиционный подход к языку гласит, что свободная мысль, устремленная на мироздание и облеченная в плоть языка, может описать и понять и мир здешний, и мир грядущий. Отрицание этого тезиса, представляющее собой наиболее радикальную версию лингвистического скептицизма, утверждает, что существует непреодолимый разрыв между описательными возможностями языка и реальностью материального мира. Впрочем, если абсолютное большинство писателей и философов все же считает, что мир человеческого существования выразим в языке (хотя и со значительными оговорками), совсем иначе обстоит дело с метафизическими истинами. Лингвистический скептицизм, почти в любой его форме, связан с представлением о том, что язык — земного (и только земного) происхождения; и он ничего не может сказать о вечных религиозных и философских истинах. И следовательно, язык и все языковые построения (такие, как в первую очередь различные идеологические конструкции и философские системы) говорят скорее не об истине мироздания, которую их создатели предположительно пытались понять, а о законах собственной грамматики и отношениях идеологии и власти в этом подлунном мире.

Впрочем, фактические представления о природе этой грамматики бывают самыми разными. В последние два века многие европейские поэты и философы прославляли полную автономию языка: они писали о языке как особой стихии — неподвластной миру и ничего не говорящей о нем. Или, как принято говорить в культурологии, о нереференциальности языка. Подобный взгляд, хотя и относится к лингвистическому скептицизму, принципиально чужд еврейской мысли. Еврейские теоретики культуры обычно считают автономию языка такой же иллюзией, как и классическую идеологию мимезиса, отражения мира в языке. Они говорят о скрытой референциальности языка — о том, что литературные и философские тексты связаны с окружающим их миром, хотя эта связь часто бывает сложной и неочевидной. Впрочем, природа этой связи по-разному интерпретируется у разных философов. Маркс, как известно, говорил о том, что в глубине языковых построений скрыты «производственные отношения», сложные механизмы властвования, овеществления человека и эксплуатации; Фрейд утверждал, что в языке высвечивается бессознательное; Кассирер считал, что логику этих конструкций направляют законы символических форм; Леви-Строс видел в них манифестации универсальных законов человеческого мышления; Деррида — невидимые переплетения языковых и культурных пластов, которыми в огромной степени и предопределено наше восприятие мира. Но всех этих мыслителей объединяет подозрительное отношение к глянцевой поверхности всевозможных «синтетических» языковых построений, всевозможных претензий на обладание полнотой истины. Подобное же отношение к языковым (и в первую очередь идеологическим) конструкциям характерно для многих еврейских писателей: Гейне и Бродского, Кафки и Бабеля, Галича и Целана. Наконец, в этом смысле, пожалуй, самым интересным примером является Людвиг Витгенштейн, этнический еврей, который страстно отрицал свое еврейское происхождение и тем не менее, в полном соответствии с общим направлением еврейско-европейской мысли, стал главным глашатаем лингвистического скептицизма в европейской философии.

###### *V.Антиметафизичность*

Описанная выше концепция языка делает принципиально недостижимой главную философскую цель европейской культуры: анализ мира в его полноте и построение всеохватывающей метафизической системы, которая могла бы описать и объяснить мир. Любопытно, что отрицание возможностей тотального философского мышления характерно и для тех представителей еврейской мысли, в книгах которых лингвистический скептицизм не играет важной роли или даже не присутствует вовсе. В еврейско-европейской традиции цельность мира распадается. Мир оказывается безнадежно противоречивым и необъяснимым; мироздание превращается в кафкианский лабиринт. Вечные метафизические истины исчезают. Вместе с ними оказывается под угрозой исчезновения и внятный смысл человеческой жизни, который только с их помощью и может быть сформулирован. Очень часто человек оказывается вынужден принять необъяснимость мира как данность. И хотя подобная концепция мироздания непривлекательна, ее сторонник скажет, что в какие бы дебри самоуверенного знания ни уводили нас иллюзии, именно так устроено человеческое существование на этой земле. Это принятие неизбежности непонимания полноты мироздания и является одним из наиболее ярких выражений антиметафизичности.

Но не только оно. У еврейских авторов подобная антиметафизичность проявляется в самых разнообразных формах. Это не только кафкианский лабиринт, но и гейневская всеохватывающая ирония, и псевдоаристократический скепсис Бродского, и гуссерлевская попытка вернуться к философским первоосновам, и «деконструкция» европейской метафизики Жаком Деррида, и постоянное ощущение ускользающей из-под ног почвы в философии Льва Шестова. Шестовская враждебность метафизике становится особенно заметна в сравнении со спокойной метафизической уверенностью его современников: Соловьева, Булгакова и Бердяева. Впрочем, следует подчеркнуть, что антиметафизичность не исключает веры; про Кафку его друг Макс Брод напишет, что «из всех верующих он был в наибольшей степени свободен от иллюзий, и из всех тех, кто видит мир как он есть, без иллюзий, он сохранял самую неколебимую веру».

###### *VI. Центральность проблематики поступка и насилия*

В еврейско-европейской традиции место, которое в традиционной европейской мысли занимает метафизика, не остается пустым. Вместо проблем метафизических в центре еврейской мысли оказываются проблемы моральные — впрочем, понятые и интерпретированные в очень определенном ракурсе. И в этом смысле специфика еврейской мысли становится особенно заметной по контрасту с традиционной европейской философией. Европейские философы, начиная, по крайней мере, с Аристотеля, видели в этических построениях лишь завершение философских систем, центром которых служила метафизика. В отличие от них Спиноза, первый еврейско-европейский философ, был одновременно и первым, назвавшим самую главную свою книгу именно «Этикой». Несмотря на то что в отличие от большинства еврейских интеллектуалов Спиноза верил в значимость метафизических построений, эти построения служат ему в первую очередь введением к этическим размышлениям. Впоследствии почти у всех писателей и у многих философов, о которых здесь идет речь, проблема индивидуального поступка — его значения, подтекста, мотиваций, влияния, последствий и оценки — будет оставаться центральной, обсессивной и часто мучительной. Часто именно подобная обращенность к проблематике поступка будет отличать их подходы от непосредственного интеллектуального окружения. Так, именно обращенность к моральной проблематике бросается в глаза в работах Германа Когена на фоне других неокантианцев, поглощенных размышлениями о природе и границах человеческого познания. И именно эта проблема поступка в отношении «другого» будет осмыслена в работах Левинаса в качестве наиболее значимого элемента экзистенциального опыта. Соответственно именно этика станет для Левинаса основным разделом философии. Более того, по крайней мере в случае Когена и Левинаса преемственность между их подходами и традиционными религиозными формами, характерными для иудаизма — с его обращенностью к действию и поступку в противовес чистой вере, — является вполне осознанной.

В то же время следует отметить, что существует моральный вопрос, внимание к которому со стороны еврейско-европейской мысли было особенно обостренным. Это проблема связи, которая существует между претензиями на обладание полнотой знания и механизмами власти и насилия, в первую очередь насилия коллективного и государственного. Уже Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» подчеркнет связь между верой в обладание истиной и механизмами коллективного насилия. В наше время последняя из крупных культурологических школ, американский неоисторицизм, созданный Стивеном Гринблаттом и следующий по пути, некогда намеченному Вальтером Беньямином, вернется к сходной проблематике. Впрочем, во второй половине двадцатого века та же тема связи насилия с тотальностью языков власти выходит на поверхность и у Адорно с его попыткой противопоставить человеческую единичность идеологии тотального безличног знания, и у Левинаса с его стремлением сохранить инаковость, непознаваемость «другого» в качестве морального императива, и, разумеется, в «деконструкции» Жака Деррида, о которой пойдет речь в одной из следующих глав. Что касается литературы, то в этом смысле между Спинозой и Гринблаттом расположатся почти все еврейские писатели — и Кафка с его всепроникающим насилием, и Нелли Закс, чьи стихи наполнены пеплом погибших в Катастрофе, и Галич, с его невыразимым ужасом перед происходящим и его знаменитым «не верьте единственно только тому, кто скажет: я знаю, как надо». Почти все.

###### *VII.Свобода как высшая ценность и как проблема. Индивидуализм. Отчуждение*

Еще одна проблема, которая постоянно оказывается в фокусе еврейской мысли, — это проблема свободы. Достижимость и недостижимость, возможность и невозможность свободы постоянно обсуждаются еврейско-европейскими писателями и философами. Впрочем, стремление к внутренней и внешней свободе сталкивается с острым осознанием могущества открытых и скрытых механизмов несвободы, на которых держится практически любое общество. Но в той степени, в которой свобода (или, по крайней мере, внутренняя независимость) достижима, она часто выступает у еврейских авторов одной из высших ценностей, а иногда и ценностью практически абсолютной. Следует подчеркнуть, что с исторической и моральной точек зрения подобное стремление далеко не всегда столь привлекательно, как это может показаться на первый взгляд. Во многих случаях это стремление может представать в качестве радикального и разрушительного идеала утопического освобождения — у Маркса, Беньямина, Лукача или Маркузе, — резко противопоставленного существующему социальному и символическому порядку с его механизмами власти и несвободы. В других своих формах эта традиция (и здесь можно вспомнить кого угодно, от Гейне до Бродского, а в каком-то смысле и Галича) отказывается признать существование иных ценностей (таких, скажем, как нация, государство или утопический идеал), которые были бы выше свободы. В этих случаях еврейско-европейская традиция предстает как традиция подчеркнутого индивидуализма, часто радикального.

###### \*

Существование подобного, достаточно радикального, индивидуализма связано с двумя следствиями. Во-первых, отсечение невидимых нитей коллективных верований и репрезентаций, соединяющих людей друг с другом, обнажает неизбежное одиночество человека. В этом смысле обостренное внимание к проблемам одиночества и отчуждения — обратная сторона сфокусированности на проблеме свободы. Более того, подобное одиночество часто воспринимается как изначальное, подлинное состояние человека, как существование по ту сторону самообмана. Кафка и Сол Беллоу, Пруст и Бродский говорят, хотя и по-разному, об этом последнем одиночестве человека. В тех же случаях, когда речь идет о текстах менее лирических и в большей степени ориентированных на структуры социальности, тема одиночества преломляется как тема отчуждения человека в современном индустриальном и постиндустриальном мире. Эта тема выходит на передний план и в анализе многочисленных аспектов «отчуждения» и у Маркса, и у Вальтера Беньямина, и в теории «ложного сознания», созданной Лукачем, и, разумеется, в работах Франкфуртской школы. В текстах литературоведческих та же самая тема предстает как теория «остранения» у Шкловского и формалистов: отчужденного восприятия мира и его репрезентаций, делающих возможным критический взгляд, высвечивающий истину. Единственным исключением является Мартин Бубер, превративший одиночество человека из последней истины в точку отправления для своей страстной псевдофилософской поэмы «Я и Ты». Впрочем, это исключение только подтверждает правило. Полуосознанная утопичность книги Бубера, ее удаленность от реальных горизонтов человеческого существования в мире, поэтический характер предлагаемого Бубером преодоления отчужденности с легкостью объяснимы сказанным выше. Они объясняются тем фактом, что в еврейской традиции проблема одиночества человека в мире, которую Бубер взялся разрешить, обычно воспринимается как неразрешимая. «Человек одинок, — напишет Бродский через много лет после Бубера, — как мысль, которая забывается».

###### *VIII.Демифологизация языков власти*

Вторым следствием радикального индивидуализма и осознанного отчуждения, доминирующих в еврейской мысли, является всепроникающий скепсис, и в первую очередь скепсис политический. За объяснением этого факта не нужно далеко ходить. Осознание собственной непричастности, отчуждения от коллективных идеалов и механизмов власти позволяет критически взглянуть на последние. Еврейская традиция — и здесь можно вспомнить не только Гейне и Галича, упомянутых выше, но Спинозу и Кафку, Маркса и Адорно, Гроссмана и Беллоу, Целана и Бродского — это традиция противостояния власти. Но если традиционная европейская парадигма противостояния власти обычно предполагала политическое противостояние при принадлежности к общей языковой и ценностной вселенной, писатели-евреи обнаруживают крайне отчетливую тенденцию к выходу за пределы культурных областей, облюбованных доминирующей цивилизацией и ее дискурсами: стремясь, как кажется, разорвать связи с нею на уровне гораздо более глубоком, чем собственно политика. Достаточно существенно, что подобная тенденция обнаруживается не только в отношении к диктатурам, но и по отношению к «новому тоталитаризму» постиндустриального западного общества и его «средствам массовой информации», столь рельефно проанализированному Франкфуртской школой и ее преемниками.

И потому, оказавшись вне культурной и ценностной пирамиды, поддерживающей власть как систему, еврейские писатели и мыслители становятся способными на анализ функционирования власти, принципиально отличный от традиционного. В отличие от последнего, в большинстве случаев обращенного на самые заметные материальные проявления власти и несвободы, еврейская традиция построена в первую очередь на противостоянии мифам и языкам власти. Мандельштам и Бродский, Гроссман и Галич являются прекрасными примерами такого противостояния. Более того, не только мифология власти, но и конкретные национальные культуры часто рассматриваются как подобные языки — как скрытое орудие господства и подавления. Такой подход особенно характерен для немецкоязычной ветви еврейской мысли: для антиромантических насмешек Гейне, марксовского сведения культуры к экономическому противостоянию, беньяминовского стремления сорвать ауру священности, существующую вокруг искусства, попыток Адорно выявить метафизический «субъект господства» за кулисами европейской цивилизации.

###### *IX.Обостренное внимание к историчности человеческого бытия*

Большинство европейских философов направляли свою мысль на универсальные, внеисторические аспекты бытия человека. Еврейско-европейской мысли, напротив, свойственно внимание к исторической обусловленности человеческого существования. В этой традиции философские акценты перенесены с бытия человека в мире на бытие в истории. Более того, историчность этого существования понимается как одна из сущностей человеческого существования в его конкретности. Этот подход особенно бросается в глаза по контрасту как с традиционными христианскими представлениями, так и с верой просветителей в универсальную, неизменную человеческую природу, на которую лишь «надеваются» исторически обусловленные — но всегда поверхностные — «костюмы», как это происходит в голливудских фильмах. Наконец, в этой традиции либерально-гуманистическому представлению о свободной воле человека противопоставлено понимание того, что человек в огромной степени является пассивным продуктом общества и истории — несвободным, если не слепым, исполнителем ее воли. Это внимание к исторической обусловленности (или, как принято говорить в культурологии, историчности) человеческого бытия характерно для столь разных философских школ, как марксизм (и неомарксизм), с одной стороны, и неокантианская школа Эрнста Кассирера — с другой.

Впрочем, внимание к исторической обусловленности человеческого существования не является универсальной характеристикой еврейской мысли; скорее, это одно из проявлений общего внимания к истории, которое, вне всякого сомнения, характеризует еврейско-европейскую традицию. История перестает быть задником, на фоне которого разыгрываются реальные события, — она становится активным действующим лицом. Но следует отметить, что вышедшая на авансцену история оказывается далека от того, что обычно принято о ней думать. Это не героическая повесть о дерзаниях и свершениях, не миф, цель которого объединить народ, и уж тем более не гегельянское неизбежное движение к совершенству — с Мировым духом на козлах истории. В большинстве случаев история в еврейско-европейской интеллектуальной традиции — это история с маленькой буквы, история крови, страданий и непрекращающегося насилия. Это история варварства, как описал ее Вальтер Беньямин в своих знаменитых «Тезисах об истории». Ученики Беньямина, и в первую очередь современные неоисторицисты, добавят, что история — это не только история самого насилия, но еще и история различных механизмов подавления и власти; это история языков власти и языков насилия. И именно эта история, история как многословная кровавая реальность, выходит на передний план у Галича и Целана, Бродского и Мандельштама, Бабеля и Гроссмана, Деблина и Фейхтвангера, Германа Броха и Нелли Закс.

###### *X. Пересечение культурных границ*

Сочетание острого чувства одиночества, осознания собственной непринадлежности, исчезновения героического мифа национальной истории и противостояния языковой монолитности власти часто приводит к желанию вырваться за пределы нормативных культурных регионов, за пределы границ национальных культур. Это стремление может выражаться в попытках культурного посредничества между еврейским и нееврейским миром, как, например, это происходило у Моше Мендельсона и Исаака Бабеля, Германа Броха и Германа Когена. Но то же самое стремление к разрушению культурных границ может проявляться и в попытках объяснить друг другу различные европейские культуры. И здесь наиболее характерные примеры описываемого явления — культурное посредничество Гейне между Германией и Францией или посредничество Бродского между русской и английской культурами. Наконец, то же самое явление может проявляться в стремлении к недостижимому культурному синтезу, к мандельштамовской тоске по воображаемой «мировой культуре», к созданию чисто еврейских фантомов вселенского культурного единства.

###### *XI. «Смысл» как проблема*

Как известно, философский поворот, совершенный Гуссерлем, связан с перенесением философских акцентов на понятие смысла в его данности сознанию. Впрочем, это только один из многих примеров, говорящих о центральности проблематики смысла в еврейско-европейской интеллектуальной традиции. Более того, большинство еврейских мыслителей ставят этот вопрос в гораздо более радикальной форме, чем Гуссерль, которого интересуют структуры человеческого (и именно человеческого) сознания. В большинстве же случаев смысл предстает в еврейской мысли как один из главных, «последних» вопросов. Речь идет в первую очередь не о значении того или иного поступка для отдельного человека в очевидной ограниченности его существования и даже не о его историческом или социальном резонансе, а о вне-историческом, метафизическом смысле — смысле с большой буквы. Речь идет о том Законе в «Процессе» Кафки, по которому должен быть судим человек и его поступки. Однако, спрашивая об этом Законе, о смысле человеческого существования, еврейская мысль не перестает подчеркивать невозможность сколь бы то ни было удовлетворительного ответа. В этом отрицании возможности смысла нет ничего удивительного. Если традиционно европейский философский подход построен на представлении о том, что внимательное изучение мира может привести к пониманию смысла человеческого существования и поступков (на представлении о том, что, как принято говорить, смысл, в той или иной степени, «имманентен» материальному миру), еврейская традиция связана с пониманием неприсутствия скрытого смысла в вещах, с признанием его «неимманентности». И тем не менее, как кафкианский Закон, таинственный, недостижимый и все же постоянно присутствующий, — смысл присутствует как вопрос: вопреки своей недостижимости. Именно о нем, раз за разом, с отчаянием и надеждой, спрашивает Кафка. Именно в свете подобной идеи «бесконечности», полностью трансцендентной существующему, пытается увидеть межличностные отношения Левинас. Именно к попыткам найти этот смысл раз за разом — в своем обсессивном сизифовом героизме — возвращается разочарованная мысль Деррида. Иными словами, еврейская традиция выбрала трагический серединный путь: между спокойной уверенностью в возможности ответа на вопрос о смысле человеческого бытия, присущей авторам классического романа, и авангардным, карнавальным пренебрежением к самому вопросу.

###### *XII. Антисимволизм. Аллегорическое мышление. Литература конечности*

Еврейско-европейская мысль принципиально антисимволична. Простое сравнение еврейских (Кафка, Пруст, Стайн) и нееврейских (Джойс, Элиот, Йейтс, Тракль, Георге) модернистов убеждает в том, что именно здесь проходит одна из главных линий водораздела между еврейской литературной традицией и другими национальными европейскими культурами. Насколько мне известно, из всех авторов, о которых идет речь, есть только один, чье письмо связано с традицией символизма, — Герман Брох. Впрочем, учитывая юношеское увлечение католицизмом с его всепронизывающей символикой, это исключение не так уж трудно объяснить. Неприятие символизма как метода письма является всего лишь выражением одной из главных особенностей еврейской традиции в европейской цивилизации — ее «аллегорического мышления». В культурологии «аллегорическим мышлением» принято называть представление о неимманентности смысла, о его неприсутствии в материальном мире. Этот термин восходит к книгам Беньямина и появился по контрасту с мышлением символическим. Под символическим мышлением, выходящим далеко за рамки символизма как литературного течения, принято понимать веру в присутствие бесконечного в конечном, веру в то, что сами реалии материального мира способны привести человеческий дух к пониманию вечных духовных миров. Так, например, у Блока любовь к конкретной земной даме становится отражением полноты той любви, которая является одной из трех дочерей небесной мудрости Софии. Подобный взгляд на мироздание чрезвычайно распространен у романтиков, особенно английских и немецких, для которых созерцание красоты природы становится не только бегством от уродливой повседневной реальности, но и опытом познания духовных истин и в конечном счете самого себя как человека. Достаточно ясно, что символическое мышление, вера в присутствие бесконечного в конечном является одной из форм выражения более общей веры в соприродность материального мира и человеческого духа — веры в то, что мир является открытой книгой для человеческой мысли. Подобная вера объединяет и символистов, и романтиков, и немецкий идеализм, и, с известными оговорками, традиционное христианство.

Еврейско-европейская мысль принципиально антисимволична. Она связана с представлением о неимманентности смысла в материальном мире. Здесь необходимо подчеркнуть, что аллегорическое мышление характерно не для всей еврейской цивилизации, а только для рассматриваемого круга явлений. Нет никаких сомнений, что традиционная еврейская жизнь с ее тотальной символизацией повседневной жизни не подпадает под это определение. И тем не менее, в отличие от более традиционных регионов еврейской цивилизации, еврейско-европейская традиция связана с аллегорическим, а не символическим мышлением. Это аллегорическое мышление, как показал Беньямин, может проявлять себя в разных формах. Это и отказ от символизма как техники письма, и прямые указания на разрыв между миром существования и миром смысла. Это и использование материальных предметов в качестве знаков для выражения принципиально несоприродных им идей: нечто подобное тому, что происходит в «Осеннем крике ястреба» Бродского, где ястреб превращается в аллегорию взгляда на мир самого Бродского. Это и те книги, в которых точка смыслового отсчета вынесена за пределы настоящего времени, за пределы наличного существования, в прошлое, которое если и существовало, то в любом случае уже безнадежно невозвратимо. Примером последнего является поздняя поэзия того же Бродского, начиная с «Келомяков».

Наконец, аллегорическое мышление проявляется как чувство «конечности». Если бы смысл присутствовал в вещах, они могли бы говорить о бесконечном — о вечном мире вне себя. Поскольку это не так, они сохраняют свою упругую, упрямую, профанную материальность — отказываясь превращаться в романтические знаки вечного. Наиболее запоминающимся образом это выразила Гертруда Стайн в своей знаменитой строке: «Роза — это роза, это роза, это роза». Роза, символ Девы Марии, мистическая роза «Романа о розе» и роза дантовского рая уже со времен Средневековья стала образцовым символическим мостом, соединяющим конечный мир материальности и вечный мир духовной любви. Голубой цветок Новалиса и роза в «Маленьком принце» — это только две из бесчисленных реинкарнаций символа розы. Но то, что говорит Гертруда Стайн, — это совсем другое. Роза — это не символ любви. Связь между ней и любовью — один из земных человеческих вымыслов. Роза — это всего лишь один из цветков, одно из растений. Роза — это роза, ничего более; роза во всей своей материальности и конечности. И еврейско-европейская литература — это литература конечности. Обращаясь к Мандельштаму, которого он считал своим учителем, Целан напишет: «Я слышал, как поешь ты, о конечное, я видел тебя, Мандельштам… Пело то, что конечно, то, что пребывает».

###### \*

Такова в общих чертах структура еврейской мысли в европейских культурах. И хотя эта схема, разумеется, еще требует дальнейшего уточнения, в общих чертах ее описание окончено. И это значит, что цель, которую я ставил перед собой, почти достигнута. «Но не забудь, — говорит моя подруга, — что ты еще ничего не доказал. Тебе потребуется еще пятьсот страниц, чтобы повторить все, что ты говорил той зимой на лекциях». И это почти правда. Схема, представленная выше, основана на материале лекций, прочитанных мною несколько лет назад в Шокеновском институте: на детальном анализе достаточно широкого круга культурных явлений, сложившихся на границе между еврейским и христианским мирами. В ходе лекций была проанализирована поэзия Генриха Гейне, Осипа Мандельштама, Нелли Закс, Александра Галича, Пауля Целана и Иосифа Бродского; проза Марселя Пруста, Гертруды Стайн, Франца Кафки, Исаака Бабеля, Франца Верфеля, Альфреда Деблина, Леона Фейхтвангера, Германа Броха, Василия Гроссмана и Сола Беллоу; философские идеи Баруха Спинозы, Моше Мендельсона, Германа Когена, Анри Бергсона, Эдмунда Гуссерля, Эрнста Кассирера, Людвига Витгенштейна, Карла Поппера, Льва Шестова, Мартина Бубера и Эммануэля Левинаса; культурологические аспекты теорий Карла Маркса, Зигмунда Фрейда, Эриха Фромма, Вальтера Беньямина, Михаила Гершензона, Дьердя Лукача, Герберта Маркузе, Теодора Адорно и их единомышленников по Франкфуртской школе, структурализм Клода Леви-Строса и Юрия Лотмана, деконструкция Жака Деррида и, тогда еще практически неизвестный в России, неоисторицизм Стивена Гринблатта. Не все имена, упомянутые выше, в равной степени знакомы русскоязычному читателю — и поэтому стоит подчеркнуть, что все эти явления относятся к первому ряду европейской культуры. Относительно чуть менее известных имен скажем, что «поэт Катастрофы» Нелли Закс получила Нобелевскую премию в 1966 году, а Пауль Целан на настоящий момент считается самым значительным европейским поэтом второй половины XX века; что Гертруда Стайн была матерью европейского модернизма, а Сол Беллоу, по мнению многих американских литературоведов, является крупнейшим прозаиком послевоенной Америки. Эдмунд Гуссерль занимает в философии XX века то же место на пересечении всех интеллектуальных путей, которое Кант занимает в веке XIX; а практически неизвестный при жизни Вальтер Беньямин, о котором пойдет речь в следующей главе, превратился на настоящий момент в самого цитируемого теоретика культуры. Наконец, нет такой области в гуманитарных или общественных науках, которая не была бы затронута влиянием структурализма, деконструкции и неоисторицизма.

И поэтому если принять во внимание, что даже для самой лаконичной демонстрации присутствия каждой из двенадцати компонент у каждого из почти сорока названных выше писателей и мыслителей потребуется по крайней мере одна страница, то сумма окажется ненамного меньше мрачных прогнозов моей подруги. Иными словами, в рамках одной главы детальная демонстрация верности изложенных выше взглядов вряд ли возможна. И тем не менее значительную часть сказанного выше легко проверить. Не вдаваясь в подробный анализ всех перечисленных писателей и мыслителей, следует выбрать несколько хорошо известных имен и попытаться применить к ним приведенную выше схему. Затем нужно применить ту же схему к современникам и предшественникам выбранного писателя. Так, выбрав, например, Мандельштама, следует сравнить его с Гумилевым, Ахматовой, Цветаевой и, наконец, с Блоком, Белым и Вячеславом Ивановым. Выбрав Шестова, сравнить его с Соловьевым, Бердяевым, Булгаковым и тем же Вячеславом Ивановым. Выбрав Кафку — сравнить его прозу с прозой Германа Гессе и Томаса Манна или, для полноты исторической перспективы, с романами Гете, едва ли не единственной немецкоязычной прозой XIX века, равновеликой кафкианской. Мой опыт защиты изложенных выше взглядов говорит о том, что нет более простого и надежного способа убедить оппонента, чем подобный мысленный эксперимент. Результаты этих сравнений обычно даже превосходят ожидания.

Наконец, следует сказать несколько слов еще об одном — на этот раз более конкретном — возражении. Внимательный наблюдатель с легкостью заметит, что приблизительно половина имен, упомянутых выше, относится к первой половине двадцатого века. И таким образом, у историка культуры может возникнуть подозрение, что структуры, проанализированные выше, являются общими скорее для литературы и философии эпохи модернизма, нежели еврейско-европейской традиции. Однако это не так; и не только потому, что вторая половина упомянутых имен относится к другим эпохам. Из числа писателей и философов, относящихся к первой половине века, тоже далеко не все были модернистами. Наконец, что же касается собственно модернистов, то мысленный эксперимент, предложенный выше, может развеять последние неясности и подозрения. Действительно, анализируя Т. С. Элиота или Эзру Паунда, Германа Гессе или Томаса Манна, историк культуры не найдет в их текстах ни антиэстетицизма, ни лингвистического скептицизма, ни аллегорического мышления, ни обращенности к проблематике времени в ее экзистенциальном ключе, ни размышлений о скрытых механизмах власти — всего того, без чего тексты Кафки или Беньямина просто немыслимы. Даже у Джойса — автора, пожалуй, наиболее близкого к еврейско-европейской традиции, — бросаются в глаза и вера в эстетическое творчество в качестве абсолютной ценностной категории, и всепроникающий символизм, и относительное равнодушие к проблеме власти, и грандиозный миф циклического времени, спроецированный на повседневность.

Впрочем, не следует переоценивать универсальность приведенной выше схемы. Этой схемой описывается не структура еврейской мысли вообще, во всем ее разнообразии от раннебиблейских времен до современной израильской литературы, а только ограниченный набор явлений, возникших на стыке между еврейским и христианским мирами. Как уже говорилось, речь идет об авторах с двойным культурным гражданством. Более того, не все писатели и мыслители еврейского происхождения, существовавшие в рамках европейских культур, подпадают под эту схему. Так, например, поэзия и проза Пастернака, вне всякого сомнения, не вписываются в приведенную выше схему и поэтому, по всей видимости, не принадлежат к еврейской цивилизации. Наконец, как уже было сказано, не все двенадцать признаков характерны для всех перечисленных культурных явлений. Спиноза выстроил одну из самых стройных метафизических систем; Гейне был, как кажется, равнодушен к проблеме времени; лингвистический скептицизм отсутствует у Пруста и Мандельштама; Брох писал в рамках символической традиции; мистицизм Нелли Закс предполагает, хотя и с серьезными оговорками, имманентность смысла в материальном мире; и, наконец, Бабель, чья «Конармия» несомненно укладывается в приведенную схему, в «Одесских рассказах» занимался сознательной эстетизацией уголовного мира Молдаванки.

С другой стороны, определенное количество нееврейских писателей и философов достаточно хорошо описывается этой схемой. Так, проза и эссеистика позднего Толстого и философия раннего (довоенного) Хайдеггера хорошо в нее укладываются. И тем не менее все это не опровергает приведенную теорию. В своей знаменитой статье «Часы и облака» Карл Поппер очерчивает два полюса предсказуемости явлений: абсолютную предопределенность хода часов и абсолютную случайность форм облаков. На полпути между ними лежит та степень точности, которая доступна гуманитарным наукам; и из невозможности найти универсальные законы культуры не следует утверждение об облакоподобной, ни с чем не сравнимой уникальности каждого культурного явления. Соответственно из неприменимости описанной теории к абсолютно всем европейским евреям не следует ее ошибочность. Любая последовательная попытка применить схему еврейской традиции к другим национальным культурам в Европе может легко в этом убедить. Несмотря на существование нееврейских писателей, укладывающихся в эту схему, и на ее неполную применимость к еврейским, количество еврейско-европейских писателей, укладывающихся (или почти укладывающихся) в эту схему, многократно превышает то небольшое количество нееврейских писателей, которые в той или иной степени подпадают под описанную схему.

###### \*

В заключение осталось сказать, что теория, очерченная выше, ставит перед ученым несколько дополнительных проблем, требующих анализа. Первая — уже упоминавшаяся проблема биографической близости тех или иных писателей к еврейскому миру. И если сама по себе эта близость еще недостаточна для оценки их принадлежности к еврейско-европейской традиции, то она в значительной степени дополняет картину в том случае, если эта принадлежность уже установлена. Так, например, ни страсть Кафки к бродячему идишистскому театру, ни близкая дружба с его труппой, ни его сионизм, ни даже тот факт, что объем тетрадей с упражнениями по ивриту, оставленных им после смерти, был приблизительно равен объему его рукописей, не могут ничего сказать о культурной принадлежности написанных им книг. Но в том случае, если культурная принадлежность книг Кафки уже установлена, эти факты добавляют к общей картине несколько важных штрихов. То же самое относится и к беньяминовскому изучению Каббалы или классическому еврейскому образованию, полученному Спинозой.

Вторая, сходная с первой, проблема — еврейская тематика. Идентифицировав еврейско-европейскую традицию на уровне форм мысли, ученый должен спросить себя, не проявляется ли принадлежность к еврейской мыслительной традиции и на уровне выбора материала? Иными словами, тематические элементы, которые сами по себе недостаточны для решения вопроса о принадлежности или непринадлежности писателя к той или иной традиции, могут стать важными деталями в том случае, когда принадлежность к еврейской мысли уже установлена. Характерным примером такой детали является неоконченный исторический роман Гейне «Рабби из Бахраха», родившийся как не слишком удачная попытка подражания Вальтеру Скотту. И если Вальтер Скотт писал об истории своей страны, истории Британии, Гейне выбирает в качестве своей истории не историю становления немецкой культуры, а историю разгромленной еврейской общины— историю кровавых наветов и погромов. Многочисленные стихотворения, так или иначе связанные с еврейской тематикой, от «Донны Клары» до «Иегуды бен-Галеви», дополняют картину.

Следующая задача, которая оказывается на повестке дня, связана с проверкой применимости теории к культурным явлениям, сходным с теми, на материале которых эта теория была разработана. Здесь в первую очередь речь идет о тех, кого принято называть писателями второго ряда. Впрочем, на мой взгляд, и в этом случае не следует ожидать абсолютной применимости теории; более того, количество отклонений от описанной выше схемы, как кажется, должно вырасти. Писателей второго ряда часто отличает несамостоятельность мысли, ярко выраженная зависимость от предшественников и склонность воспроизводить фигуры речи и мыслительные ходы, уже опробованные в прошлом. И поэтому их книги могут оказаться построенными на многочисленных клише, взятых из практики тех национальных литератур, в рамках которых эти люди писали. Но с другой стороны, подобная несамостоятельность не является универсальной. И следовательно, нет ничего удивительного в том, что не только мои единомышленники, но даже оппоненты часто говорили мне, что моя схема очень хорошо работает для широкого круга писателей второго ряда, от Ильи Эренбурга до Леонида Аронзона, от Стефана Цвейга до Макса Брода. К сожалению, то, что я о них знаю, недостаточно для подтверждения или опровержения подобных утверждений. Аналогичным образом следует попытаться применить вышеуказанную схему к тому, что было создано евреями вне литературы, философии и теории культуры. И здесь в первую очередь речь идет о тех областях гуманитарных и общественных наук, которые примыкают к философии и культурологии: о лингвистике, историографии, социологии и политологии. Научные революции, связанные в социологии с появлением «социологизма» Эмиля Дюркгейма и «формальной социологией» Георга Зиммеля, в историографии — со «школой анналов» Марка Блока, в антропологии — с Марселем Моссом и, наконец, в языкознании с «генеративной лингвистикой» Ноама Хомского, должны стать материалом детального анализа. Историк культуры должен попытаться выделить базисные принципы, лежащие в основе теорий перечисленных ученых, и соотнести их с описанной выше схемой. И несмотря на то, что подобный анализ неизбежно оказывается за рамками этой главы, то, что я знаю об этих ученых, свидетельствует, как мне кажется, в пользу продуктивности этого подхода.

Следующая группа вопросов, которые оказываются на повестке дня, связана с соотношением той традиции в еврейской цивилизации, о которой шла речь выше, с другими традициями: с библейской и постбиблейской литературой, с талмудическими аксиологическими поисками, с высоким Средневековьем, с литературой на идише и, наконец, с современной израильской культурой. Сравнение идишистской и израильской литератур с еврейской традицией в европейской цивилизации представляет особый интерес. Как я уже говорил, последняя является пограничной областью, сложившейся на стыке между еврейским и христианским мирами и расположенной с точки зрения материала на европейской культурной территории. Что же касается литературы на идише и израильской литературы, то они также являются пограничными явлениями на стыке между еврейским и христианским (или постхристианским) мирами, но расположенными на еврейской культурной территории. И потому в силу пограничного характера всех трех традиций можно предположить, что очерченная схема окажется во многом применима и к последним двум. С другой стороны, из-за разницы в культурном расположении возможность простого перенесения теории на другие традиции представляется маловероятной. И действительно, даже беглый взгляд на поэзию Бялика и прозу Агнона убеждает, что, например, антисимволизм не является характерной чертой израильской литературы — по крайней мере, на этапе ее становления.

Последней и, пожалуй, самой интересной проблемой, которая должна оказаться в поле зрения историка культуры, является «проблема генезиса»: необходимость понимания того, каким образом сложились структурные характеристики еврейской традиции в европейской культуре, о которых шла речь в этой главе. И здесь легко выделить три наиболее очевидных механизма: механизм преемственности, механизм отталкивания и механизм исторической обусловленности. Что касается первого, то речь идет, разумеется, о преемственности по отношению к еврейскому миру вообще и иудаизму в частности. Так, например, обращенность к моральной проблематике, к проблематике поступка легко соотнести с той центральной ролью, которую в иудаизме играет соблюдение заповеди: действие, поступок — в противовес чистой вере в христианстве. В отличие от преемственности, механизм отталкивания распадается на два: на отталкивание от иудаизма и отталкивание от христианства. И поскольку обсуждаемая культурная область является пограничной, то более чем вероятно, что на ее появление должны были повлиять оба типа отталкивания. Так, лингвистический скептицизм легко объяснить отталкиванием от христианства. Как известно, европейская философская традиция от схоластики до рационализма постулировала выразимость мира с помощью слов, отождествляя, часто бессознательно, Слово-Логос, которое «было в начале» и с помощью которого был создан мир, и слова земных языков. Достаточно очевидно, что лингвистический скептицизм, сомнения во всесильности слова являются прямым отрицанием подобного взгляда. Аналогичным образом можно объяснить и возникновение антисимволизма еврейской традиции: как отталкивание от символизма церковной культуры и всепроникающего символического мышления в романтической и постромантической литературе. Впрочем, за объяснениями не обязательно ходить так далеко: причиной может быть и простое отталкивание от тотальной символизации, характерной для повседневной еврейской жизни, в которой почти каждая деталь быта наполняется религиозным смыслом.

Что касается исторической обусловленности, третьего механизма порождения структур еврейской мысли в европейской культуре, то она также распадается на две составляющие. Во-первых, речь может идти об обусловленности еврейской историей как таковой. Нет ничего проще, чем проследить связь между кровавой историей евреев в Европе, историей унижений, гонений и погромов, и такими характерными чертами еврейско-европейской интеллектуальной традиции, как внимание к механизмам насилия и демифологизация кровавой реальности истории. И во-вторых, речь может идти об исторической обусловленности той ситуацией, в которой существовали писатели-евреи, о которых шла речь выше. Так, например, хорошо известно, что значительная часть еврейских интеллектуалов была поставлена в положение маргиналов, «отщепенцев». И поэтому нет ничего удивительного в том, что в еврейско-европейской традиции доминируют такие характерные черты маргинального образа мысли, как противостояние власти и предпочтение личной свободы любым национальным и государственным ценностям.

Итак, еврейская мысль в европейской культуре не появилась на пустом месте. Многие ее характерные черты культурно и исторически обусловлены. Но в таком случае возникает вопрос: если все особенности этой мысли были предопределены, какова же ценность анализа, предложенного выше? Ответ на этот вопрос прост: эти особенности не были предопределены. Как известно, в культуре не существует жестких законов; и ретроспективная объяснимость явления не означает его предопределенности. Достаточно очевидно, что описанные выше механизмы культурной генерации могли бы привести к появлению совсем иной культурной традиции. И поэтому анализ того или иного явления и попытки объяснить его возникновение представляют собой два принципиально различных, взаимодополняющих подхода. А утверждение о возможности заменить первый последним является, как принято говорить в культурологии, смешением системного и каузального, синхронного и диахронного подходов. Более того, только когда с помощью достаточно тонких аналитических средств оказывается возможным вычленить характерные особенности еврейской традиции на уровне форм мысли, и становится возможным поставить вопрос об их происхождении.

###### \*

Настало время подвести итоги. Как уже было сказано, задачей, которую я ставил перед собой, была демаркация внешних культурных границ еврейской цивилизации. Мне хотелось прояснить один из самых спорных и запутанных вопросов: вопрос о границах еврейской культурной вселенной, часто крайне размытых, — вопрос о том, кто является и кто не является еврейским писателем или философом. Но вместо того чтобы, как это обычно делалось в прошлом, подойти к решению вопроса с заранее готовыми схемами, мне казалось более разумным попытаться рассмотреть его с самого начала. Вместо того чтобы предписывать, кто имеет и кто не имеет права называться еврейским писателем, я попытался определить само понятие «еврейский писатель». В качестве первого шага на пути к решению вопроса о «еврейскости» тех или иных писателей и философов было рассмотрено само понятие «принадлежность к культуре». Анализ, проведенный в первой части этой главы, показал автономность категории культурной принадлежности, ее проблематичность, несамоочевидность, ее несводимость к другим категориям, в терминах которых можно анализировать тот или иной текст: к языку письма, к религиозной принадлежности автора, сентиментальному умилению нацией или лубочному изобилию национальных мотивов. Второй шаг, сделанный по направлению к демаркации границ еврейской цивилизации, заключался в утверждении необходимости системного подхода при решении вопроса о культурной принадлежности евреев, писавших на европейских языках. После краткого анализа стало ясно, что их книги следует сравнить не с библейскими пророками или средневековыми мистиками, а друг с другом и затем попытаться установить, существует ли между ними какое-либо сходство.

Такое сходство было найдено на том единственном уровне, на котором культуролог и мог надеяться его обнаружить: не на уровне содержания, а на уровне форм мысли. Было вычленено двенадцать структурных характеристик еврейской мысли в европейских культурах. Стало ясно, что, как в старинных философских системах, где душа облекается в чуждую ей плоть, не сливаясь при этом с последней, так же и еврейская мысль облекается в плоть европейских культур, сохраняя при этом свою инаковость — свою узнаваемость. И это позволяет говорить о существовании особой, ни на что не похожей, структуры еврейской мысли в европейской цивилизации. Или, в зависимости от точки зрения, о европейской традиции в цивилизации еврейской. Последнее, в свою очередь, делает необходимым пересмотр всей концепции еврейской цивилизации. Как уже было сказано, становится ясно, что еврейская и европейская традиции не являются взаимоисключающими началами — вопреки уверениям многих представителей еврейской интеллигенции, стремящихся полностью разорвать с еврейским миром, и еврейской ортодоксии, стремящейся изгнать из еврейского мира все европейские веяния.

И это один из ответов — ответов на вопрос, кто мы. Один из ответов. Потому что культура, и тем более европейская культура, не может быть ответом. Ответом является вопрос о спрашивающих — о тех, кто спрашивает, как мы. Кто задает те же вопросы без ответа; чье слово брошено к нам через пустоту времени. Чей вопрос созвучен вопросу. Водяной, сидящий на камне, начинает насвистывать. Я отгоняю его смех плеском брошенного камня. Слово. Слово о невидимых кругах на воде. О брошенном камне. О бросающем.

## Вальтер Беньямин: между языком и историей

Вальтер Беньямин не любил круглые цифры и прямые линии. Всматриваясь в мир, он не находил в нем ничего прямого. Прямые линии были только в философии, чьей склонности не замечать кривизны и фрагментарности, игнорировать разрывы и скрывать пустоты он и старался противостоять. Распутывая нити культуры, вглядываясь в коллективные фантомы и в изысканные создания индивидуальной мысли, он отказывался считать их не только знаками саморазвертывания свободного мирового духа, но и творениями одинокого личного гения. Человек, согласно Беньямину, находится в плену двух стихий: языка, с его темным и загадочным прошлым, и истории, с ее ужасом, пустотами и кровавым хаосом. Гений так же не свободен от власти языка и истории, как и любой другой человек. И поэтому любое исследование культуры должно заглянуть в толщу языка и хаос истории и попытаться увидеть действующие в их глубине силы, которые и порождают индивидуальные произведения искусства. В противном же случае уделом ученого станет искусительный и смертельно опасный миф о свободном и всевластном гении, существующем по ту сторону добра и зла в качестве прообраза всякой власти. Его растворенный в мифе голос, согласно Беньямину, заглушает голоса боли и ужаса, которыми наполнена история, — голоса, которые традиционная историография обрекает на вечное молчание.

Тема единичности явлений, тема языка и тема истории — это и есть три темы, наиболее важные для Беньямина. От надменной цельности классической европейской философии, истово верившей в свою самодостаточность, свою избранность и свою свободу, Беньямин обратился к тому, что всегда казалось второстепенным и побочным, — тому, рассмотрением чего философу следовало заниматься только тогда, когда основное здание его философской системы уже завершено. Однако двадцатый век, обнаживший не только ужас истории и всевластие языка, но и неустранимую единичность, гетерогенность и фрагментарность человеческого бытия, подтвердил правоту Беньямина; и поэтому нет ничего удивительного в том, что через много лет после своей смерти Беньямин стал знаменитым. Когда в 1940 году Беньямин покончил с собой после неудачной попытки перехода франко-испанской границы, он был всего лишь никому не известным эссеистом, несостоявшимся филологом, литератором-неудачником, марксистом-одиночкой со странным пристрастием к каббале. Через 50 лет, к девяностым годам, он станет едва ли не самым влиятельным теоретиком культуры этого века; без цитат из его книг не будет обходиться ни одна научная конференция. В Беньямине увидят и первого постмодерниста, и прямого предшественника современной теории культуры. Даже его странное хобби (Беньямин коллекционировал цитаты, из которых собирался создать роман) уже давно не вызывает смеха. Более того, судя по всему, мода на Беньямина, захлестнувшая западный интеллектуальный мир, уже грозит вызвать волну контратак со стороны профессиональных борцов с кумирами.

###### \*

Беньямин родился 15 июля 1892 года в еврейской семье. Его отец был дальним родственником Генриха Гейне. Как это часто бывает, еврейская семья старалась делать вид, что она таковой не является, и в юности Беньямин даже участвовал в движении «Свободных студентов», немецкой организации консервативно-патриотического толка, ориентировавшейся на национализм и романтизм. Более того, после ряда публикаций Беньямин был избран президентом берлинского филиала этого движения. В 1912 году Беньямин поступил во Фрайбургский университет, а в 1914-м, в первый же день Первой мировой войны, вместе с другими «Свободными студентами» пришел записываться добровольцем для немедленной отправки на долгожданную войну во славу Великой Германии. Через двадцать лет нацисты объявят «Свободных студентов», немногие из которых вернулись с фронтов, образцовыми немцами и подлинными героями войны. К счастью, отправка Беньямина на фронт была немного отложена по чисто бюрократическим причинам, и за это время его отношение к войне и к своему участию в ней резко изменилось. Ко дню призыва Беньямин готовился основательно, стараясь спать как можно меньше и выпив бесчисленное количество кофе; перед медкомиссией он появился с белым лицом, отсутствующим взглядом и трясущимися руками и был, разумеется, немедленно списан по причине абсолютной непригодности к военной службе. Для Беньямина в этот день эпоха патриотизма и романтизма закончилась навсегда. Их место займут марксизм и каббала.

В 1917 году Беньямин женился на Доре Поллак, и они переехали в нейтральную Швейцарию. Там он продолжал заниматься философией и литературой, собирал книги и цитаты, в 1919-м — защитил диссертацию по теории искусства в немецком романтизме. Эта работа была последним отзвуком юношеских увлечений и последней попыткой следовать требованиям немецкого академического мира, вызывавшего у Беньямина резкую антипатию. В письмах, относящихся к тому же времени, Беньямин разрабатывает проект создания нового университета, университета университетов, который бы собрал в одном избранном месте всю элиту немецкого академического мира — самых тупых, лживых и приземленных его представителей. И все же Беньямин сделает еще одну попытку получить академическую должность. В двадцатые годы он напишет докторскую диссертацию о немецкой трагической драме, ее языке и ее философии. Эта диссертация, о которой еще пойдет речь ниже, будет отвергнута коллегами Беньямина как совершенно непонятная и, по всей видимости, бессмысленная. Среди причин, по которым работа Беньямина была отвергнута, разными биографами назывались антисемитизм, вечные университетские интриги, академическая подозрительность по отношению к любому исследованию, чья посредственность не самоочевидна, и, наконец, тот факт, что Беньямин не был ничьим «учеником и последователем». Так или иначе, после смерти Беньямина его диссертация будет заново открыта англо-американскими учеными и станет одним из самых знаменитых и во многих смыслах образцовым исследованием — не только в области трагической драмы, но и по теории аллегорического и символического языков, по философии литературы в целом.

В те же годы начинается увлечение Беньямина марксизмом. В 1923 году Беньямин знакомится с тогда еще молодым философом левого толка Теодором Адорно, который впоследствии — уже после смерти Беньямина — станет ключевой фигурой Франкфуртской школы и кумиром европейских студентов в бурные шестидесятые. Еще через год Беньямин влюбляется в латышскую актрису Асю Лацис, фанатично преданную коммунистическим идеям. В 1925 году Беньямин приезжает к Асе Лацис в Ригу, а зимой 1926–1927 года едет в Москву, куда к тому моменту перебирается и Ася, — едет с намерением остаться в России навсегда. Он даже обдумывает возможность вступления в компартию и пишет статью о Гете для Большой советской энциклопедии. Статья будет, разумеется, отвергнута. В Москве Беньямин пишет небольшое и достаточно осторожное эссе «Москва» и знаменитый «Московский дневник», в котором страшные реалии растоптанной большевиками России проступают с особой экспрессионистской рельефностью. Этот дневник часто упоминают, когда речь идет о тех «зарубежных гостях», кому, как утверждают их защитники, коммунистические и антифашистские убеждения в сочетании с советской пропагандистской машиной не позволили разглядеть лагеря, голод и массовые расстрелы. Беньямин, как и почти все «друзья Советского Союза», не знал ни о лагерях, ни о голоде как средстве удержания власти. Однако на поверхности советского быта он увидел бесчисленные знаки ужаса и безысходности «светлого нового мира» — знаки, по которым можно было догадаться и об остальном. «Московский дневник» Беньямина свидетельствует о том, что для того, чтобы не видеть, чем является большевистская Россия, нужны не марксистские или антифашистские убеждения, которые Беньямин сохранил, но особое интеллектуальное бесчестие. Беньямин уезжает из СССР навсегда и расстается с Асей Лацис, страстной большевичкой, которую он очень любил. Впоследствии, после больших чисток, она будет арестована и проведет в лагерях около десяти лет.

Ко второй половине 20-х относится и увлечение Беньямина каббалой; чуть позже, в конце двадцатых, Беньямин всерьез соберется переехать в Палестину. Друг Беньямина, знаменитый исследователь каббалы Гершом Шалом, еще недавно бывший Герхардом Шолемом, организует встречу Беньямина с президентом Еврейского университета Магнесом. Магнес пообещает Беньямину работу на кафедре германистики, а Шолем даже найдет для него стипендию на изучение иврита, которую Беньямин некоторое время будет получать, но потратит на иные, очевидно более приятные, цели. В 1930 году Беньямин пишет Шолему длинное и путаное письмо, почему-то по-французски, в котором объясняет последнему, что решил не переезжать в Палестину, так как принял окончательное решение стать величайшим немецким литературным критиком. Время для подобного решения было выбрано крайне удачно, и через три с небольшим года Беньямин оказывается в Париже, практически без денег и с небольшими остатками своей коллекции редких книг, курит гашиш и прячется от французской полиции, уже тогда старательно искавшей и возвращавшей властям нацистской Германии «немецких» беженцев, в особенности в тех случаях, когда у последних не было денег.

После оккупации Франции в 1940 году Беньямин бежит на юг и в рамках программы по спасению европейских интеллектуалов чудом получает американскую визу. Беньямин решается на переезд в Америку. Но выехать в США с территории вишистской Франции он, разумеется, не может и в конце сентября 1940 года вместе с другими еврейскими беженцами предпринимает попытку перехода франко-испанской границы. По иронии судьбы именно в этот день граница оказывается закрытой, и испанский пограничник сообщает беженцам, что утром они будут переданы французским властям, которые, естественно, выдадут их гестапо. Причина, по которой граница оказалась закрыта, не вполне ясна; разные источники пишут и про то, что это было решение военных властей, и про то, что это было обычным вымогательством со стороны мелкого местного чиновника. В припадке отчаяния Беньямин принимает смертельную дозу морфия и отказывается от медицинской помощи. На следующий же день испанские власти, испугавшись такого исхода, вновь открывают границу, и группа, с которой Беньямин пытался перейти границу, получает возможность добраться до нейтрального Лиссабона. Для многих представителей академического мира, особенно из тех, кто писал о Беньямине в пятидесятые и шестидесятые, его нелепая смерть являлась еще одним подтверждением того, что он был обычным невротиком-шлемазелем — беспорядочным, не способным к академической карьере и безосновательно считавшим себя гением. Даже Ханна Арендт писала о нем именно в таком ключе. Подобный взгляд был особенно характерен для академической «элиты», стремившейся к преуспеянию при любом режиме, любой власти и любой ценой. Жизнь Беньямина, прошедшая в противостоянии власти и ее многочисленным языкам, его смерть, спасшая жизнь случайным попутчикам, ей не были понятны. Но на то же самое можно посмотреть и иначе.

После смерти Беньямина судьба его семьи, как, впрочем, и судьба всех еврейских семей, оставшихся в Германии, сложится трагично; его брат Георг погибнет в концентрационном лагере. Гораздо менее предсказуемой окажется жизнь жены Георга Хильды: после войны она станет в ГДР прокурором, а затем и министром юстиции и прославится беспощадным преследованием бывших нацистов. Не менее неожиданной будет и судьба работ Беньямина. В середине пятидесятых его ближайший друг Теодор Адорно, ставший к тому времени знаменитым философом и находившийся в зените славы, подготовит первый сборник работ Беньямина; в конце шестидесятых Ханна Арендт составит аналогичный сборник по-английски; в середине семидесятых иерусалимский друг Беньямина Гершом Шолем напишет о нем книгу. К концу семидесятых имя Беньямина окажется известным каждому читающему человеку в западном мире, а чуть позже появление и стремительное развитие так называемой «неоисторицистской» школы в культурологии, провозгласившей Беньямина своим непосредственным предшественником и учителем, приведет к тому, что Беньямин из никому не известного эссеиста превратится в одного из самых важных и, на определенный момент, самого цитируемого теоретика культуры двадцатого века. Ссылки на него станут обязательной частью языка новой, леворадикальной, политической и академической элиты — имя человека, всю жизнь противостоявшего власти, будет без остатка поглощено ее языком.

###### \*

Впрочем, очень немногое в ранних работах Беньямина предвещало то, что он займет такое место в интеллектуальной истории нашего века. Ранние статьи и фрагменты Беньямина повторяют и развивают привычные темы немецкого идеализма девятнадцатого века. Эти работы туманны, спекулятивны и перегружены напыщенным псевдофилософским жаргоном; столь же туманны и претенциозны и их названия: «Язык и логика», «Теория знания», «Теория искусствоведения», «Истина и истины». Если в дальнейшем для Беньямина будет крайне важным сохранить единичные отражения мира в человеческом сознании, то пока речь идет лишь об отражениях его библиотеки. Пожалуй, только выбор тем предвещал дальнейшее развитие философских идей Беньямина; его мысль постоянно обращалась к двум философским темам, которые играли достаточно незначительную роль в интеллектуальной истории девятнадцатого века, но которым было суждено выйти на авансцену в двадцатом. Первой была тема языка и его отношения к миру вещей, второй — тема разрыва между миром существования и миром истины, который, впрочем, пока осмысляется в духе романтических рассуждений о недостижимости идеального.

В ранних статьях, вполне в духе романтической риторики, Беньямин пишет о «трансцендентной», надмирной основе любой подлинной философии и литературы. Более того, в статье «Теория искусствоведения» он описывает искусство и литературу как «ауру», «эманацию» философской проблемы, взятой в своей чистоте и идеальности. Во фрагменте «Истина и истины» Беньямин идет еще дальше и пишет, что Истина (в отличие от суммы истин) если и может быть выражена, то не с помощью научного или философского инструментария, на языке терминов и доказательств — но исключительно на языке искусства. Достаточно очевидно, что все эти идеи унаследованы от романтизма. И поэтому нет ничего удивительного в том, что в качестве темы своей диссертации Беньямин выбирает романтиков. Он пишет работу, которая получит название «Понятие искусствоведения в немецком романтизме». Любому читателю этой работы становится ясно, что Беньямин вполне солидаризируется со стремлением критиков эпохи романтизма преодолеть множественность книг и картин, максимально приблизив искусство в его разнородности и множественности к «Мировому Духу» в его надмирном единстве. Все это было бы достаточно тривиально, если бы не склонность Беньямина заострять контраст между истиной и человеческим существованием. В тот момент, когда философия Беньямина сбросит взятые напрокат одежды немецкого идеализма и романтизма, его человек, со своим разнородным и фрагментарным существованием, окажется один на один с недостижимой истиной своего бытия в ее предполагаемом неэкзистенциальном единстве. Впрочем, иногда эта тема будет принимать парадоксальные и очень смешные формы. Так, в эссе «Распаковывая мою библиотеку» Беньямин пишет, что писатель берется писать только потому, что не находит книгу, о которой думает и которую видит своим внутренним взглядом, среди написанных, или точнее — в своей библиотеке. И поэтому, согласно Беньямину, писатель — это на самом деле всего лишь библиофил-неудачник.

Еще более важной темой для раннего Беньямина была тема языка. Уже в самых ранних статьях и фрагментах он подчеркивает ключевую роль языка для человеческого бытия и мышления; чуть позже он напишет, что любое чувство получает свой смысл только в языке и только сливаясь с языком. Из работ, посвященных языку, самой важной является большая и достаточно сложная статья «О языке как таковом и языке человека». Беньямин начинает ее с крайне широкого определения языка, которое впоследствии станет одной из основ структурализма и семиотики; он определяет язык как «передачу ментальных смыслов», как любое выражение ментальной жизни человека. Он пишет о существовании различных и сущностно разных языков: языков искусства, музыки, справедливости. Чуть позже, переходя от языка в широком смысле к языку в более привычном значении этого слова, Беньямин старается подчеркнуть глубинную связь языка и ментальной жизни человека. Он пишет, что человек не способен «говорить сквозь язык», но только «говорить в языке»; в отличие от всей традиционной философии, Беньямин пытается показать, что язык является не прозрачным сосудом, наполняющимся заранее готовыми мыслями, но самим материалом этих мыслей; вне языка никаких мыслей в строгом смысле этого слова нет и быть не может. «Язык говорит о себе в себе», — пишет Беньямин. Задолго до того, как были высказаны сходные взгляды Витгенштейна, Хайдеггера и Деррида, Беньямин вступает в конфликт с традиционной европейской философией, определяя проблему языка как центральную для всего круга философской проблематики.

В то же время между взглядами Беньямина и философией середины века есть одно принципиальное различие. Он подчеркивает не только внутреннее единство языка и ментальной жизни, но и глубинное различие между ними. Если впоследствии Хайдеггер напишет, что «язык говорит мной», то для Беньямина речь человека не только является выражением самого языка в его темной бесконечности, но и частичным выражением несоприродной ей внутренней ментальной жизни человека. И поэтому то, что интересует Беньямина, — это появление смыслов человеческого существования в процессе столкновения языка и смутной внутренней жизни человека, являющейся продуктом предстояния человека окружающим вещам. Согласно Беньямину, называние мира, разделение и наименование вещей, Адамово «давание имен», является кульминацией языкового бытия человека и, следовательно, бытия языка для человека. В акте наименования человек обращается не к другим людям, но к Богу; имя, выделяющее ту или иную вещь из потока ощущений, является завершением божественного акта творения. Мир, в котором мы существуем, создается в языке, хотя и не сводим к нему; язык же и хранит смыслы нашего бытия в этом мире. В пятидесятые, развивая сходные идеи, Хайдеггер напишет, что язык — это «дом бытия».

Несмотря на кажущееся сходство, различие между взглядами Беньямина и более поздней философией предопределило последний, крайне неожиданный шаг в беньяминовских размышлениях о сущности языка. Беньямин пишет, что вещи, окружающие нас, постоянно обращены к сознанию человека, они являются частью его ментальной жизни, и, следовательно, они говорят с ним на своем бессловесном языке вещей, на языке «созданного», который на самом деле является выражением замысла создателя, языком их творца. Умножение словесных языков, столь емко и безупречно выраженное в рассказе о Вавилонской башне, их омертвение, регламентация и забвение «голоса вещей», голоса существования, является, согласно Беньямину, не только уходом от подлинности бытия и подлинности мира, но и трагическим отпадением от божественного языка, прообразом всех потерь, первоосновой меланхолии. Иначе говоря, отрицая автономность языка, Беньямин постепенно приходит к выводу о том, что любой из человеческих языков является не только раскрытием языка творца мира, но и уходом от этого языка. Восстановление изначального образа божественного языка, отраженного во многих зеркалах эмпирических языков, становится первейшей задачей как поэта, так и философа.

###### \*

Исходя из таких посылок, Беньямин во фрагменте «Язык и логика» делает вывод о взаимодополнительности существующих языков, каждый из которых является не только искаженным образом, но и отражением предвечной гармонии первого, изначального, «божественного» языка; чистого языка истины. В одном из писем Беньямин пишет о языке как о «сущности мира… из которой возникает любая речь». Эти идеи получают наиболее законченное выражение в статье «Задача переводчика». Если в работе «О языке как таковом и языке человека» Беньямина интересовало в первую очередь самораскрытие в непрозрачной толще языка ментальной жизни человека и бессловесного языка вещей, то в «Задаче переводчика» он переносит акцент с языка, выступающего в качестве отражения внешних реалий, на внутреннюю историю языка как имманентный процесс, на его самодвижение и саморазвитие; более того, он пишет, что «созревание» языка является одним из самых важных и «формообразующих» исторических процессов, влияющих на мышление, культуру, а через них и на общую историю народа. В свете современных культурологических исследований все это звучит крайне убедительно.

Однако мысль Беньямина всегда интереснее и парадоксальнее выводов его наследников, хотя, в отличие от их исследований, далеко не все написанное им можно доказать, пользуясь строгой научной методологией. Он пишет, что в основе любого языка лежит направленность на мир, которую он называет — в общих чертах следуя Гуссерлю — «интенцией». Однако, благодаря автономности внутренней истории существующих языков, ни в одном из них эта направленность на мир не реализуется в полной мере. В каждом эмпирически данном языке сущность и смысл вещей определены лишь смутно. Этот смысл находится в состоянии размытости, а «идеальный» язык, заключающий в себе полноту «интенций» и отражающий мир в полной мере, лишь проглядывает сквозь толщу реальных языков. Именно поэтому разные языки являются взаимодополняющими. Каждый из них включает в себя те или иные элементы беньяминовского «идеального языка» — языка, скрывающего в себе полноту смысла и существующего по ту сторону мира глухоты и многоязычия, мира развалин Вавилонской башни. Речь идет о языке творца мира и языке мессианской эпохи — эпохи Избавления, в которой смысл человеческого существования станет видимым. И поэтому, согласно Беньямину, перевод литературных текстов с языка на язык, о котором так презрительно писали романтически настроенные поэты, не убивает душу книги. Совсем наоборот, сохраняя изоморфные элементы, переводимые с языка на язык, а значит, и принадлежащие изначальному языку мира Избавления, перевод вызволяет чистые смысловые элементы текста из толщи темной и путаной истории языка, освобождает чистую интенцию творца от вериг языковой истории, приближает текст к «идеальному языку Бытия», отделяет то, что существует в истории, от того, что принадлежит вечности.

###### \*

Впрочем, его размышления о языке имели и обратную сторону. Молодой Беньямин, мысль которого была все еще сориентирована на традиционную европейскую метафизику, рассматривал язык в качестве посредника между изначальной Божественной мыслью и человеческим существованием в его единичности. Он верил, что язык в своей несокрытости способен высветить внутренние связи между вещами. Впоследствии, по мере того как тема разрыва между трансцендентным миром абсолютного бытия и существованием человека будет становиться все более важной для Беньямина, язык из посредника между наличным существованием в его данности и трансцендентным миром бытия превратится в фактическую основу смыслов, раскрывающихся в человеческом существовании и в культуре. Сам факт наличия, неизбывного присутствия языка как основы (хотя и не единственной) всякого отношения между вещами станет темой постоянных размышлений Беньямина. В то же время понимание глубинного разрыва между истиной материального мира и непрозрачной автономной историей эмпирически данных языков приведет Беньямина к выводу о наличии непреодолимого разрыва между вещами и их смыслом, между вечной истиной и человеческим существованием.

В значительной степени именно вокруг этой темы строится диссертация Беньямина «Происхождение немецкой трагической драмы», посвященная драматургии немецкого барокко семнадцатого века. Эта работа является не только анализом и апологией барочной драмы, к которой литературоведы часто относились достаточно пренебрежительно, но и — в ничуть не меньшей степени — попыткой создания общей теории символического и аллегорического языков. Ориентации романтической и постромантической поэзии на символ Беньямин противопоставляет барочную аллегорию, как более соответствующую реальному положению дел в мире человеческого существования. Согласно ему, символ, в том виде, как он был осмыслен романтиками и символистами, основан на вере в возможность манифестации вечных духовных истин и субстанций среди человеческого бытия, в его временности, материальности и конечности. В русской традиции таким символом является, например, блоковская незнакомка — физически присутствующая в горячем кабацком воздухе и одновременно, благодаря огромному смысловому потенциалу породившей ее традиции, становящаяся отблеском того, что уже не может быть названо. Мир истины и вечности как бы проникает внутрь человеческого существования, придавая последнему смысл, и раскрывается в виде символа. В символе и в символическом языке зазор между материальностью вещей и их смыслом исчезает.

В отличие от символа, аллегория основана на разрыве между вещью и ее смыслом. Рыба, обозначающая Христа на византийских мозаиках, не становится частью божественной субстанции; она упрямо сохраняет свою профанную природу знака, указывающего на божественное. И в этом смысле, согласно Беньямину, аллегория как форма обозначения в значительно большей степени, нежели символ, отражает природу человеческого существования; положение человека в этом мире характеризуется непреодолимым разрывом между материальностью человеческого существования и трансцендентностью смысла. Для человека, запертого в границах своего существования, единичность материальной вещи в ее присутствии не сливается с универсальностью смысла в его вечном ускользании. Уже в начале своей диссертации Беньямин сравнивает аллегорию с руинами; чуть позже, развивая метафору, он идет еще дальше и пишет об аллегории как о руинах смысла. Согласно Беньямину, в аллегории и аллегорическом языке истина человеческого бытия, хотя и не скрывает своей непринадлежности к миру обозначающих ее материальных вещей, все же проглядывает сквозь материальность существования с его ускользающим смыслом, сквозь распад воображаемого единства личности, сквозь безнадежную непоследовательность и прерывность человеческого опыта.

В сочинениях позднего Беньямина эта тема получит дальнейшее развитие. Тема разрыва между материальностью и смыслом предстанет как тема несоизмеримости единичной вещи в ее неповторимости и универсального строя языка в его нематериальности. Для Беньямина подобный разрыв станет непреодолимым препятствием на пути всех философских систем с их претензией на обладание истиной; более того, каждый, кто стремится к истине в данном нам мире времени и конечности, должен осознавать, что истина может открыться только в конечных вещах в их единичности и материальности. А значит, именно от этой единичности, несоизмеримой с универсальностью языковых конструкций, не должна уклоняться мысль стремящегося к истине. Как филолог и культуролог, Беньямин постоянно старался следовать этому требованию — отказываясь от единого метода описания, подгоняя форму письма под требования материала, стремясь «поймать» объект описания в его единичности, предотвратить его неизбежное ускользание. Наиболее яркое выражение эта тенденция получает в сборнике фрагментов «Односторонняя улица». В этой работе он не только пытается заставить единичные вещи говорить о себе и о своем глубинном смысле, не только старается сохранить уникальность различных составляющих экзистенциального опыта, но и стремится обосновать саму фрагментарность письма, воспроизводящую фрагментарность и гетерогенность человеческой жизни.

###### \*

В середине двадцатых годов Беньямин подпадет под сильное влияние марксизма, и к темам языка, смысла и литературного письма прибавляются такие классические марксистские темы, как социальность и социальная обусловленность, процессы производства и производственные отношения, революция и классовая борьба. И все же вера Беньямина в центральность проблематики языка окажет глубинное влияние и на его марксизм; его убежденность в автономии и непассивности языка станет одной из отправных точек в процессе пересмотра взаимосвязи между идеологией и производственными отношениями в обществе. Беньямин окажется одним из первых марксистов, отказавшихся от безнадежных попыток объяснения словесной «надстройки» культуры на основе материального «базиса» производственных отношений и тем не менее сохранивших марксистское представление об их имманентном соответствии, структурном параллелизме и определенной изначальности социального по отношению к культурному. Иначе говоря, отрицая как традиционную (а затем и формалистскую) веру в автономность истории культуры, так и марксистские попытки свести культуру к экономике, Беньямин будет рассматривать культуру в качестве одной из нитей, вплетенных в социально-экономическую структуру общества, в его цельности и непрерывной динамике. Во второй половине двадцатого века такой подход будет подтвержден детальными эмпирическими исследованиями различных культур.

Среди многих характерных черт культурно-исторических процессов начала века Беньямина особенно интересовала судьба искусства: те изменения, которые претерпевает само искусство и его статус, и глубинный смысл этих изменений. Этим темам посвящены два его знаменитых эссе: «Автор как производитель» и «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». В работе «Автор как производитель» Беньямин пытается проанализировать искусство с позиций тотально коммерциализированного двадцатого века, проанализировать как процесс производства среди других сходных процессов, неотделимых от социального контекста. В искусстве, понятом таким образом, есть, разумеется, свои средства производства — речь идет о так называемой «эстетической форме» (определяемой обычно по контрасту с «содержанием») или, точнее, о способах ее порождения. Поэтому так же, как революция в промышленности связана не с изменением товара, но с изменением самих средств производства, истинно революционный художник бунтует в первую очередь не против буржуазного содержания, но против тех выразительных форм, которые навязывает ему буржуазная цивилизация. Следовательно, заключает Беньямин, подлинно революционное искусство — это не «социалистический реализм», а авангардизм и сюрреализм. В шестидесятые и семидесятые эта идея станет одной из догм европейских «новых левых». Впрочем, культурологическое значение этого эссе отнюдь не в спорах о том, что является подлинно революционным искусством. Важнее стремление понять искусство не как мифическую «органическую целостность», надмирную и загадочную, но как социально значимую единицу в общей экономической структуре современного общества; показать социальный смысл не только того, о чем искусство говорит, но и того, как оно об этом говорит; взглянуть на «низкую истину» искусства, столь хорошо знакомую всем тем, кто хоть как-то соприкасался с миром богемы, увидеть искусство без воображаемой ауры тайны, святости и исключительности.

Об исчезновении этой ауры и об изменении статуса художника и произведения искусства в эпоху позднего капитализма Беньямин пишет в работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». В начале эссе он описывает ту ауру исключительности, надмирности, которая существовала вокруг сакральных объектов и затем перешла к произведениям искусства. Однако, согласно Беньямину, возможность бесконечного репродуцирования произведений искусства, появившаяся благодаря техническому прогрессу, срывает эту ауру, разрушает элитный характер искусства и таким образом подрывает одну из основ буржуазной цивилизации. И поэтому «исторический материалист», пишет Беньямин, должен приветствовать влияние современной технической цивилизации на статус культуры. Впрочем, как и в большинстве других работ, его позиция достаточно двойственна, и тотальная десакрализация и коммерциализация искусства, свойственные двадцатому веку, его пугают. Развивая ту же идею в других эссе, Беньямин во многом предсказал слияние искусства в его новом, полностью мирском воплощении с машиной пропаганды, появление массовой культуры и особого виртуального мира средств «массовой информации». Много позже и эта тема меняющегося статуса искусства и новых форм культуры в постиндустриальном мире станет одной из центральных тем современных исследователей культуры.

###### \*

Впрочем, тема историчности искусства, его форм и его статуса была лишь одной из компонент общего интереса Беньямина к истории и проблеме историчности. Интерес к этим темам он также унаследовал от классического марксизма, хотя в работах Беньямина они и были преломлены и изменены почти до неузнаваемости. Он соглашался с Марксом в отношении необходимости исторического понимания социальных явлений, но история, о которой он говорит, — это уже не история в классическом марксистском понимании. Несмотря на то что марксистское отношение к прошлому и настоящему, с их ложью, двуличием и непрерывным кровопролитием, является крайне отрицательным, Маркс тем не менее верил в объективность исторического процесса, неизбежно выносящего человечество к светлому будущему. И в этом у Маркса ретроактивное оправдание истории. У Беньямина подобной неизбежности нет и, следовательно, нет имманентного, хотя и ретроактивного, оправдания истории. История, как он пишет в своих знаменитых «Тезисах об истории», является историей не цивилизации, а варварства: историей насилия, рабства и жестокости. В еще большей степени историей варварства является история, дошедшая до нас. Согласно Беньямину, история как последовательное историческое повествование создается победителями — то есть именно теми, кто оказался более жестокими. И поэтому он подчеркивает, что «нет ни одного документа цивилизации, который не был бы одновременно документом варварства». А это, в свою очередь, означает, что традиционная историография является легализацией власти, стиранием из времени голосов проигравших — как в национальном, так и в классовом смысле. Вернуть эти голоса в пространство памяти, разрушить господство победителей над прошлым и, таким образом, быть может, освободить также и настоящее — это, согласно Беньямину, одна из основных задач «исторического материалиста». Впоследствии это же станет одной из основных задач западных «неоисторицистов».

Если согласиться с Беньямином, что официальные историографические труды и так называемые исторические документы являются застывшим голосом победителей, не обнажением исторической истины, но ее сокрытием, то возникает необходимость в ином пути — в том пути, который бы позволил вернуть истину бывшего в пространство существования и голоса мертвых — в пространство памяти. Для того чтобы это сделать, Беньямин обращается к безмолвным вещам, к памятникам архитектуры и произведениям искусства, пытаясь заставить их раскрыть тщательно скрываемую истину некогда окружавшей их жизни. «Исторический материалист, — пишет Беньямин, — гладит историю против шерсти». Через много лет после смерти Беньямина, в восьмидесятые годы, в культурологии и историографии вновь появится направление, которое будет искать подобные обходные пути к исторической истине; оно получит название «неоисторицизма» и провозгласит Беньямина своим учителем.

Пытаясь понять историческую истину, и в первую очередь историческую истину своего времени, Беньямин обращается к широчайшему кругу социокультурных явлений: утонченной модернистской поэзии и детективным рассказам, городской планировке и одежде для езды на велосипеде, архитектуре и фотографии, новым технологиям и наркотикам. В этом смысле аналитические техники Беньямина предвосхитили не только семиотику и структурализм с их верой в наличие общих закономерностей в высоких и низких жанрах (в «Евгении Онегине», так же как в анекдотах про Чапаева), но и современные «интердисциплинарные» подходы с их стремлением к сопоставлению разнородных культурных и социальных явлений, с их отрицанием значимости границ между историей, филологией, политологией, социологией и историей искусств.

Подобный подход находит достаточно характерное выражение уже в автобиографических «Берлинских хрониках», написанных под сильным влиянием столь любимого Беньямином Марселя Пруста. Беньямин пытается пересказывать свои воспоминания о себе и городе своего детства, читая их как огромную, хотя и фрагментарную, книгу. В городе его памяти все вещи, как слова, оказываются наделенными бесчисленными смыслами, расходящимися вдоль улиц предвоенного Берлина, а сочетания этих значащих вещей, жестов и городских реалий раскрывают — подобно сочетаниям слов — более глубокий, несводимый к своим отдельным частям экзистенциальный смысл, субъективный смысловой образ существования Беньямина в городе его детства и юности. В этом, разумеется, есть очень много от Пруста, но есть, впрочем, и одно принципиальное отличие: Беньямин постоянно подчеркивает не только субъективную, но и социальную компоненту тех значений, которые он пытается высветить, социальную предопределенность контекста его жизни — всего того, что стало для него личными символами. Иначе говоря, в отличие от Пруста, для которого личное всегда становится моделью универсального, Беньямин движется к общему не путем обобщения частного, но путем выделения личного и субъективного из общей картины города. Создается ощущение, что он читает одновременно две книги: книгу своего детства и надличностную книгу города.

Так, анализируя смысловую географию Берлина, Беньямин делает это гораздо более отстраненно, чем Пруст; он не только описывает пейзажи и планировку, но и подчеркивает социальные реалии и различия позднего буржуазного общества, которые находят свое опосредованное выражение (или продолжение) в берлинской архитектуре, городской планировке и одежде его обитателей. Карта Берлина становится книгой, рассказывающей о многочисленных образах бытия этого города. У каждого района оказывается свой смысл, не только автобиографический, но и социальный: буржуазный район, пролетарские трущобы, район красных фонарей. В каждом районе есть свой спектр привычного и исключительного, возможного и невозможного, и индивидуальные особенности этого спектра с разных сторон высвечивают социальную и культурную ситуацию, «дух времени» предвоенной Германии. В свете сказанного выше становится понятным и обостренное внимание Беньямина к границам кварталов; к столь ощутимой и столь таинственной границе между респектабельным буржуазным районом и районом проституток. Беньямин пытается прочитать трудноуловимый смысл, возникающий в точках смыслового перехода, на линии водораздела между разными районами своего города, на границе между различными формами социальности и разнородными образами человеческого бытия.

Этот же подход характерен и для эссе «Москва», написанного по заказу журнала «Дер креатур» и опубликованного в 1927 году. В эссе, которое на первый взгляд выглядит как путевые заметки, Беньямин заставляет вещи говорить, «свидетельствовать», о неуловимом духе времени. Такой же подход заметен и в «Московском дневнике» — несмотря на то что в дневниковых записях Беньямин гораздо чаще говорит об окружающем мире напрямую, не пользуясь посредническими услугами вещей. В этом смысле более показательной является знаменитая работа Беньямина «Париж, столица XIX века», в которой личный автобиографический элемент практически исчезает. Эта работа была написана Беньямином в 1935 году в качестве краткого изложения, своего рода конспекта, так называемого «Проекта о пассажах», над которым Беньямин работал с конца 20-х годов до своей смерти и который так и не был завершен. Отталкиваясь от различных элементов, из которых складывалась культурная атмосфера Парижа середины и второй половины девятнадцатого века (пассажей, рисованных панорам, интерьеров в стиле модерн, перепланировки города, проведенной бароном Осман-ном, утопий Фурье и поэзии Бодлера), он не только вскрывает невидимые связи между этими элементами, но и пытается с их помощью выявить общие социально-идеологические особенности эпохи. Так, например, анализируя парижские пассажи, являющиеся на первый взгляд чисто архитектурным явлением, Беньямин указывает на те экономические и культурные изменения, которым они были обязаны своим появлением: производственный бум в текстильной отрасли, массовое увлечение новыми технологиями (в частности, использованием железных конструкций в качестве искусственного строительного материала), идеологию отрицания «устаревшего» и тотальную коммодификацию мира человеческого существования, превратившегося в место циркуляции товаров.

Подобное аналитическое расчленение единичного явления на более общие компоненты позволяет связать его с широким кругом социокультурных явлений. По линии технологизации и упоения «современным» парижские торговые пассажи оказываются неожиданно близкими утопиям Фурье, несмотря на ярко выраженный антибуржуазный и антикоммерческий пафос этих утопий: Фурье не только описывал общество и индивидуумов как сложные производственные машины, но и поселил своих коммунаров в зданиях, спроектированных по образцу торговых пассажей. В то же время относительно технологизации мира как идеологии и коммодификации человеческого существования парижские пассажи оказываются в одном ряду со «всемирными выставками». На этих выставках, согласно Беньямину, товар окончательно отрывается от своей исходной стоимости и становится объектом восторженного интереса и поклонения. Более того, «всемирные выставки», претендовавшие на то, чтобы быть адекватной картиной мира, представляли этот мир как вселенную умножающегося товара, а массовое их посещение являлось на самом деле паломничеством к алтарю товара в его явленности и несокрытости. Неслучайно в те же годы в центре парижской буржуазной жизни оказывается оперетта с ее отрицанием любой глубины по ту сторону видимого. Что же касается рабочих, то «всемирные выставки» могут многое сказать и об их существовании. Одной из основных целей этих выставок было, согласно планам их организаторов, стремление «развлечь рабочий класс», создав для него «праздник освобождения». Этот «праздник», использующий иллюзию свободы для того, чтобы представить мир как вселенную товара и оправдать превращение в товар индивидуального человека, оказывается обратным оттиском тотальной коммодификации человеческого бытия. А эта коммодификация, в свою очередь, является одной из основных причин того небывалого отчуждения человека от среды обитания, которое, согласно Беньямину, характеризует существование человека в современном городе и которое получило предельно заостренное выражение в поэзии Бодлера.

Иначе говоря, город фланёров, небывалого экзистенциального отчуждения и безнадежного героизма, необходимого для простого выживания, оказывается, с одной стороны, навсегда запечатленным в порожденных им вещах, а с другой — предстает отражением надорванного и противоречивого духа времени. Анализируя культуру XIX века на пике ее развития, Беньямин указывает не только на многочисленные параллели и внутренние связи между ее различными областями (литература, архитектура, стили одежды), но и на связи отдельных элементов с более широким социальным контекстом с его движущими силами, скрытыми тенденциями и исторической ограниченностью. Несколько упрощая намерения Беньямина, можно было бы сказать, что его целью является воссоздание социально-культурной целостности ушедшего века. Но целостность культуры, которую воссоздает Беньямин, — не моноцентричная система, подобная Птолеемеевой Вселенной. В этом ее отличие от культурной вселенной в ортодоксальном марксизме, вращающейся вокруг производственных отношений. Скорее, это множество различных нитей, вплетенных в ткань социальности и неотделимых от нее.

###### \*

В 1938 году Беньямин решает выделить из «Проекта о пассажах» уже собранные материалы, касающиеся поэзии Бодлера. Он делит их на три раздела, два из которых останутся незавершенными. Единственный законченный раздел, объемом около 100 страниц, получит название «Париж Второй империи у Бодлера». Выбор Бодлера не случаен. Для Беньямина Бодлер — это первый поэт современного города с его теснотой и отчуждением, человек, в максимальной степени соприкоснувшийся с материальностью города и выразивший новые пугающие формы человеческого опыта, возможные только в современном мегаполисе, — экзистенциальную истину городского бытия своего времени. Именно поэтому его поэзия и является бесценным материалом для культуролога, ее анализ позволяет постоянно переходить от поэтического к социальному и обратно. На подобных переходах и строится исследование Беньямина. Беньямин выплетает из поэзии Бодлера отдельные нити: тему бродяги, тему заговорщика и, конечно же, тему фланёра, — а затем пытается проанализировать их место в культуре, их смысловое эхо, их значение в более широком социокультурном контексте. Так, например, тема фланёра оказывается соотнесенной с более общей темой отчуждения человека в современном городе, превратившемся из места личного бытия в предмет для отстраненных наблюдений. В качестве отчужденного и внимательного наблюдателя фланёр Бодлера оказывается сходным по своим функциям с сыщиком-любителем Дюпеном из рассказов Эдгара По или стивенсоновским принцем Флоризелем. Более того, будучи обобщенной подобным образом, тема фланёра смыкается с темой пассажей, за которыми стоит сущность современного города как места любопытства и рассматривания, как места встречи взгляда и товара, как единства отчуждения и толпы, как идеального пространства для фланёра. И таким образом, все эти мотивы в их сумме неожиданно становятся знаками экзистенциального отчуждения человека.

В конце работы о Бодлере обычно публикуется методологическое введение, написанное Беньямином в те же времена и объясняющее значимость переходов от культурной реальности к социальной и обратно. И тут же Беньямин приводит, пожалуй, самый смелый пример подобного перехода. Он пишет об упадке роли экспертной оценки в процессе производства и покупки, который повлек за собой ориентацию на общий нормативный «хороший вкус». Беньямин соотносит эту тенденцию с модой на «искусство ради искусства», с его склонностью судить об искусстве на основе все того же «хорошего вкуса». Пользуясь подобной методологией, он пытается понять социальную ткань той эпохи, о которой пишет, выплетая и рассматривая самые разные нити: социальные и культурные, политические и кулинарные, литературные и журналистские. Впрочем, расплетая одну за другой смысловые нити эпохи, Беньямин почти никогда не бросает их; по мере возможности он старается возвращаться к уже сделанному, к уже изученным темам и мотивам, пользуясь ими в качестве средств понимания других элементов, вплетая их в свой текст, помня о единстве социокультурной ткани, к которой они принадлежат. И все же, в отличие от того, какими впоследствии увидят культуру и общество структуралисты, бесчисленные взаимные связи, анализируемые Беньямином, лишены единой контролирующей и объединяющей структуры, лишены единого и неизменного смыслового центра. И в этом его близость к современной постмодернистской мысли, сознательно отказавшейся от сведения многообразия мира к единому общему знаменателю.

Впрочем, на мой взгляд, в беньяминовском анализе поэзии Бодлера такой центр все же существует, хотя речь не идет о мыслительной структуре или форме идеологии. В качестве такого центра у Беньямина выступает общее чувство отчуждения человека в современном капиталистическом (но можно, разумеется, добавить: и не только капиталистическом) мире — тема, которая впоследствии получит столь рельефное и незабываемое воплощение в фильмах Микеланджело Антониони. И это еще одна из причин, по которым работы Беньямина оказались созвучными современным книгам об индустриальном и постиндустриальном обществе. Согласно ему, бодлеровский герой, фланёр, превращающий свой город в объект отстраненного и безжалостного наблюдения, раскрывает потаенную суть этого города как «чужой», «странной», «неизвестной», «угрожающей» и просто «страшной» среды обитания — таинственного и влекущего места человеческого бытия, к такому бытию непригодного. Помимо отчужденности человека Беньямин много пишет и о формах маскировки, сокрытия этой отчужденности — но, в отличие от большинства марксистов, он описывает ее не в качестве своего рода заговора власти, а как саму идеологию города, опутывающую и бесправных, и власть имущих, автономную, большую, чем единичный человек, скрывающую его одиночество и отчуждение, но косвенно, самим фактом сокрытия, обнажающую подлинную реальность его бытия. К теме отчуждения в работах Беньямина примыкают темы потерянности и случайности человека в современном мире, близкие философии экзистенциализма, и тема превращения человека в товар, унаследованная от классического марксизма. Бодлеровский герой, становящийся для Беньямина прообразом современного человека вообще, обречен на потерянность в огромном городе, на непринадлежность его окружающему, на случайность в выборе своей жизни, своего дома и своих женщин, на превращение отношений с другими людьми в рациональный товарообмен. Иначе говоря, современный человек, согласно Беньямину, лишен точки опоры — безотносительно к своей воле он существует в пустоте, и его способность не отдавать себе в этом отчет прямо пропорциональна его подвластности идеологии и его интеллектуальной бесчестности.

###### \*

Но если дело обстоит именно так, то где же находится точка опоры, необходимая для адекватного и не-мифологизированного понимания отчуждения человека и кровавого хаоса истории, понимания, которое Беньямин называет «историческим материализмом» и о котором он писал в своих «Десяти тезисах»? Достаточно очевидно, что в истории такой архимедовой точки быть не может. Размышления Беньямина о сущности «исторического материализма» парадоксальным образом приводят его к религиозной проблематике. В своем отрицании истории как истории варварства «исторический материалист» неизбежно начинает искать точку опоры — точку, вынесенную за ее пределы. Маркс нашел такую точку в гегельянской мифологии; согласно же Беньямину, который, разумеется, в Гегеля не верил, подобной точкой может быть только время Избавления, мессианское время, отрицающее историю. В работе «Критика насилия» Беньямин пишет, что любой мирской закон и законодательная система невозможны вне сферы насилия. Целью любой исторически данной законодательной системы является проведение демаркационной линии между легитимным и нелигитимным насилием и определение тех случаев, когда государство может и должно использовать насилие против индивидуального человека. Без поддержки нормированного повседневного насилия законы становятся просто листками бумаги. Человеческим системам легитимации дозированного насилия Беньямин противопоставляет божественное «мгновенное» «абсолютное» насилие — последнее насилие Судного дня, не поддерживающее человеческие законы, но их уничтожающее; насилие, кладущее конец истории. В «Теологическо-политическом фрагменте» Беньямин возвращается к той же проблематике с другой точки зрения. Он пишет не только об ожидании мессианской эпохи, но и о том, что ее отделяет от мира истории абсолютный разрыв. И поэтому, заключает Беньямин, мессианизм, стремление к Избавлению, не может быть целью земной политики, находящейся по эту сторону непреодолимой пропасти, абсолютного разрыва — находящейся во тьме истории. В координатах еврейской традиции взгляд Беньямина на мессианство, являющийся логическим следствием его «марксистского» взгляда на историю человечества, предельно далек от философии Рамбама и максимально приближается к каббале. И поэтому нет ничего удивительного в том, что именно в период увлечения марксизмом Беньямин все чаще пользуется каббалистическими идеями и каббалистической терминологией.

Более того, так как, согласно Беньямину, подлинная историческая истина, свободная от самообмана и потерянности современного человека, возможна только вне истории, в мире Избавления, именно там, по ту сторону абсолютной пропасти, беньяминовский «исторический материалист» должен поставить ногу и найти точку опоры. Именно оттуда, с высот будущего Избавления, он и должен попытаться увидеть мир и его историю; парадоксальным образом «исторический материалист» становится неотличим от каббалиста. Более того, противоречие, уже присутствующее в каббалистическом отношении к истории, у Беньямина предельно обостряется. Отрицая время Избавления в качестве объекта познания или цели земной политики, он все же пытается опереться на это время при взгляде на мир данности, мир истории. То, что подобный взгляд на существующее с высот Избавления очевидно невозможен, не мешает Беньямину требовать его в рамках целеполагания; мысль Беньямина раскачивается между стремлением и осознанием невозможности преодолеть бесконечную пропасть между материальностью исторического процесса и миром истины. Много позже то же противоречие, хотя и в более политизированной и упрощенной форме, проявится у современных идеологов постмодернизма. Уверенно отрицая достижимость универсально значимых истин, они в то же время склонны критиковать существующие формы социальности и исторические данности с точки зрения гипертрофированного морального максимализма. Впрочем, в отличие от современных левых, Беньямин не стремится использовать отказ от ужаса истории в качестве действенного средства борьбы с идеологическими оппонентами и оружия захвата власти внутри исторического процесса. Сочетание недостижимости мира истины с невозможностью принять мир истории остается для него философской трагедией, а не поводом для политического самоутверждения. Иногда, вглядываясь в пропасть между существованием и истиной, Беньямин пытается доказать, что тотальный скепсис является наиболее чистой и честной формой религиозной мысли. Иногда же, наоборот, он, несмотря ни на что, пытается преодолеть этот разрыв, декларируя необходимость увидеть данное в свете возможного. В этом стремлении заключена еще одна причина отрицания Беньямином буржуазного мира как образа жизни и мысли; буржуазность с ее самодостаточностью и самодовольством основана на узаконивании немессианского мира, мира данности, — она есть отрицание Избавления. Согласно Беньямину, буржуазный образ жизни с его кажущейся уравновешенностью, размеренностью и спокойствием является на самом деле тягчайшим из всех предательств — предательством мира Истины.

## Франкфуртская школа и понятие человека

В философии и социологии двадцатого века Франкфуртская школа занимает особое место; споры о ее сущности и значении продолжают вспыхивать и через много лет после смерти ее создателей и фактического исчезновения самой школы. Ее любили и ненавидели, превозносили и проклинали, считали откровением и блефом. Франкфуртских философов объявляли величайшими мыслителями Нового времени и величайшими обманщиками, правые возлагали на них ответственность за бунты «новых левых» в конце 6о-х и леворадикальный терроризм 70-х, левые обвиняли их в индивидуализме, интеллектуализме и пессимизме; ни либералы, ни консерваторы, ни марксисты не считали их своими единомышленниками, их выводы и методы анализа оказались обоюдоострым оружием, опасным как для правых, так и для левых. Неприязнь к ним объединяла американский республиканский истеблишмент и советских партийных идеологов. До сих пор франкфуртцы принадлежат к числу наиболее цитируемых мыслителей двадцатого века, и это несмотря на то, что профессиональные философы и социологи крайне скептически относятся к выводам Франкфуртской школы — лишь очень немногие из этих выводов выдержали проверку временем и серьезными эмпирическими исследованиями. Но парадоксальным образом значение Франкфуртской школы несводимо к фактическому значению ее выводов; она останется в истории благодаря вопросам, а не ответам. Однако это не так мало, как может показаться на первый взгляд. Каждый ученый знает, что уметь задать вопрос ничуть не менее важно, чем уметь ответить. Франкфуртцы задавали новые вопросы, несвойственные их современникам, и по-новому ставили вопросы старые. Говоря на языке Агады, в философии двадцатого века они были «умеющими спросить».

Наконец, следует сказать, что Франкфуртская школа принадлежит к числу немногих философских школ, чей национальный состав предельно однороден. Это одна из еврейских школ в философии, провозгласившая своими непосредственными предшественниками тоже евреев: Маркса и Фрейда. Ее история может многое рассказать о достоинствах и недостатках, надеждах и разочарованиях, об интеллектуальной честности и сознательном самообмане еврейской мысли в двадцатом веке. В этом контексте изначальная ориентация Франкфуртской школы на марксизм и последующие попытки его реформировать вполне предсказуемы. Как известно, в начале века абсолютное большинство светских евреев придерживалось левых и ультралевых взглядов. Подобные настроения легко объяснимы. Их причиной являлось не только повсеместное распространение бытового антисемитизма, антиеврейское законодательство, погромы и существование черты оседлости в Российской империи, но и антисемитская позиция значительной части политических, религиозных и культурных элит европейских стран, постоянно подчеркивавших предполагаемую чуждость евреев европейской цивилизации. В результате широкие массы еврейства, от нищих местечковых сапожников до буржуазии и профессоров Германии, действительно чувствовали себя чужими, но чужими не Европе и ее культуре, как хотелось бы антисемитам, а лишь существующему общественному строю. Этим и объясняются в значительной степени левые настроения в еврейской среде, широко распространенное стремление к разрушению существующей цивилизации, а также тот факт, что на рубеже 10-х — 2о-х годов евреи оказались вовлечены в революционные события — впервые в европейской истории. Более того, благодаря массовому участию на одной из сторон и высоким постам в революционных истеблишментах разных стран евреи стали одной из основных сил, определивших направление и судьбу революций. Поэтому даже те еврейские интеллектуалы, которые не приняли непосредственного участия в беспорядках и мятежах, часто воспринимали революцию как крайне личное дело. Стремление осмыслить ее судьбу, ее идеалы и поражения становится одной из основных задач еврейского интеллектуального мира.

###### \*

Но сначала несколько слов о самой революции. Как известно, в начале 20-х годов Восточную и Центральную Европу захлестнула волна забастовок, революций и мятежей; не только Россия, но и Германия, Австрия, Чехия, Венгрия и Северная Италия оказались вовлечены в орбиту общеевропейской смуты. Более того, впервые в истории Европы эти революции происходили не под туманно-социалистическими, но под осознанно-марксистскими лозунгами. Всюду появлялись советы рабочих депутатов. Многочисленные пророки обещали скорое наступление нового мира; в России, Венгрии и Баварии были провозглашены советские республики. Исход этих революций был разным. Большевики в России уничтожили и изгнали миллионы людей уже в первые годы своей власти и в конечном счете создали бюрократически-рабовладельческое государство, подобных которому не было в новой европейской истории. В Восточной и Центральной Европе революции были подавлены — и тоже достаточно кроваво; однако после подавления революций, вопреки марксистской теории, рабочие стали все больше поддерживать националистические и ультранационалистические партии, лишая коммунистов возможности называть себя «авангардом рабочего класса». Помимо этого нейтральная, а часто и враждебная коммунистам позиция, занятая социал-демократами в период подавления революций, внесла неустранимый раскол в собственно марксистский лагерь. Политическая карта Европы менялась на глазах.

В новой обстановке, сложившейся в Европе, многие левые интеллектуалы чувствовали, что классический марксизм требует определенных корректив и что значительная часть написанного Марксом уже не вполне соответствует существующим политическим реалиям. Среди марксистов происходит раскол. Появляется несколько небольших неортодоксальных групп левых интеллектуалов, стремящихся к определенному изменению марксистской теории, — к изменению, которое бы позволило сократить постоянно растущий зазор между классическим марксизмом и новыми европейскими реалиями. Впоследствии эти течения будут названы «западным марксизмом» и окажут огромное влияние на европейскую интеллектуальную жизнь двадцатого века. Более того, парадоксальным образом к концу 8о-х годов двадцатого века, почти одновременно с распадом Советского Союза, западный марксизм превратится в одно из господствующих течений в европейских и американских университетах. Одна из групп, вокруг которых формировался западный марксизм, получила впоследствии название «австромарксисты». К этой группе и восходит генеалогия Франкфуртской школы.

Летом 1922 года Феликс Вайль, сын богатого торговца зерном, организует регулярные встречи левых интеллектуалов; чуть позже, стремясь продолжить начатое на этих встречах, он начнет собирать деньги на создание постоянного исследовательского центра марксистской ориентации. Его усилия увенчаются успехом. 3 февраля 1923 года декретом министерства образования этот центр будет учрежден во Франкфурте и получит название Института социальных исследований. Формально он основан при Франкфуртском университете, но, благодаря деньгам, собранным Вайлем, институт получит широкую автономию от университета и станет первым марксистским центром в Германии. Его директором назначат одного из создателей австромарксизма — Карла Грюнберга. В своей инаугурационной речи Грюнберг подчеркнет особое значение, которое придают марксисты практическим исследованиям общества, и противопоставит марксистский подход к науке традиционной атмосфере немецких университетов, ориентированных на теоретические знания. Согласно Грюнбергу, материалистическая концепция истории не является и не стремится стать философской системой. Ее объект — социальная реальность в конкретной динамике.

В соответствии с этим подходом деятельность университета в первые годы его существования ограничивалась частными эмпирическими исследованиями, и поэтому расхождение между его позицией и позицией ортодоксального марксизма по более общим, теоретическим, вопросам почти не влияло на характер деятельности института. Впрочем, теоретические расхождения между австромарксизмом, который представлял Грюнберг, и ортодоксальным советским марксизмом были крайне невелики. Преступления, совершенные единомышленниками франкфуртских интеллектуалов в России, либо не были им известны, либо их не пугали; и долгое время институт поддерживал тесные контакты с Институтом Маркса—Энгельса в Москве, которым в тот период руководил Давид Рязанов. Первый том Полного собрания сочинений Маркса и Энгельса был издан совместными усилиями обоих институтов. Но в конце 1929 года после неожиданного инсульта Грюнберг уходит в отставку, и весь характер деятельности института резко меняется.

На смену Грюнбергу приходит Макс Хоркхаймер, который впоследствии станет одним из основных идеологов Франкфуртской школы. Новому директору Института социальных исследований только тридцать пять лет, и всего лишь пять лет назад он стал приват-доцентом. В значительно большей степени, чем старый марксист Грюнберг, Хоркхаймер открыт новым интеллектуальным веяниям. Сохранение марксистских догм уже не кажется ему самоцелью, развитие событий в Советском Союзе не вызывает у него энтузиазма, а очень скоро его чувства перерастут в открытую враждебность, и контакты с Институтом Маркса — Энгельса сойдут на нет. Но первое отличие, которое подчеркнет Хоркхаймер в традиционной инаугурационной речи, касается не марксизма как такового и не отношения к Советскому Союзу, а места практических исследований. Согласно Хоркхаймеру, центральное место в исследованиях, проводимых институтом, должна занять философия — философия вообще и философия общества в частности. По его мнению, только способность задавать сущностные философские вопросы в отношении общества и его развития может позволить осмыслить результаты частных эмпирических исследований, на важности которых так часто настаивал Грюнберг. Иначе говоря, четкая философская позиция должна предшествовать любым эмпирическим изысканиям.

На первый взгляд такая точка зрения нового директора Института социальных исследований была гораздо ближе ортодоксальному, и особенно советскому, марксизму, нежели осторожный эмпиризм его предшественника. Но на практике, как уже было сказано выше, избрание Хоркхаймера привело к уходу института от традиционного марксизма. Объясняется это просто. Пока в институте доминировала ориентация на эмпирические исследования социального мира, отличие философских позиций руководства института от ортодоксального марксизма не играло особой роли. Но как только Хоркхаймер провозгласил необходимость переориентации института на философию и философское осмысление реальности, эти различия заняли центральное место. Наконец, следует подчеркнуть, что философские взгляды самого Хоркхаймера значительно отличались от традиционных марксистских догм, и это расхождение только увеличивалось с годами.

Первым принципиальным различием между философской позицией, занятой Хоркхаймером, и ортодоксальным марксизмом было отношение к человеку. Так же, как и марксисты, Хоркхаймер и его единомышленники по Институту социальных исследований считали, что бытие определяет сознание, что единичный человек создается окружающим обществом. Как и марксисты, они отрицали автономную свободу человека, свободу мысли и морального выбора, вера в которые является одной из основ европейского гуманизма. Острое чувство экзистенциальной несвободы человека, его уязвимости и подвластности внешним силам истории объединяет, пожалуй, всех философов Франкфуртской школы. Более того, вслед за Марксом франкфуртцы верили в то, что отдельный человек, в особенности «обыватель», является продуктом окружающего общества — и в первую очередь продуктом социальных отношений.

Однако в остальном их взгляды отличались от марксизма. Во-первых, франкфуртцы не разделяли марксистской веры в определяющий характер экономических отношений, в возможность редукции социальных отношений к экономике. Более того, автономность идеологии, ее несводимость к экономическим отношениям является одним из основных убеждений франкфуртских философов; а сами идеологии, их сущность, происхождение и структура — одним из основных объектов исследований Франкфуртской школы. Во-вторых (и это, пожалуй, самое важное), для Маркса вывод о непервичности и предопределенности человеческого сознания означал конец его интереса к человеку; его интересовало первичное, базисное, определяющее. Иначе говоря, Маркса интересовала динамика общества в его развитии. Для философов Франкфуртской школы, которые, кстати, отказывались признать полную предопределенность каждого человека окружающим обществом, человек все равно оставался в центре внимания. Понимание его экзистенциальной несвободы не влекло за собой потерю интереса к проблемам человеческого существования; это понимание только привносило еще одну трагическую нотку в размышления франкфуртцев о человеке. В отличие от Маркса, они обращаются к изучению общества именно для того, чтобы понять место и природу человека. Основная тема их философии — существование человека в современном мире; и в этом смысле эту философию можно было бы назвать экзистенциальной. Однако, в отличие от философов-экзистенциалистов, франкфуртцев интересует не абстрактная, универсальная, внеисторическая природа человеческого существования, а человеческое существование здесь и сейчас в его исторической (пред)определенности.

Иными словами, в отличие от экзистенциализма, тема истории играет центральную роль в философии Франкфуртской школы. С этой точки зрения их позицию можно было бы определить как сочетание историчности и антиисторицизма. Историчность — так как все франкфуртцы подчеркивали невозможность адекватного понимания социальных явлений в качестве простой данности настоящего, вне исторической динамики, вне общественного процесса, частью которого они являются. В этом смысле они единомышленники Гегеля и Маркса. Антиисторицизм — поскольку, в отличие от Гегеля, с его помпезным мировым духом, восседающим на козлах истории, и в отличие от позднего Маркса, франкфуртцы не верили в предопределенность и неизбежность исторического процесса, являющегося раскрытием того или иного имманентного начала (духа или материи). И в таком понимании они заклятые антигегельянцы и антимарксисты. В многочисленных работах, посвященных Гегелю, философы Франкфуртской школы старательно подчеркивали обе стороны своего отношения к истории.

###### \*

Франкфуртская школа. О ком же, собственно, идет речь? Никаких четких определений этой школы нет, и списки принадлежавших к ней ученых и философов в значительной степени произвольны. Любой ученый, который в течение долгого времени был связан с франкфуртским Институтом социальных исследований, может быть зачислен в члены Франкфуртской школы. Впрочем, франкфуртским этот институт является тоже очень условно. В 1933 году, уже через два года после избрания Хоркхаймера его директором, институт эмигрирует в Женеву, а затем в 1935 году в США, где станет частью Колумбийского университета в Нью-Йорке. Именно там и были написаны почти все книги, прославившие Франкфуртскую школу. Тем не менее в 1950 году институт возвращается во Франкфурт, хотя и не в полном составе. Тогда же, в начале пятидесятых, его идеи начинают оказывать значительное влияние на интеллектуальную жизнь США, Великобритании и Западной Германии. Это влияние особенно усиливается после 1956 года — после появления новых левых — и достигает своего пика к 1968 году. Однако после поражения студенческих революций и смерти большинства создателей Франкфуртской школы ее влияние начинает резко угасать. Ее бывшие сторонники либо возвращаются к традиционному либерализму, либо переходят на позиции неомарксизма. И все же влияние Франкфуртской школы на современный мир остается огромным. Возвращение в Европу марксизма и общий левый настрой университетского мира Запада в огромной степени являются результатом деятельности философов именно Франкфуртской школы.

В первую очередь результатом деятельности Макса Хоркхаймера, Герберта Маркузе и Теодора Адорно. Первый был основателем школы и создателем ее идеологии, второй станет кумиром студентов в мятежные шестидесятые, третий — идеологом новой европейской литературы, любимцем интеллектуалов и провозвестником новой постструктуралистской теории культуры. Из менее известных ученых важным теоретиком Франкфуртской школы (и одним из ее создателей) был экономист Фридрих Поллок, ближайший друг Хоркхаймера. Помимо этих людей к школе в разные периоды примыкали ученые и мыслители, чьи пути впоследствии разойдутся с франкфуртскими философами. Первые марксистские семинары, которые потом превратятся в Институт социальных исследований, посещал знаменитый теоретик западного марксизма Дьердь Лукач. Чуть позже к институту примкнет Вальтер Беньямин, относительно долго считавший себя одним из франкфуртцев, еще позже — один из наиболее известных реформаторов фрейдизма Эрих Фромм. Все трое, кстати, евреи. Но ни один из них не останется членом Франкфуртской школы в период ее славы: в 50-е и 60-е годы. Лукач изменит свои взгляды и станет крупным советским чиновником, Беньямин погибнет во время войны, Фромм разойдется с Франкфуртской школой по всем основным вопросам. Тем не менее во многих существенных смыслах все они останутся частью школы — не только потому, что время стирает различия, но и потому, что каждый из них оставит свой неизгладимый отпечаток на философии Франкфуртской школы. Без понимания философии Беньямина, Лукача или Фромма происхождение и сущность идей франкфуртцев остаются во многом непонятными.

###### \*

Человеком, оказавшим, пожалуй, наибольшее влияние на Франкфуртскую школу в эпоху ее становления, был Вальтер Беньямин, о котором шла речь в предыдущей главе. Более того, судьба его книг оказалась навсегда связанной со школой. Если в момент самоубийства в 1940 году Беньямин был всего лишь литератором-неудачником и марксистом-одиночкой, то к девяностым годам он превратится в едва ли не самого влиятельного теоретика культуры века, и без цитат из его книг не будет обходиться ни одна научная конференция. Своей славой Беньямин во многом обязан Франкфуртской школе. Его имя было впервые услышано на пике славы франкфуртцев: часть ее отблесков досталась тогда и неизвестному соратнику Маркузе и Адорно. Впоследствии, уже в 70-е годы, европейские интеллектуалы вновь обратятся к Беньямину — обратятся в надежде найти у него альтернативные ответы на вопросы, которые были выведены на передний план философами Франкфуртской школы и во многом остались без убедительного ответа.

Первой из тем, ставших центральными для Беньямина, была тема смысла и его отношения к миру вещей. Именно она постепенно приведет его к острому и болезненному осознанию трагического разрыва между материальностью и смыслом — осознанию несоизмеримости единичной вещи в ее неповторимости и универсального строя языка в его нематериальности. Для Беньямина этот разрыв становится непреодолимым препятствием на пути философских систем с их стремлением к универсальности. Более того — каждый, кто стремится к истине в данном нам мире времени и конечности, должен осознавать, что истина может открыться только в конечных вещах, в их единичности и материальности. А значит, именно от этой единичности, несоизмеримой с универсальностью языковых конструкций, не должна уклоняться и мысль стремящегося к истине. В отличие от Беньямина, философы Франкфуртской школы развернут ту же идею в несколько ином направлении. Понимание неизбежного разрыва между миром и языком они превратят в основу критики идеологий (всегда зафиксированных в виде слов), с их претензией на обладание истиной. Однако размышления Беньямина о языке имели и обратную сторону. По мере того как тема разрыва между трансцендентным миром абсолютного бытия и наличным существованием будет становиться все более важной для Беньямина, язык из посредника между наличным существованием в его данности и трансцендентным миром бытия превратится в фактическую основу смыслов, раскрывающихся в человеческом существовании и в культуре. В этом смысле Беньямин предвосхитит разговоры о языке как «доме бытия», которые станут столь модными в 50-е годы. Для Франкфуртской школы переосмысление роли языка будет иметь особое значение. Беньяминовское представление об автономии и непассивности языка в его отношении к человеческому существованию станет для франкфуртцев одной из отправных точек в пересмотре взаимосвязи между идеологией и производственными отношениями в обществе. Как уже было сказано выше, в отличие от ортодоксального марксизма, у франкфуртцев идеология перестанет быть простой «надстройкой» и превратится в активную и автономную силу, определяющую форму общества.

Впрочем, и в этом отношении Беньямин предвосхитил Франкфуртскую школу. Как уже говорилось, он был одним из первых марксистов, отказавшихся от попыток редукции предполагаемой «надстройки» культуры к «базису» производственных отношений, сохранив тем не менее марксистское представление об их имманентном соответствии, структурном параллелизме и определенной изначальности социального по отношению к культурному. Иначе говоря, отрицая традиционную веру в автономность истории культуры, Беньямин рассматривал культуру в качестве одной из нитей, вплетенных в структуру общества в его цельности и непрерывной динамике. Иллюстрацией такого подхода является его «Париж, столица XIX века». Проводя детальный анализ культуры девятнадцатого века на пике ее развития, Беньямин указывает на многочисленные параллели и внутренние связи между ее различными областями (литература, скульптура, архитектура, стили одежды) и более широким социальным контекстом, с его движущими силами, скрытыми тенденциями и исторической ограниченностью. Его целью является воссоздание социально-культурной целостности ушедшего века. Однако, как уже говорилось, целостность культуры, которую воссоздает Беньямин, — это не моноцентричная система, подобная Птолемеевой Вселенной; и в этом ее отличие от культурной вселенной в ортодоксальном марксизме, вращающейся вокруг производственных отношений. Скорее это множество различных нитей, вплетенных в ткань социальности и неотделимых от нее. Как станет ясно чуть ниже, подобный подход к анализу культуры и ее роли был характерен и для франкфуртцев.

К теме социальности примыкает тема истории, унаследованная от классического марксизма, хоть и преломленная и измененная почти до неузнаваемости в работах Беньямина. Он соглашается с Марксом в отношении необходимости исторического понимания социальных явлений, но история, о которой он говорит, — это уже не история в классическом марксистском понимании, с ее объективностью исторического процесса, неизбежно выносящего человечество к светлому будущему. У Беньямина подобной неизбежности нет и, следовательно, нет имманентного, хотя и ретроактивного, оправдания истории. История, о которой он пишет в своих «Тезисах», является историей «варварства»: насилия, рабства и жестокости. В еще большей степени историей варварства является история, дошедшая до нас. История как историческое повествование создается победителями. Следовательно, это повествование является легализацией власти, стиранием из времени голосов проигравших — как в национальном, так и в классовом смысле. Вернуть эти голоса в пространство памяти, разрушить господство победителей над прошлым и, таким образом, возможно, освободить и настоящее — это, согласно Беньямину, одна из основных задач «исторического материалиста». Франкфуртцы в своих работах вернутся к той же идее. По их мнению, одна из главных задач интеллектуалов в современном мире — сохранение прошлого от забвения, защита истинности бывшего от манипуляций власти.

Еще одним человеком, оказавшим значительное влияние на становление Франкфуртской школы на раннем этапе ее развития, стал марксистский философ из Венгрии Дьердь Лукач. Бывший в те времена неортодоксальным марксистом, Лукач впоследствии раскается в заблуждениях мятежной юности, переберется в Советский Союз, затем станет министром культуры в послевоенной Венгрии и, наконец, сделав еще один крутой поворот, превратится в одного из активных деятелей в правительстве Имре Надя. Влияние Лукача на франкфуртцев касалось в основном одного вопроса: возможности достижения той степени интеллектуальной свободы, которая бы позволила занять критическую позицию по отношению к истории и окружающему обществу. Решение этого вопроса Беньямином в религиозных терминах, о котором шла речь в предыдущей главе, было очевидно неприемлемым для совершенно светской философии Франкфуртской школы, поэтому единственным возможным решением этой проблемы, при признании экзистенциальной несвободы человека и его зависимости от своего класса, была традиционная марксистская позиция. Согласно этой позиции, классовые интересы пролетариата являются более чем просто классовыми интересами (сравнимыми с интересами буржуазии или крестьянства), поскольку для их достижения (освобождения пролетариата) пролетариат должен добиться уничтожения всех классов, включая себя самого как класса, и, таким образом, создать бесклассовое общество. Следовательно, историк, встающий на позицию классового сознания пролетариата, занимает одновременно «внешнюю» критическую позицию по отношению к истории как таковой.

Лукач был первым марксистом, обратившим внимание на проблематичность этого решения в условиях, сложившихся в Европе после Первой мировой войны. Европейский пролетариат все меньше поддерживал леворадикальные партии и все больше — различные националистические движения. В своей книге «История и классовое сознание» Лукач указал на растущий разрыв между объективными классовыми интересами и субъективным (эмпирическим) классовым сознанием пролетариата. Последнее, пользуясь терминологией Энгельса, может быть названо «ложным сознанием» — иначе говоря, сознанием, не отвечающим его реальным интересам. Согласно Лукачу, преодоление этого разрыва может быть достигнуто только с помощью Революционной Партии, чья идеология должна быть основана на классовом положении пролетариата; эта партия и принесет последнему аутентичное «классовое сознание» и адекватное осознание его реальных нужд. Подобная практика уже существовала на территории Советской России, где благодаря совместным усилиям чекистов и комиссаров рабочие и крестьяне были вынуждены выбирать между признанием своих подлинных классовых интересов и прощанием с какими бы то ни было интересами, как классовыми, так и личными. Вполне возможно, что именно существование этой практики помешало франкфуртцам принять рецепт Лукача; поставленный им вопрос остается открытым. В то же время осмысление разрыва между социальной реальностью и общественным сознанием становится одной из основных задач франкфуртской философии. Это осмысление, в свою очередь, приведет к необходимости признания автономности идеологии, заставит изучать ее сущность и источник ее силы и, наконец, с особой остротой поставит вопрос о самой возможности критической позиции по отношению к истории.

Идеи Эриха Фромма, одного из основателей неофрейдизма, также значительно повлияли на проблематику Франкфуртской школы. Впрочем, Хоркхаймер и Адорно интересовались психоанализом уже в 20-е годы, а в конце 20-х Хоркхаймер принял активное участие в создании Института психоанализа при Франкфуртском университете, первого фрейдистского центра при немецком университете. Однако именно Эрих Фромм, ставший членом новообразованного института, превратил фрейдизм из простого интеллектуального увлечения в одну из важнейших компонент философии Франкфуртской школы. Его сочинения 30-х годов вызывали постоянные споры среди франкфуртцев. Более того, основная цель Фромма в тот период, синтез фрейдизма и марксизма, постепенно превращается в одну из основных задач Франкфуртской школы. Вера Фромма в возможность объединения фрейдистского анализа индивидуальной психологии с марксистским пониманием общественных процессов становится общей верой всей школы. Такие базисные идеи психоанализа, как бессознательное, его проявление в неврозах и снах, сопротивление его выявлению и фрейдовское динамическое представление о характере, постоянно используются в книгах франкфуртцев. Более того, Адорно и Маркузе постепенно приходят к принятию даже тех утверждений Фрейда, которые Фромм отрицал: к принятию позднефрейдистского постулата «стремления к смерти» (Фромм считал его ошибочным) и универсализации «эдипова комплекса» (по мнению Фромма, локального феномена). Еще одним вкладом Фромма в философию Франкфуртской школы была его оригинальная концепция «социальных характеров», впервые сформулированная в книге «Бегство от Свободы», — представление о социально формируемых типах характеров, определяющих те или иные социальные группы. Впоследствии франкфуртцы используют эту концепцию при анализе генезиса особого психологического типа человека, более других восприимчивого к антисемитизму и тоталитарной идеологии.

Однако уже к концу 30-х пути Фромма и Франкфуртской школы расходятся. Переход Фромма на все более марксистские позиции совпал с окончательным уходом франкфуртцев от марксизма; его все более резкая критика Фрейда совпала с растущим влиянием последнего на Франкфуртскую школу. Отрицание Фроммом фрейдистского анализа бессознательного и его сексуальной основы придет в столкновение с тенденциями развития Франкфуртской школы — растущим осознанием иррациональности человеческого поведения в предельно рационализированном современном мире и пониманием неизбежности их столкновения. Помимо этого, начиная с конца 30-х, Фромм начинает постулировать концепцию единства личности и ее «изначальной» гармонии, резко контрастирующую с мрачным видением человеческой личности франкфуртцами: в их книгах человек предстает в качестве разрываемого противоречиями, разъединенного, иррационального, легко манипулируемого даже на самых глубинных уровнях. Еще чуть позже фроммовское неприятие фрейдистского анализа бессознательного приведет к отрицанию неизбежности конфликта между индивидуумом и обществом, а затем к политическому оптимизму и утопизму. Все это было предельно чуждо франкфуртским философам с их растущим скепсисом и пессимизмом.

###### \*

Впрочем, в те времена, о которых идет речь, расхождения были еще в будущем; в тридцатые годы философская позиция школы только формировалась. Ее первым краеугольным камнем, как уже было сказано, стала инаугурационная речь Хоркхаймера. В этой речи он подверг осторожной критике излишний эмпирицизм своего предшественника и заявил о необходимости изучения социальных явлений в рамках более общей системы, в которой универсальное «не будет пропадать из виду». Однако Хоркхаймер сразу же подчеркнул, что такая система не должна стать основой для заранее готовых ответов, но скорее источником новых вопросов, которые позволят осмыслить общество в его целостности. Эта тема, заявленная в первой речи Хоркхаймера на посту директора института, впоследствии стала одной из основных тем школы, основой ее методологии и перерастет в широкомасштабную критику позитивизма.

Под позитивизмом в широком смысле обычно понимают всякую философию, которая считает научное знание единственной формой знания, оправданной философски. С легкой руки Теодора Адорно такую веру обычно называют «сциентизмом», от английского слова «наука». Сциентизм в социальных науках означает стремление сформулировать набор жестких общественных закономерностей по образцу физических законов. Обычно сциентизм также связан с убежденностью в невозможности социальных реформ, противоречащих базисным общественным закономерностям. Впрочем, существует еще и позитивизм в узком смысле. Согласно франкфуртцам, такой позитивизм связан с верой в несколько базисных догматов. Во-первых, всякое знание основано на чувственном опыте; во-вторых, понимание смысла должно быть основано на наблюдении; в-третьих, идеальная форма знания — математическая формулировка; в-четвертых, ценностным суждениям нет места в мире знания, так как они не основаны на фактах. Помимо этого, франкфуртцы часто приписывали позитивистам обостренную любовь к единичным фактам и локальным закономерностям в ущерб цельности опыта и общей динамике процесса.

В двух эссе, написанных в 1937 году, «Традиционная и критическая теория» и «Последняя атака на метафизику», Хоркхаймер подверг позитивизм резкой критике, сосредоточив огонь на так называемом «логическом позитивизме»: на Венском кружке, состоявшем из ученых и философов, разрабатывавших идеи раннего Витгенштейна. Первое из этих эссе особенно важно — оно стало своеобразным манифестом Франкфуртской школы. Под традиционной теорией Хоркхаймер понимает методологию естественных наук и стремление позитивистов перенести эту методологию на все остальные сферы знания, в первую очередь на науки социальные. Последнюю тенденцию Хоркхаймер находит особенно опасной. Он пишет, что позитивистский подход к естественным наукам страдает от трех основных, и крайне серьезных, недостатков. Во-первых, позитивисты рассматривают людей как простых объектов в общей схеме механического детерминизма. Однако нет никаких философских аргументов, которые бы оправдывали подобный подход. Во-вторых, позитивисты сводят мир к эффектам и данным опыта и, таким образом, не различают сущность и видимость. Последнее, согласно Хоркхаймеру, говорит «о все увеличивающейся поверхностности буржуазной мысли». В-третьих, позитивисты настаивают на абсолютном различении факта и ценностного суждения и, как следствие, разделяют знание и человеческие интересы. К этим аргументам против позитивизма было впоследствии добавлено предполагаемое равнодушие позитивизма к истории и его невнимание к целостности.

Большая часть этих аргументов является достаточно сомнительной. Что касается обвинений в пренебрежении к целостности и историчности, то они преувеличены даже в отношении позитивизма в узком смысле и абсолютно безосновательны в отношении «сциентизма» — более общей ориентации на научное мышление. Наука, хотя она и не постулирует целое как несводимый к частям объект исследования, часто признает подобную целостность в случае невозможности объяснить то или иное явление на основании его редукции к более простым и лучше изученным эффектам. Еще менее обосновано обвинение естественных наук в равнодушии к истории — только в науке историю обычно заменяют более нейтральным словом «процесс». Что касается третьего возражения, то двадцатый век дал нам многочисленные примеры функционирования науки в условиях, когда сильное общественное давление приводило к невозможности отделить изучение фактов от их оценки, и среди этих примеров нет, кажется, ни одного обнадеживающего. Советские гуманитарные науки являются одним из примеров постоянного смешения исследования фактов и оценочных суждений. Наконец, неясно, каким образом Хоркхаймер, при его критическом настрое и очевидном скепсисе, находил возможность понять сущность, минуя видимость. И совершенно не ясно, почему равнодушие к сущности он приписывает именно научному мышлению. В то же время по крайней мере одно из его обвинений в адрес позитивизма представляется убедительным. Общество и культура в значительной степени свободны от жестких причинно-следственных связей; еще никто не смог доказать обратное. С другой стороны, достаточно убедительно показано, что осознание человеческим обществом социальных закономерностей часто влияет на эти закономерности и в конечном счете их меняет. И следовательно, человек не может быть нейтральным объектом исследования, сравнимым с физическими телами в механике.

Традиционной теории Хоркхаймер противопоставляет критическую теорию, создание которой впоследствии и станет основной целью Франкфуртской школы. По Хоркхаймеру, критическая теория не отделяет знание от ценностных суждений, творческого потенциала и целеполагающей деятельности индивидуума. Критическая теория стремится синтезировать теоретический и практический разум, и ее конечной целью является трансформация общества и освобождение человека. В этой цели источник тех теоретических вопросов, которые критическая теория выводит на передний план. Но если это так, немедленно напрашивается вопрос, который сам Хоркхаймер и задает. Что в таком случае отличает «критическую теорию» от субъективного выражения личных стремлений и минутного настроения, от «поэзии в понятиях»? Традиционный марксистский ответ на этот вопрос (который, кстати, Хоркхаймер упоминает) гласит, что марксистская критическая теория укоренена в имманентно критической классовой ситуации пролетариата. Но Хоркхаймер уже не готов принять опору на классовое положение пролетариата в качестве гарантии истинности критического мышления. Еще меньше он готов согласиться с Лукачем относительно роли Партии, воплощающей и несущей в мир адекватное осознание реальности. Согласно Хоркхаймеру, аутентичное социальное сознание и такое же осознание реальности должны быть выработаны критически настроенными интеллектуалами и затем переданы рабочему классу. Таким образом, деятельность левых интеллектуалов составляет органическое целое с классовой ситуацией пролетариата.

Однако достаточно ясно, что, несмотря на псевдомарксистскую риторику, подобное утверждение не имеет к марксизму почти никакого отношения. Вера в автономность мышления интеллектуалов, в их значительную свободу от власти и идеологии вне всякой реальной опоры на «передовые» классы, скептическое отношение к классовому сознанию рабочих и его критическому потенциалу несовместимы с основными догмами «исторического материализма». Помимо этого подобный подход постулирует высокую степень свободы интеллектуалов и их автономность от окружающего общества. По сути, критическая программа Хоркхаймера и данное им определение «критической теории» являются программой личного сопротивления власти, основанного на интеллектуализме и индивидуализме. Эта полускрытая сущность критической теории проявится очень скоро; чуть позже Хоркхаймер и франкфуртцы открыто признают свой разрыв с марксизмом и свое неверие в революционный и критический потенциал рабочего класса Запада. Акцент будет окончательно перенесен на отстраненную мысль интеллектуалов, которая и станет основной формой противостояния идеологии и власти в буржуазном обществе.

Атака Хоркхаймера на позитивизм была продолжена Гербертом Маркузе в книге «Разум и Революция». Но если Хоркхаймер критиковал современных ему позитивистов, Маркузе обратился к истокам этого движения: к философии Огюста Конта, Фридриха Шталя, Лоренца фон Штайна и берлинским лекциям Шеллинга о «позитивной философии». Ориентации Конта и его единомышленников на факт Маркузе противопоставил диалектику Гегеля с ее «мышлением отрицания»; такое мышление, согласно Маркузе, способно выявить внутреннюю «недостаточность» реальности. Эта недостаточность проявляется в том, что реальность в своей фактической данности противостоит потенциалу, в ней заложенному; выявление этого потенциала и делается возможным с помощью гегелевского диалектического метода. Достаточно очевидно, что подобная критика позитивизма возможна только благодаря выбору объекта критики — самого раннего позитивизма. Научное мышление в современных формах несводимо к анализу простых фактов и уделяет важное место анализу процессов, потенциалу развития и их отношению к фактам в их непосредственной данности.

Еще одной причиной для критики позитивизма стала причина политическая. Уже Хоркхаймер утверждал, что интерес позитивистов к «фактам» влечет за собой позитивную оценку реальности и стремление к сохранению статус-кво. Маркузе добавил к этому, что поиск социальных закономерностей в позитивистски ориентированных социальных науках ведет к неизбежному столкновению с критическим восприятием этой реальности и желанием ее изменить. Оба эти утверждения в высшей степени проблематичны. Во-первых, не ясно, о какой именно связи идет речь. Эта связь может быть либо логической, либо психологической. Иными словами, утверждения обоих философов могут строиться либо на том, что из философских аксиом позитивизма логически следует нежелание менять статус-кво, либо на том, что чисто статистически позитивисты склонны исповедовать консервативные убеждения. Однако никакой логической связи здесь очевидно нет, а статистические исследования подобного рода никем из франкфуртцев не проводились. В конечном счете неуважение к фактам и презрение к «поверхностности» позитивизма сыграли с Франкфуртской школой, как и с многими другими левыми течениями, предательский трюк. Тонкие интуитивные наблюдения франкфуртцев остались во многом нереализованными эмпирически. Блестящие идеи перемешивались с вымыслом; явления, существующие только здесь и сейчас, превращались в универсальные; сравнительно-исторический анализ современных реалий часто оказывался легко опровержимым из-за отсутствия научного (позитивистского) отношения к истории — их представления о прошлом нередко оказывались искаженными и даже ошибочными. Может быть, именно это презрение к позитивистским, «поверхностным» исследованиям и привело к тому, что достаточно многое в наследии Франкфуртской школы оказалось фактически опровергнуто.

###### \*

И все же атака на позитивизм в книгах Хоркхаймера и Маркузе не была бесплодной; размышления о сути и становлении позитивизма вывели франкфуртцев на совершенно иную проблематику. Во многом следуя беньяминовской модели культуры и стремясь разоблачить претензии позитивизма на универсальность, Маркузе указал на его историчность: на внутреннее родство между позитивистским мышлением, общим духом и социальным контекстом Нового времени. Суть позитивизма, согласно Маркузе, в овеществлении мира (включая мир человеческого существования), в превращении его в набор фактов и закономерностей, подлежащих использованию и манипулированию. В этом смысле достаточно очевидно, что Маркузе продолжает марксистскую критику «реификации»: овеществления производственных, да и просто человеческих отношений в современном мире, их превращение в вещь, выставленную для использования и продажи. Согласно Маркузе, цель позитивистов в социальных науках — выявление закономерностей существующего общества с целью их дальнейшего использования для достижения тех или иных целей. И в этом — сходство между позитивизмом в философии и общим технократическим духом Нового времени, ориентирующимся на исчисление и последующее использование окружающего мира.

В книге «Диалектика Просвещения» Адорно и Хоркхаймер поставили своей целью проследить историю появления и становления этого духа. В этом исследовании они ввели в научный обиход несколько базисных идей и терминов, которые впоследствии станут центральными для Франкфуртской школы. Это в первую очередь представление об «инструментальном разуме» и «технологической рациональности»: ориентации человеческого мышления в новое время на власть над природой и ее использование — ориентации, которая будет затем перенесена и на мир человеческих отношений. В более поздних исследованиях подобное отношение к миру как к основе человеческого существования получит название «субъект господства». Проследить становление «инструментального разума» и проанализировать его влияние на современный мир — это и есть главная цель «Диалектики Просвещения».

Согласно Адорно и Хоркхаймеру, в основе «инструментального разума» лежит христианское противопоставление духа и материи, которое впоследствии превратится в противопоставление человека природе. Уже на излете Ренессанса природа рассматривается в первую очередь как созданная в помощь человеку — объект использования и манипуляции по определению. Стремление к господству над природой становится самоочевидной аксиомой человеческого существования. Становление капитализма усиливает это стремление и все больше превращает человеческий разум в инструмент господства над природой, в «инструментальный разум». Подобное превращение, в свою очередь, приводит к становлению современной науки с ее далеко не произвольным целеполаганием и «технологической рациональности» Нового времени. Европейское Просвещение XVIII века, с его презрением к мифу и культом разума, является логическим завершением всех этих процессов. Объявленная цель Просвещения — критическая деятельность разума — остается недостигнутой, в то время как «научный», опредмечивающий подход к миру становится доминирующим. В тот же период скрытая сторона «инструментального разума», связанная со стремлением к господству и упоением насилием, высвечивается у маркиза де Сада, который, таким образом, оказывается не случайным безумцем, а отражением подлинного духа Просвещения. Вслед за Просвещением на свет появляется позитивизм с его безграничной верой в универсальность научного метода и стремлением к математизации мира, и технологизм XIX века, с его оптимизмом и культом прогресса. И снова его подлинное лицо и подлинное место разума в новою эпоху высвечиваются в учении позднего Ницше о разуме как форме господства и о знании как средстве власти (в период написания «Диалектики Просвещения» так называемая «Воля к власти» все еще считалась подлинной книгой Ницше). Результатом этих процессов является тотальная рационализация общественных и личных отношений в Новое время, стремление к максимальной оптимизации социальных процессов и всевластие бюрократии, призванной быть орудием этой оптимизации и рационализации.

Следует отметить, что вывод Адорно и Хоркхаймера близок позиции позднего Макса Вебера. Сходство это столь заметно, что некоторые ученые рассматривли всю историю Франкфуртской школы как эволюцию от Маркса к Веберу. Вебер, как известно, проанализировал историю становления капитализма как историю растущей рациональности, оптимизации социальных процессов и «расколдовывания» мира: постепенного исчезновения веры в его магию, в его скрытую тайну. Чуть менее известна оценка Вебером этих процессов, которая была далека от оптимистической. Согласно Веберу, растущая технологическая рациональность является силой, неподвластной человеческому контролю. Тотальная система, созданная научным подходом и рациональным администрированием, развивается согласно своей внутренней логике — независимо от желаний индивидуума и отдельных социальных групп. Этот процесс ведет к рационализированному, автоматизированному, полностью управляемому миру, характеризующемуся господством технократии и бюрократического аппарата. В этом мире не будет, или практически не будет, места для автономии отдельного человека и личных ценностей. Общество станет «железной клеткой». Впоследствии Вольфганг Момзен назовет Вебера «либералом в отчаянии».

Как уже было сказано, франкфуртцы придут к сходным выводам. Более того, если Вебер верил, что семья может стать убежищем от тотальной рационализации и автоматизации мира, франкфуртцы, рассматривавшие семью как социальный продукт, не верили в подобную возможность. Впрочем, это отличие является сравнительно незначительным; гораздо важнее второе различие. Если Вебер пришел к своим выводам, анализируя экономику и процессы управления, Адорно и Хоркхаймер пришли к своим, изучая развитие форм рациональности и использования разума в западном обществе — изучая то, что марксисты традиционно относили к идеологии, к надстройке. Однако ничто в их анализе не указывает на то, что они рассматривали процесс становления «инструментального разума», «технологической рациональности» и «субъекта господства» в качестве вторичных процессов, отражающих процессы более глубинные. К сороковым годам франкфуртцы приходят к выводу об исключительной силе, сравнительной автономности развития и нередуцируемости к более глубинным явлениям того, что, пользуясь этим словом в очень широком смысле, они будут называть «идеологией».

###### \*

Споры о роли и месте идеологии станут линией водораздела между Франкфуртской школой и марксизмом (включая неортодоксальный «западный марксизм»). Марксист Франц Нойманн, недавний соратник Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, уйдет из школы. В строго марксистском исследовании нацизма «Бегемот», ставшем впоследствии классическим, Нойманн поставит своей целью доказать, что национал-социализм как идеология и форма власти соответствует определенному этапу в развитии немецкой экономики — ее тотальной монополизации. Достигшие беспрецедентных размеров взаимозависимость и централизация немецкой экономики вели, согласно Нойманну, к растущей уязвимости — любой удар отзывался эхом по всей экономической системе. И потому в условиях всеобщего кризиса начала 30-х годов немецкая экономика нуждалась в государственной защите и вмешательстве в кризисных ситуациях — которую и гарантировала тоталитарная государственная машина, созданная национал-социализмом. Помимо этого, стремление немецких монополий к экономической экспансии совпало с программой национал-социализма.

Альтернативный, «франкфуртский», анализ национал-социализма был сделан Фридрихом Поллоком, ближайшим другом Хоркхаймера. Во многом предвосхищая основные тезисы Нойманна, Поллок тем не менее считал, что марксистский анализ, с его редукцией к экономической проблематике, не способен объяснить специфику национал-социализма. Определив национал-социализм как «государственный капитализм», Поллок утверждал, что такой капитализм является принципиально новой формацией, в которой «воля к обогащению» отступила на второй план по сравнению с «волей к власти». Таким образом, согласно Поллоку и Хоркхаймеру, нацизм является закономерным продуктом развития «инструментального разума» с его стремлением к господству над окружающим миром. Созданный нацизмом мир характеризуется господством политики над экономикой и технологической рациональностью во всем, что касается достижения господства — включая инструментальное и обдуманно рациональное использование иррационального подсознания масс. Иными словами, анализ Поллока строится на признании автономности идеологии от экономики.

Впрочем, как уже было сказано, круг интересов Франкфуртской школы не сводился к идеологии и экономике. Социальность, в понимании франкфуртцев, была неотделима от индивидуальной и групповой психологии. Основой для анализа этой психологии в книгах Франкфуртской школы послужил психоанализ Фрейда, дополненный теорией социальных характеров Фромма, о которой шла речь выше. Тема растущей иррациональности индивидуальной и массовой психологии, ее столкновения с «железной клеткой» рациональности технократического общества постепенно становится одной из центральных тем Франкфуртской школы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что исследование социальных структур нацизма было дополнено исследованием характерного психологического типа, более других подверженного нацистской пропаганде. В 1949–1950 годах под редакцией Хоркхаймера были опубликованы пять томов, написанных разными учеными, под общим названием «Исследования предрассудка». «Авторитарная личность» является наиболее известным из этих исследований; одним из его авторов был Теодор Адорно. Используя различные методики (от анализа риторики неонацистских демагогов в США до раздачи вопросников и последующих интервью), авторы исследования попытались выяснить, существует ли характерный психологический тип, более других подверженный нацистской пропаганде.

Их ответ был положительным. По мнению авторов «Авторитарной личности», склонность к антисемитизму и этноцентризму прямо пропорциональна слабости «я» и, следовательно, стремлению к самоидентификации и внешней защите. Среди других черт авторитарной личности авторы исследования назвали агрессивный конвенционализм, некритическое отношение к вышестоящим, неприязнь к субъективности и «мягкотелости», подозрительность, сексуальную озабоченность, склонность оценивать людей в терминах «лидер/ведомый», «сильный/слабый», «управляющий/подчиняющийся». Помимо этого исследования показали, что люди, крайне подверженные националистической пропаганде, идеализировали своих родителей и некритически идентифицировали себя со своей семьей. В сумме авторы исследования пришли к выводу о существовании особого психического типа с высокой степенью иррациональности и глубокими подавленными комплексами, оказавшегося идеальным объектом для нацистской идеологии. За это впоследствии франкфуртцев часто обвиняли в психологизации нацизма; однако на самом деле это обвинение достаточно беспочвенно. По замыслу авторов исследования их вывод не является психологическим объяснением нацизма, но только добавляет недостающий психологический элемент (наряду с экономикой, политикой, идеологией и т. д.) в общую картину происхождения нацизма.

###### \*

К аналогичному «синтетическому» пониманию стремились франкфуртцы и обращаясь к современному западному миру. Анализу постиндустриального общества, места идеологии в западных демократиях и в особенности положения человека в современном мире посвящена одна из самых известных книг Франкфуртской школы — книга Герберта Маркузе «Одномерный человек». Именно благодаря этой книге Маркузе (который, кстати, не вернулся в Германию вместе с институтом) стал одним из кумиров поколения 60-х — в первую очередь в США, где он и остался жить. Согласно Маркузе, несмотря на то что современное западное общество сохраняет базисную классовую структуру капитализма, подавление и господство уже не воспринимаются его членами как господство правящего класса — буржуазии. Развитие капиталистического общества изменило место и функцию основных классов таким образом, что их противостояние не является больше залогом глобальных исторических изменений. Более того, заинтересованность в сохранении существующего положения объединяет бывших врагов. Вопреки предсказаниям Маркса пролетариат развитых стран парализован — как социально, так и исторически. И это означает, что интеллектуалы практически одиноки в своем противостоянии всепоглощающей пустоте «прекрасного нового мира».

Вскрыть механизмы создания подобной ситуации и являлось главной целью Маркузе. В своем анализе он основывался на ранее высказанной мысли Хоркхаймера о «тотальности» современного постиндустриального общества. Согласно Маркузе, буржуазия как класс уже не является агентом подавления — подавление индивидуума осуществляется самой технологической рациональностью, ставшей основой общества. Господство технологической рациональности осуществляется благодаря растущей власти анонимной бюрократии. Таким образом, господство становится имперсональным и как бы дематериализованным. В то же время в современном западном обществе пролетариат уже не ощущает себя в качестве единого класса, способного к противостоянию. Этот результат достигнут в значительной степени за счет раздробления пролетариата как класса и его ассимиляции в системе рационализированного производства. Но основной причиной изменения роли пролетариата является даже не это; причина — в вовлечении пролетариата в новую систему социальных отношений, которое повлекло за собой глубинную деформацию человеческой личности и возникновение особого социального типа человека, ориентированного главным образом на процесс массового производства и потребления. Это «человек потребляющий» — человек, полностью идентифицирующий себя с тем, что с ним происходит, и происходит в первую очередь в сфере потребления, хотя и понятой в достаточно широком смысле. Даже сфера частной жизни — теперь уже полностью «овеществленная» — становится всего лишь одной из частей в общем процессе массового производства-потребления. Согласно Маркузе, современный мир — это мир «коммодификации» (что, как уже говорилось, вероятно, следует переводить как «отоваривание» или «овеществление»); современное капиталистическое общество построено на всеобщей унификации и сводит к минимуму автономию отдельного человека.

Наряду с господством технологической рациональности и коммодификации, стабильность современного капиталистического общества достигается благодаря всевластию массовой культуры. И потому ее анализ и анализ ее влияния на современный мир становятся одной из центральных тем Франкфуртской школы. Подобное внимание не случайно. Как уже было сказано, для франкфуртцев идеология является едва ли не главным орудием подавления в современном мире. Более того, их подход постепенно станет господствующим в исследованиях западного общества второй половины двадцатого века, и станет ясно, что это общество совершило незаметный переход от открытого аппарата подавления, основанного на насилии, армии и полиции, к невидимому и поэтому значительно более эффективному, ядром которого является идеология. Однако в этом мире и само понятие идеологии меняется. В значительной степени она перестает быть политической иллюзией (или ложью), необходимой для поддержания власти, ее основная функция совсем иная: утверждение того, что мир есть такой, какой он есть, и не может быть другим. Согласно Адорно и Хоркхаймеру, ее функция в первую очередь успокоительная — «терапевтическая» (в смысле, правда, обратном психоаналитическому — скрывающая истину). Помимо этого массовая культура развлекает, подчеркивает единомыслие с окружающим миром (как, например, заранее записанный смех в комических сериалах), которое создает иллюзорное преодоление экзистенциального одиночества, создает видимость предсказуемости и защищенности от случайностей (например, гороскоп как непременный атрибут современной газеты). Ее главные черты — это отсутствие автономии от мира (в отличие от высокого искусства), всеобщая стандартизация и псевдоиндивидуализация. Последнее означает широко распространенную игру в оригинальность и свободное творчество на фоне массового производства стандартизованно «оригинальных» произведений. Вклад массовой культуры в создание современного общества трудно переоценить — парадоксальным образом. Телевизионный сериал, перебиваемый коммерческой рекламой, является достаточно точным портретом современного мира. Человек этого мира — полностью вовлеченный в процесс массового производства и потребления, видящий мир сквозь призму массовой культуры и средств массовой информации, — это и есть «одномерный человек» Маркузе.

Возможно ли изменение этого положения? Ответ на этот вопрос зависит от двух факторов. Во-первых, вероятность радикальных изменений зависит от степени инакомыслия, существующего в обществе; во-вторых — от наличия классовой опоры возможных перемен. Во времена написания «Одномерного человека» оценка обоих факторов со стороны Маркузе была крайне мрачной. Единственная и крайне сомнительная надежда на революционную оппозицию виделась ему среди «аутсайдеров и отбросов общества, среди эксплуатируемых других рас и цветов, среди безработных и непригодных к работе». Остается только гадать, каким Маркузе видел то освобождение, которое могли принести такие революционные массы. Позднее, в конце 60-х, на пике студенческих волнений его оценка существующей ситуации станет чуть более оптимистической. К списку потенциальных революционных сил Маркузе добавит студентов, угнетенные этнические меньшинства и крестьянские массы третьего мира.

Впрочем, помимо них у Маркузе была еще одна надежда на тотальное обновление общества, высказанная им в книге «Эрос и цивилизация» — книге, посвященной анализу Фрейда и его понимания цивилизации. Согласно Фрейду, неограниченная погоня за удовольствиями, к которой в силу своей природы должен стремиться человек, неизбежно приводит к конфликту с крайней ограниченностью ресурсов окружающей среды. И поэтому всякая цивилизация основана на подавлении сексуальных инстинктов человека и их переориентации на продуктивную деятельность: на превращении изначального стремления к удовольствию в «принцип реальности». В то же время каждая принесенная жертва усиливает «суперэго» и его агрессивность по отношению к «эго» (то есть по отношению к человеческому «я»). Иными словами, согласно Фрейду, за жизнь в цивилизации человек расплачивается растущим чувством вины и неврозами. Почти все эти утверждения Маркузе принимает, внося в них одну существенную поправку. В современном мире, пишет Маркузе, растущее количество доступных ресурсов уже не соответствует жесткому подавлению сексуальных импульсов. Возникает то, что он называет, имитируя марксистскую терминологию, «прибавочным подавлением». Его исчезновение, то есть сексуальное раскрепощение, должно, согласно Маркузе, преобразовать весь строй общественных отношений и освободить человека. Нет необходимости говорить, что чуть позже эта теория была интерпретирована как попытка выработать философскую базу сексуальной революции.

Следует сразу сказать, что остальные франкфуртцы относились к этой идее крайне скептически. Никаких конкретных механизмов освобождения Маркузе не указывал, и его идея, хотя и подхваченная поколением 60-х, оставалась чисто утопической. Более того, те общества или части обществ, в которых существовала высокая степень сексуальной свободы, никоим образом не свидетельствовали в пользу надежд Маркузе. Сексуальное раскрепощение не приводило ни к отказу от технологической целеполагающей рациональности, ни к разрушению процессов массового потребления, ни к свободе от массовой культуры, ни к исчезновению «одномерного человека»; более того, все эти явления часто оказывались взаимодополняющими. Еще более скептическим было отношение Хоркхаймера и Адорно к революционным силам в философии Маркузе, состоящим из отбросов общества и крестьян третьего мира. И поэтому, смирившись с «железной клеткой» современного мира, с самоцельностью потребления, овеществлением мира и всевластием массовой культуры, Хоркхаймер и Адорно начинают искать пути не тотального переустройства мира, но индивидуального противостояния.

###### \*

Хоркхаймер обращается к религиозной философии и в конечном счете полностью расходится с Франкфуртской школой, основателем которой он когда-то был, — расходится на пике ее славы. В отличие от него Теодор Адорно, который в 1959 году сменит Хоркхаймера на посту директора Института социальных исследований, поставит своей целью найти «пространства свободы» среди идеологической тотальности современного мира. Таким пространством для него становится искусство. Что, впрочем, неудивительно — поскольку Адорно был профессиональным музыковедом, а затем и теоретиком искусства. В течение трех лет он изучал музыкальную композицию у Альбана Берга; впоследствии был одним из апологетов Новой Венской школы в музыке (Шенберг, Берг, Веберн); в середине сороковых Адорно консультировал Томаса Манна по музыкальным вопросам, когда Манн писал «Доктора Фаустуса». К Франкфуртской школе Адорно примкнул сравнительно поздно и во многом расходился с остальными ее членами.

Адорно никогда не был марксистом, и поэтому стремление раннего Хоркхаймера оправдать свою критическую позицию ссылкой на революционный потенциал, заложенный в классовом положении пролетариата, было ему всегда чуждым. Еще меньше он разделял веру Маркузе в слияние теории и практики, которое должно каким-то чудесным образом вывести философов и ученых к более адекватному пониманию исторических и социальных процессов. В то же время Адорно разделял общую убежденность франкфуртских философов в исторической несвободе человека и его мысли и крайне пессимистично смотрел на современное ему постиндустриальное общество, видя в нем общество всеобщей несвободы и идеологической тотальности. Делая почти неизбежный вывод из этих положений, Адорно пришел к выводу об отсутствии той внешней точки, которая бы сделала возможным отстраненный критический взгляд на историю — взгляд снаружи. Иначе говоря, исходя из своих философских убеждений, Адорно отрицал саму возможность конструктивной содержательной критики современного ему общества. Очевидно, что такая критика требует точки опоры в мире истины, в то время как плененный историей человек может найти ее только в мире окружающей лжи — в мире тотальной идеологии. В еще большей степени подобная постановка вопроса делала невозможной позитивную философскую позицию. Следуя за Беньямином, Адорно постоянно подчеркивал непреодолимый разрыв между единичностью вещей и универсальностью слов, между миром и знаком, между существованием и его образом.

Адорно называет свою философскую позицию негативной диалектикой (так же называется его самая известная книга). От триады Гегеля (утверждение — отрицание — синтез) Адорно отсекает «синтез», делая отрицание единственно возможным творческим актом и максимальным знанием, доступным человеку в этом мире. Согласно Адорно, цель философии — это «имманентная критика» самой философии, которая должна стать основой для разрушения господствующих идеологий. Основа этой критики — понимание непреодолимости разрыва между единичным и общим, между человеком и знанием (видимость преодоления этого разрыва Адорно называет «мышлением идентичности»). И поэтому цель философа — это демонтаж «мышления идентичности», выявление разрыва между миром и знанием, демонстрация историчности истины, разоблачение самообмана, разрушение идеологической монолитности современного мира. За претензиями на обладание самодостаточным знанием философ должен увидеть механизмы генерации идеологий и всеподавляющую волю к власти. В свои ближайшие союзники Адорно выбирает Ницше. Как и Ницше, он часто пишет афоризмами, избегая обманчивой тотальности законченного текста.

Отношение Адорно к культуре было также достаточно сложным, а во многих ее проявлениях и однозначно отрицательным. Это отрицание касалось не только массовой культуры (по мнению франкфуртцев, она целиком относится к идеологии) и философии (с ее претензией на обладание истиной), но и той части высокой культуры, которая являлась носителем идеологии. Его негативная диалектика стремилась быть совестью культуры. Адорно как-то сказал, что после Освенцима нельзя писать стихи. За эту фразу его часто и энергично ругали — особенно поэты. Но дело здесь не в стихах. Столь же отрицательным было отношение Адорно ко всей культурной и социальной традиции, которая сделала возможной Катастрофу. Его философию часто называли философией отчаяния, философией Аушвица; критики приписывали Адорно тотальное отрицание всего современного мира. Впоследствии его обвиняли в моральной ответственности за студенческие бунты конца 60-х с их духом «бесцельного протеста и разрушения». Сам Адорно от этих бунтов решительно отмежевался; выбрасывание профессоров в окна не казалось ему диалектическим отрицанием философии Аушвица.

Более того — философия Адорно была далека от обычного нигилизма и культа разрушения. Его посмертно опубликованная книга «Эстетическая теория», являющаяся, пожалуй, самой интересной из его работ, высветила те компоненты его мысли, которые долго оставались в тени. Как уже было сказано, главной его целью является не отрицание ради отрицания, а поиск пространств свободы — поиск пространств, свободных от иллюзии устойчивого знания (от «принципа идентичности» слова и мира) и от идеологической тотальности; поиск пространств, в которых есть место для единичного человека, во всей его непохожести, где возможно противостояние тотальности постиндустриальной цивилизации и уклонение от дискурса власти, от метафизического субъекта господства и технологической рациональности. В этом пространстве возможно «нетождественное мышление» — мышление, отрицающее замкнутость системы (как политической, так и философской), не ставящее целью «соответствовать» и, следовательно, способное выразить человеческую единичность, уникальность и раскрыть подлинные — и подавленные — слои человеческого опыта — страдание, боль, несвободу, одиночество.

Согласно Адорно, таким пространством свободы и подлинности является искусство — хотя и не всякое. Классическое искусство в значительной степени таким пространством является. Адорно подчеркивает, что искусство в классическом смысле характеризуется автономностью от мира и не стремится к его отражению — к «идентичности» с миром. Благодаря этому оно обладает когнитивной и отрицающей силой. Высвечивая единичное с помощью артистических форм, опирающихся на универсальность, искусство превращает частный опыт художника в общезначимые утверждения относительно человеческого существования. В то же время формы искусства, являясь альтернативой существующим формам социальной организации, превращают искусство в отрицание существующего миропорядка; искусство является взглядом на сущее с позиций иного, с позиций возможного. Это возможное может быть выражено не только несоприродной миру артистической формой, но и самим содержанием. Традиционное искусство обычно неотделимо от религиозных и утопических мотивов. Свет, который приносит такое искусство, исходит из несуществования.

Иначе обстоит дело в современную эпоху. Буржуазное искусство (например, классический роман девятнадцатого века) обычно стремится к точному отражению реальности и слиянию с ней; критическая дистанция между искусством и социальной реальностью исчезает. В двадцатом веке искусство в значительной степени оказалось подвержено всеобщей коммодификации, стандартизации и слиянию с массовой культурой. И все же, согласно Адорно, этой тенденции противостоит модернизм, нашедший новые формы отрицания. Впрочем, первая из этих форм осталась почти прежней: незаинтересованное эстетическое удовольствие от самодостаточной формы (так, например, у Джойса или Пруста) является прямым отрицанием буржуазного стремления к идентичности с миром и технологической рациональности. Помимо же этого модернизм отказывается от стремления к соответствию — и в результате выводит на передний план непреодолимую пропасть между миром и человеком и изначальный диссонанс человеческого существования. И наконец, самое главное — модернистское искусство возвращает миру его искаженный образ (Кафка, Джойс в «Улиссе»), подчеркивая изначальную искаженность человеческого бытия в мире, старательно представляющем себя единственно возможным. Отвечая гримасой на гримасу мира, модернизм отказывается от компромисса, от соглашения с миром, от утешения и утешенности. Модернизм — это цветаевский отказ, обращенный к миру; его логическое завершение в книгах Беккета. Согласно Адорно, модернизм и искусство вообще — это отказ.

###### \*

Адорно умирает в 1969 году, Поллок — в 1970-м, Хоркхаймер — в 1971-м. После их смерти формальным главой Франкфуртской школы становится ученик Адорно — немецкий философ Юрген Хабермас. И поэтому в наше время можно часто услышать о втором поколении Франкфуртской школы, включающем не только Хабермаса, но и таких ученых, как Альбрехт Вельмер, Альфред Шмидт, Клаус Оффе. Но на самом деле Франкфуртской школы больше нет. В ее новой реинкарнации изменились не только основные положения школы, но и ее аксиоматика, ее задачи и даже сам стиль ее мысли и аргументации. Ориентация на философию сменилась ориентацией на социологию, отрицание самодостаточных основ научного знания уступило место изучению сущности и механизмов достижения широкого консенсуса в качестве подобной основы; на смену пафосу отрицания существующего пришел поиск путей его медленного исправления; внимание к единичному человеку в плену истории сменилось изучением процессов развития общества.

Из любимцев студентов, интеллектуалов и террористов франкфуртцы превратились в штатных идеологов европейского социал-демократического истеблишмента; из союза равных Франкфуртская школа стала школой одного человека, Юргена Хабермаса, и его единомышленников; характерно еврейские достоинства и недостатки школы стали характерно немецкими. На смену фейерверку новых идей пришли тщательные эмпирические исследования, претенциозная немецкая заумь сменила страстную еврейскую демагогию. И если современный историк культуры задастся целью найти преемников Франкфуртской школы, то, на мой взгляд, их надо искать не в Германии. «Деконструктивистская» школа Жака Деррида и его учеников, о которой пойдет речь в следующей главе, с ее противостоянием философской однозначности и представлением о литературе как пространстве освобождения и неоисторицизм Стивена Гринблатта, ведущий непрестанную борьбу с идеологическим всевластием и культурной тотальностью как аппаратом подавления гораздо ближе к Франкфуртской школе Хоркхаймера, Поллока, Маркузе и Адорно, чем те немецкие социологи, которые все еще иногда называют себя Франкфуртской школой.

## Жак Деррида, философия языка и пространство существования

Совсем недавно, в октябре 2004 года, умер алжирский еврей Жак Деррида. Я не уверен, что он был великим философом в полном смысле этого слова, но он был человеком, услышанным в качестве такового, — и он был последним. Мы вступили в мир, где, похоже, больше нет философов, чье слово значимо; мир, где больше нет «великих философов» как понятия. Я имею в виду не степень философской проницательности, точности анализа, ясности изложения или оригинальности философских построений. Во всех этих смыслах к работам Деррида можно предъявить множество — часто заслуженных — претензий. И все же в каком-то ином, очень существенном смысле он был «последним»: последним представителем институции под названием «философ», сформированной и существующей в пространстве коллективного восприятия. Подобный «философ», в принципе, может писать посредственные или даже плохие философские работы. Очень часто так и случается, — в большинстве случаев прижизненные философские авторитеты были достаточно посредственными философами. Но может быть и иначе. В России, например, «философами» были — Чаадаев, Толстой, Михайловский, Владимир Соловьев, Бердяев, Сергей Булгаков, Бахтин, Лотман, Аверинцев. Качество их философских построений, несомненно, сильно разнится. В викторианской Англии — Карлейл, Раскин, Патер, кардинал Ньюман, Брэдли; в Израиле — Бубер, Шолем, Лейбович. Они не просто занимались философией в той или иной форме — к их голосу прислушивались далеко за пределами философских кругов. И именно эта институция, своего рода оракул, исчезла; место философов заняли кинозвезды, эстрадные певцы, политики, владельцы компьютерных и нефтяных корпораций. Их слово значимо и голос услышан. Именно в этом смысле Жак Деррида оказался последним. Был ли он хорошим или плохим философом, покажет время. Но его читали не только профессиональные философы, но и литературные критики, историки, социологи, психологи, музыковеды, хиппи, феминистки, антиглобалисты и просто бездельники всех мастей. Шло ли это на пользу философии — едва ли.

###### \*

Жак Деррида — будущий мэтр европейской философии, культурологии, теории культуры и литературной критики, создатель «деконструкции» — родился 15 июля 1930 года в сефардской семье в Эль-Биаре на территории Алжира. Во время войны он был исключен из алжирского лицея, строго соблюдавшего процентную норму, установленную правительством Виши. Впрочем, признать себя евреем юный Деррида был не готов и перспективе перехода в еврейский лицей, созданный исключенными преподавателями и студентами, предпочел самообразование. В 1949 году его семья переехала во Францию — среди прочих причин и для того, чтобы позволить ему завершить образование. Деррида поступил в знаменитую парижскую Высшую нормальную школу (1952–1953), где его учителями были Мишель Фуко[[22]](#footnote-22) и один из самых известных представителей западного марксизма Луи Альтюссер; позже учился в университете города Лёвен (Бельгия; 1953–1954), где изучал гуссерлевскую феноменологию и работал в лёвенском архиве Гуссерля. По всей видимости, феноменология — с ее стремлением вернуться к первоначалам философского вопрошания, вынести за скобки и наивную уверенность в непреложности собственного опыта, характерную для повседневного сознания, и готовые теоретические ответы — так и останется главным философским влиянием в работах Деррида. В 1956–1957 годах Деррида доучивается в Гарварде; с 1960 по 1964 год преподает философию в Сорбонне, с 1964 по 1984-й — в Высшей нормальной школе, которая и станет его главным философским домом; а чуть позже — в парижской Высшей школе социальных исследований.

Слава придет к нему в 1967 году, когда выйдут сразу три его книги, до сих пор считающиеся философской классикой: «Голос и феномен», «Письмо и различие» и «О грамматологии». А в общей сложности Деррида напишет около сорока книг. Впрочем, пришедшая слава оказалась несколько двусмысленной. Впоследствии Деррида часто жаловался на неприятие его идей и книг во Франции. Справедливости ради надо сказать, что отношение к нему во французских философских и литературных кругах менялось по мере кристаллизации его идей и постепенного прояснения их теоретического смысла. В шестидесятые и в начале семидесятых годов Деррида сотрудничал в ведущих парижских журналах, ориентированных на структурализм, и казался вполне «своим». И только в середине семидесятых — по мере прояснения идей «деконструкции», основы которой были заложены в работах 1967 года, — Деррида постепенно обнаруживает, что оказался в оппозиции к основным направлениям французской философской и культурологической мысли. А в восьмидесятые, уже после того, как к нему пришла мировая слава, окажется, что двери французских университетов наглухо закрыты для его единомышленников и учеников. Вероятно предвидя подобную ситуацию, еще в 1974 году Деррида создает альтернативную «Группу исследований в области философского образования», на знаменах которой была начертана борьба за свободу от французского академического истеблишмента. В 1983 году он становится одним из основателей и первым президентом «Международного философского колледжа», поставившего своей целью создание особого интеллектуального пространства, в котором стали бы возможными философские исследования и лекции, которые не нашли себе места в рамках академического мира. Сам Деррида все больше работает в Америке и все меньше во Франции. С 1968 по 1974 год он преподает в университете Джона Хопкинса, с 1974-го — в Йельском университете, который постепенно становится центром философской и филологической «деконструкции», а с 1982 года — в Корнелле. В 2003-м ему был поставлен диагноз — рак. Деррида умер в Париже в октябре 2004 года.

###### \*

Теперь, когда сказанное сказано и портрет обрисован, настало время сказать и о себе. Вернее, о том, почему я пишу именно об этом. Я пишу о Деррида совсем не потому, что в качестве посмертного слова хотел бы пересказать в популярной форме или же кратко просуммировать его идеи. Он не нуждается в подобном компедиуме: их сотни, и почти все они крайне далеки от его текстов. Непрекращающиеся споры касаются не только вопроса обоснованности и логической «законности» его выводов, но и непосредственного смысла его книг. Более того, даже причины подобной интерпретаторской «невозможности» его работ достаточно хорошо известны. Во-первых, она напрямую связана с культурной и идеологической целью, заявленной «деконструкцией» — или, говоря на жаргоне, придуманном Деррида, последовательной борьбой с «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризмом» европейской метафизики — борьбой, ставящей своей целью разрушение самих основ понятийного порядка и смысловых иерархий западной мысли. Впрочем, даже в отношении его целей существует определенная амбивалентность. Если в «Полях философии» Деррида пишет, что «деконструкция не состоит в замене одного понятия на другое, но перевороте и замещении самого концептуального порядка», в других работах декларируемые им цели намного менее радикальны. Вторая сложность чисто языковая. Хорошо известно, что язык его работ необычен, непрозрачен и часто двусмыслен. В-третьих, изложение его аргументов и идей чрезвычайно спекулятивно и часто фрагментарно. В его работах степень риторической изощренности и литературной изысканности часто значительно превосходит стройность его аргументации. Деррида разрушал привычную логику логическими методами с аналитической и логической точки зрения, но часто делал это недостаточно убедительно. В последние десятилетия его оппоненты все чаще указывали на логические лакуны и торчащие швы, на декларативность его работ, слишком часто заменяющую аргументированность. Даже его «победу» над структурализмом невозможно объяснить только философскими причинами: не в меньшей степени она связана с разочарованием и отрезвлением, которые охватили европейский интеллектуальный мир — особенно левую часть политического спектра — после неудавшихся «революций» 1968 года.

Кроме того, в его работах отсутствует единая система. Говоря на профессиональном жаргоне, они носят критико-аналитический, а не синтетический характер. Деррида стремился решать каждую проблему в отдельности — внимательно рассматривая ошибки и просчеты своих предшественников, — но не пытаясь вписать свои часто локальные решения в рамки единой философской системы. Более того, в последние годы он чаще говорил о своем философском «опыте», нежели о своих взглядах. Помимо этого существует и историческая трудность. Значение непрерывного развития его идей несводимо к простому факту биографии; а различие между ранним и поздним Деррида — это различие между двумя принципиально разными философскими перспективами. Наконец, следует помнить, что он — все еще один из самых спорных мыслителей. В течение последних десятилетий двадцатого века он был, вероятно, самым известным из живущих философов, и при этом его идеи не просто оспаривали или отклоняли, но многие профессиональные философы и в англо-американской аналитической, и в континентальной традиции отказывали Деррида в праве на само звание философа. И это означает, что высокая степень внимательности, скепсиса и осторожности несомненно пригодится не только тем, кто вслепую принимает те или иные выводы Деррида, но и тому, кто попытается предпринять последовательное изложение его идей и взглядов.

Впрочем, как я уже говорил, ни то ни другое не входит в мои планы. Я хотел бы попытаться провести недеконструктивистское, аналитическое осмысление его идей. Разумеется, в свете сказаного выше было бы безнадежным и бесполезным предпринимать попытку описать и проанализировать на нескольких страницах все его методы, подходы, идеи и аргументы, особенно учитывая их влияние — иногда огромное — на эмпирические исследования литературы и культуры. Вместо этого я хотел бы выбрать только одну из тем Деррида — тему, считавшуюся малозначимой в традиционной европейской философии, но ставшую центральной, основополагающей в его работах, — и продумать заново, в чуть более последовательной и систематической форме, его мысли о ней. Эта тема — проблема языка в его отношении к человеческому существованию. Я хотел бы не только суммировать, но и представить в том порядке, который кажется мне логически обоснованным, наиболее существенные аспекты моего понимания его теоретических идей. Более того, игнорируя «деконструкцию» как течение (как в ее европейской, так и в американской форме) и изначально сужая тему, я постараюсь сосредоточиться на идеях относительно раннего Деррида в том виде, в котором они были высказаны в книгах «Голос и феномен» (1967), «Письмо и различие» (1967), «О грамматологии» (1967), «Поля философии» (1972) и «Распыление» (1972). Наконец, я постараюсь — настолько, насколько это возможно, — не принимать во внимание его теоретические амбиции и желание свергнуть и разрушить европейский концептуальный порядок — то самое желание, которое станет центральным в популярной американской деконструкции. Иначе говоря, моей целью является «дистилляция» некоторых аспектов его философии языка и тех философских аргументов, которые кажутся мне убедительными. Но при этом попытка философской «дистилляции» и переосмысления неизбежно окажется дополненной моими собственными комментариями, добавками, отступлениями и исправлениями.

###### \*

Упреждая последующее изложение и суммируя в двух словах подход Деррида к языку — а значит, и совершая наихудший грех против «деконструкции», — можно было бы сказать, что для него язык в его лингвистической и исторической конкретности является основанием культуры вообще и таким образом — основанием мира, воспринимаемого и мыслимого человеком в его существовании. Однако для того, чтобы прояснить фактический смысл и степень революционности подобного взгляда, необходимо совершить достаточно длинный исторический экскурс. Этот экскурс прояснит еще и ту часть генеалогии мысли Деррида, в которой он никогда не был готов признаться.

Для традиционной европейской философской мысли проблема языка обычно являлась побочной. Язык просто прикладывался к реальности, существующей независимо от него. Само предположение о сущностной онтологической функции языка находилось за гранью обсуждаемого. И поэтому, когда за два десятилетия до Деррида Мартин Хайдеггер объявил, что «язык» — это «дом Бытия», его мысль, несмотря на туманную, напыщенную и претенциозную словесную форму, показалась большинству современников философской революцией. Впрочем, следует снова подчеркнуть, что предположение о первичности языка по отношению к реальности показалось столь новым и немыслимым не в силу своей принципиальной новизны, но скорее из-за определенного интеллектуального контекста, сформированного европейским рационализмом и немецким «идеализмом». В отличие от них, для еврейской традиции едва ли существует утверждение более тривиальное. И в этом смысле совсем неудивительно, что почти все философы двадцатого столетия, внесшие существенный вклад в радикальное переосмысление нашего понимания отношений между «миром» и языком — от Анри Бергсона и Эдмунда Гуссерля, через Эрнста Кассирера, Людвига Витгенштейна и Вальтера Беньямина до Леви-Строса и Деррида, — вышли из еврейского мира. Действительно, на протяжении всей своей истории еврейская традиция была тесно связана с размышлениями о проблеме языка, а точнее — с попытками описания языка как «основания» воспринимаемого мира, человеческой деятельности и мышления в нем. Говоря на языке столь нелюбимой Деррида европейской метафизики, еврейская профетическая, философская и даже мистическая традиция неотделима от представления онтологической функции языка. Разумеется, это интуитивное понимание обычно выражалось с помощью туманных, смутных и уклончивых описаний, наполненных аллегориями и символами, которые подчас не поддаются однозначному истолкованию. Но, говоря об этом, нельзя забывать, что, например, и Хайдеггер, упомянутый выше, высказывается об этом таким же туманным и уклончивым языком. Вообще, параллели между традиционной еврейской мыслью и философией языка двадцатого столетия многократны и поразительны.

Если попытаться последовать вдоль этой линии мысли к ее началу, мы неизбежно вернемся к сотворению человеческого мира словом в первой главе Книги Бытия, с ее многократными повторениями «и сказал Бог», и еще более радикальным утверждениям об изначальности Слова в Евангелии от Иоанна. Чрезвычайно важно и то, что в Библии в пределах исторического времени — в противоположность изначальному времени Адама, Еноха, Авраама, Исаака или Исхода — божественное желание явлено прежде всего в слове пророков. Наконец, развивая те же самые, пока самые общие размышления, следует отметить и специфическую роль Книги — вполне определенного полученного текста, записанного на определенном языке, — в иудаизме. Эта роль становится особенно заметной по контрасту с мифами, безотносительно к их происхождению — как, например, греческими, так и мифами американских индейцев, — изоморфными по отношению к их конкретному вербальному выражению, индифферентными к своей конкретной словесной форме. Более того, уже достаточно ранние еврейские тексты описывают текст Торы в качестве созданного до Мира и находившегося рядом с Богом в момент творения (Притчи, 8: 27–30). Кроме того, в чуть более позднее время становится принятым утверждение, что Тора была инструментом создания Мира (Авот,[[23]](#footnote-23) 3:14); и, следовательно, уже предполагается, что ее язык тесно связан с глубинной структурой созданного и воспринимаемого мира. Однако, как уже говорилось, все это — только общие рассуждения. В более определенных терминах лингвистическая ориентация еврейской онтологии и герменевтики может быть прослежена вплоть до Филона Александрийского, уже достаточно ясно сформулировавшего общую концепцию создания Мира посредством Слова. Впрочем, у Филона это предначальное мифическое Слово представлено в качестве суммы божественных сил, посредника в создании Мира и своего рода морального императива. Как известно, именно эта линия мысли будет позже развита и модифицирована в Евангелии от Иоанна. Впрочем, в большинстве текстов, написанных в рамках еврейской традиции, Филонов мотив основополагающей и порождающей функции слова конкретизируется и интерпретируется в том смысле, что в качестве инструмента творения язык иврит до некоторой степени «божественен» и «предначален». Так, например, уже в Талмуде сказано, что «Бецалель знал, как сочетать буквы, с помощью которых были созданы небо и земля» (Брахот, 55:1).

Эта тема языка как «основания» по отношению к миру воспринимаемых явлений акцентируется в значительной части важных мистических книг первого тысячелетия: трех Книгах Еноха, Книге Творения и Алфавите Рабби Акивы, Книг Большого и Малого Чертогов и во многих других. Так, например, знаменитая Книга Творения, являющаяся одним из основных текстов каббалы, полностью посвящена рассмотрению еврейских букв, их власти и магии. Она сосредоточена на трех царствах мироздания — Природе, Времени и Человеке — и описывает функции каждой из двадцати двух букв в каждом из этих царств. Развивая похожий взгляд, книга «Алфавит Рабби Акивы» содержит аггадические рассказы о буквах еврейского алфавита, и эти истории также характеризуются верой в автономное существование и власть букв. Стоит также упомянуть веру в особое предназначение каждой из еврейских букв в «Маасе Берешит» («Сотворении мира») и «Маасе Меркава» («Видении Колесницы»).[[24]](#footnote-24) Аналогичным образом часто перечисляются буквы и фразы, посредством которых был создан Мир и поддерживается сложная иерархия Небес. Это подчеркивание роли языка становится особенно заметным в третьей Книге Еноха (на которую традиционно ссылаются как на «еврейский текст» — две другие сохранились только в эфиопском и старославянском переводах соответственно). Для ее философски ориентированного читателя окажется также значимым постоянное акцентирование связей между языком (в данном случае именами ангелов) и отношениями в иерархии ангельских чинов. Подобные примеры можно умножать почти до бесконечности; еврейская традиция первого тысячелетия, как мистического, так и немистического характера, наполнена обсессивными размышлениями о языке. Но даже на этом фоне имена собственные и существительные занимают особое положение; в еврейской традиции отношения и различия между существительными традиционно интерпретируются как указания на отношения между сущностями вещей. В изобразительном искусстве та же самая традиция почти медитативного отношения к букве, в свою очередь основанная на вере в крайне высокий онтологический статус языка, нашла свое выражение в особом подвиде еврейского искусства — «микрографии», создании изображений из букв.

Впрочем, следует признать, что во времена господства средневековой еврейской философии ситуация радикально меняется. Так, например, платонические влияния у Ибн-Габироля или, что еще важнее для традиции, аристотелевские влияния у Маймонида приводят к маргинализации проблемы языка. Однако одержимость проблемой языка исчезает из общефилософского дискурса только для того, чтобы вновь проявиться в еврейской мистике, в каббале. Но в последней акцент смещается на предполагаемые магические следствия и последствия еврейской, лингвистически ориентированной, онтологии. Проще говоря, если мир создан языком, его можно и менять с помощью особого — магического — использования последнего, особых молитв и ритуальных фраз. В этих случаях, эксплицитно сформулировав утверждение о тесной связи между миром языка и миром объектов, каббала часто регрессирует к магической картине мира, воспроизводя многие из элементов, характерных для традиционных племенных культур. И все же в основном переориентация еврейской лингвистической онтологии в более «практическое» русло развивает логику более ранних книг. В рамках вполне неизменной общей схемы слова описываются как непосредственно относящиеся к личностям и объектам, названным ими, а силы и полномочия последних переносятся на имена. Семьдесят Имен Бога (из них наиболее упоминаемые — Тетраграмматон, 12-, 42- и 72-буквенные Имена) являются, возможно, наиболее ярким примером этого типа. И соответственно «Баал Шем» («Владеющий Именем») традиционно предстает смесью кудесника и святого.

Впрочем, не только Тетраграмматон или Имена Бога дают человеку магическую власть над миром. Тора имеет семьдесят имен, и все они обладают магической силой. Восемь имен главных ангелов — включая Рафаэля, Гавриэля и Михаэля — содержат слово «Бог» («Эль»), и, следовательно, на их обладателей переносится часть его полномочий. Великий Ангел Метатрон, как Бог или Тора, также обладает семьюдесятью именами. Эти имена, как и язык в целом, наделены защитной силой (например, «Шир-а-Маалот», как полагают, в состоянии защитить от Лилит), могут убивать или даже оживлять неодушевленный предмет — как буква «алеф», нанесенная на лоб Голема. Подобным же образом «Паргод» — занавес, отделяющий трон Бога (мир истины или, скажем, «мир архетипов») от мира человека, — оказывается украшенным еврейскими буквами. Эта характерная для каббалы смесь теоретической онтологии с практической магией приводит к появлению лингвистически ориентированных герменевтических методов, цель которых открытие истинного мира с помощью анализа существующих комбинаций, численных значений и возможных сочетаний букв в библейском тексте: Гематрия, Нотарикон, Тмура. Кроме того, вера в «Скрытую Тору», записанную между строк Торы Письменной в качестве своего рода шифрованного послания становится все более общим явлением. Достаточно парадоксальным результатом этой веры оказывается то, что записанный библейский текст и его язык оказываются более важными, чем их непосредственный смысл.

И все же это не тот тип еврейской традиции, который был унаследован двадцатым столетием. Надежды и крах саббатианского мессианского движения,[[25]](#footnote-25) вдохновленного каббалистическими идеями, вызвали глубокий и травматический кризис, затронувший весь еврейский мир. Этот кризис привел к тому, что понятие онтологической центральности языка — как и многие другие каббалистические понятия и идеи — уходит на второй план. Даже хасидское движение, глубоко укорененное в каббале, было в состоянии восстановить веру в центральность проблематики языка для еврейской мысли лишь частично. Впоследствии движение Гаскала, еврейское Просвещение, вычеркнуло проблему языка из интеллектуальной повестки дня, поскольку подобная вера — как казалось тогда еврейским просветителям — была пронизана «примитивными» каббалистическими верованиями в магию и вообще дисгармонировала со списком важных философских тем, одобренных европейской мыслью. Но дело обстояло совсем наоборот, и задача еврейских философов и писателей состояла как раз в том, чтобы ввести в обиход западной философии тему, маргинальную для европейской философии, но на протяжении столетий бывшую основной для еврейских мыслителей.

В конце двадцатого века, когда процесс переоценки значения языка будет в общих чертах закончен, в своей нобелевской речи Бродский скажет: «То, что в просторечии именуется голосом Музы, есть на самом деле диктат языка…» Впрочем, история сыграет с Бродским злую шутку, поскольку его осознанные намерения, не имеющие ничего общего с возвращением к еврейскому миру, сущностно отличались от культурного смысла его слов. На уровне этих субъективных намерений, подчеркивая определяющую роль языкового фактора, Бродский всего лишь пытался подтвердить свою собственную принадлежность к русскому языку и, следовательно, к русской культуре — тот особый вид духовного гражданства, наличие которого у еврея и гражданина Америки Иосифа Бродского столь страстно отрицали российские националисты. Однако, декларируя эту функцию базисности языка по отношению к культуре, Бродский совершенно непреднамеренно подтвердил философскую традицию, чуждую как российской культуре, так и самой модальности российского бытия — чуждую настолько, насколько это вообще возможно. Впрочем, к этому времени возможность столь радикального безоговорочного утверждения — утверждения силы, «центральности» и почти всевластия языка в его отношении к культуре и самому существованию поэта — была подготовлена, по крайней мере на Западе, несколькими достаточно эпохальными событиями в интеллектуальной истории двадцатого столетия, приведшими к необратимым изменениям в понимании мира и культуры.

###### \*

В массовом интеллигентном сознании разговор о языке как «основании» человеческого опыта мгновенно связывается — и нет никаких таких возражений, которые могли бы этому помешать, — со знаменитым описанием многочисленных слов для снега в эскимосском языке, предпринятым лингвистом Уорфом. И все же в целом ситуация не столь проста, как этот пример; и снег по-эскимосски, несмотря на свои разнообразные названия, имеет достаточно поверхностное отношение к предмету рассмотрения. Более того, предположение, что разница в языке порождает глубокие концептуальные различия — предположение, известное вне англоязычного мира как «гипотеза Сапира—Уорфа», — не основывалось на отсылках к снегу по-эскимосски, пустыне по-арабски или еще каких-либо сопоставимых примерах. В знаменитом анализе языка хопи Уорф сосредоточился на категориях времени, пытаясь выбрать именно те, которые подразумевают иную картину мира, а не иной уровень детализации и специализации. То же самое верно и в более общем смысле. Анализ Уорфа выводит на передний план центральные для познания категории, которые используются автоматически и подсознательно: связанные с местом, временем, причинно-следственными отношениями, некоторые фундаментальные таксономии. Кроме того, говоря о так называемом «концептуальном релятивизме Уорфа», необходимо помнить, что Уорф был христианином достаточно традиционалистского толка и что его восхищение языками с другой концептуальной системой было в огромной степени результатом недовольства языками индоевропейскими, которые, как он считал, существенно искажают смысл библейского текста. И поэтому вопрос, связанный с именем Уорфа — влечет ли языковое отличие изменения в воспринимаемой картине мира, — очевидно, сложнее вопроса о классификации видов снега или блинов.

На этом этапе историк культуры должен напомнить философу и лингвисту, что «гипотеза Уорфа» была всего лишь одним звеном в длинной цепи идей и предположений, и далеко не первым. Уже Люсьен Леви-Брюль в своей на тот момент достаточно революционной работе о первобытном мышлении посвятил отдельную главу «мышлению первобытных людей в отношении к их языкам»; и степень взаимной соотнесенности языка и мышления, на которую он указывает, относительно высока. Так, например, он отмечает, что на языке понка «форма глагола выражает также, совершено ли действие убийства случайно или преднамеренно, совершено ли оно с помощью снаряда», а на языке чероки существует «несколько выражений, обозначающих *я и ты, я и вы, я и вы двое, я и он, я и они,*  комбинируемых с двойственным числом: мы двое и ты, мы двое и вы и т. д.». На многих других языках не существует никакой грамматической категории «множественных» и соответствующие ситуации выражены посредством других грамматических средств, которые часто не имеют никакого общего знаменателя. Важно, что, согласно Леви-Брюлю, все эти лингвистические отличия совсем не автономны. Они отражают специфику соответствующих типов мысли, характеризуя данную культуру, а иногда и «пра-логическую» мысль в целом. Более поздние обобщения были еще радикальнее, и многие ученые, принадлежащие к разным областям гуманитарного и социологического знания, могут быть упомянуты в качестве соавторов этой медленно рождавшейся новой концепции языка. Так, например, уже один из основателей современной научной антропологии Франц Боас пишет:

«Ментальное поведение человека определяют совсем не те условия, к которым приковано внимание последователей Фрейда. Большинство людей ничего не знают о категориях, лежащих в основе языка и остающихся неосознанными до систематического изучения грамматики. Тем не менее именно лингвистические категории заставляют нас видеть мир с точки зрения определенной системы понятий, принимаемых нами, по незнанию законов развития языка, за объективно данные категории и, в свою очередь, воздействующих на формы нашего мышления».

Леви-Строс впоследствии напишет, что «именно Боасу принадлежит заслуга исключительно ясного определения бессознательного характера явлений культуры: в своих рассуждениях на эту тему он уподобляет их, с этой точки зрения, языку, предвосхищая дальнейшее развитие лингвистики и будущее этнологии».

Что же касается пересмотра проблемы языка в западной философии, то едва ли возможно о нем говорить, не упомянув кратко два основных «маршрута» подобного пересмотра. Эти процессы развивались почти одновременно — и все же, по существу, асимметрично — в континентальной и англо-американской аналитической философии. Впрочем, подобный параллелизм между двумя различными конкурирующими школами не столь уж удивителен, поскольку в них обеих происходил поворот к экзистенциальному и повседневному, получивший выражение в экзистенциальной философии, с одной стороны, и в «философии обычного языка» — с другой. На континенте пересмотр роли языка был связан в основном с хайдеггеровскими и постхайдеггеровскими декларациями о языке как «доме Бытия»; «говорит язык, а не человек» («die Sprache spricht, nicht der Mensch»), — напишет Хайдеггер в одной из поздних работ, «Положение об основании». Но если пересмотр роли языка в экзистенциализме ограничился в основном общими декларациями, аналитическая философия пошла значительно дальше. Развитие англо-американской философии в середине века связано со стремлением продемонстрировать, что человеческая мысль неотделима от языка и что традиционное представление о мысли как формирующейся безотносительно к языку и только на этапе выражения «заполняющей» «словесную форму» глубоко ошибочно. Это переосмысление связано с поздними работами Витгенштейна, и именно это понимание заставило его отказаться от сциентизма его гениального, но еще юношеского и максималистского «Логико-философского трактата». В «Трактате» Витгенштейн определял в качестве основной цели точную констатацию и дотошное описание эмпирических фактов, как они есть, — и это, в свою очередь, требовало прояснения и уточнения использования языка, достижения максимального соответствия между языком и реальностью. Теперь же в «Философских исследованиях» — которые свели воедино результаты долгого и постепенного процесса его философской эволюции — повзрослевший Витгенштейн сформулировал свое понимание ультимативной невозможности такого прояснения языка.

Среди прочих причин это разъяснение понятий невозможно и потому, что требует использования других слов, значение которых столь же туманно и зависимо от контекста, для того чтобы определить значение слов анализируемых. Не менее существенно и то, что то или иное слово не может быть связано с объектом посредством простого указания или демонстрации обозначаемого объекта, без помощи других слов. Смысл подобного действия все равно останется неочевиден, поскольку без дополнительных объяснений неясно, относится ли определяемое слово к конкретному объекту в отдельности, его группе (например, «столы» как класс), форме, цвету или чему-нибудь еще. Наконец, согласно Витгенштейну, проблема точного определения значения слова усложняется еще больше из-за существования понятий, относящихся к группам без общего смыслового знаменателя — как, например, понятие «игры», — понятий, основанных на частных сходствах между различными членами группы, но не подразумевающих сущности общей для группы в целом. Поэтому, в отличие от традиционного поиска формальных сущностей слов и понятий, Витгенштейн переносит акцент на фактическое использование языка и эмпирический процесс овладения им в различных формах практической деятельности. Он анализирует фактически существующие способы использования языка, подчеркивая, что только один из них связан с попыткой дать имена внешним объектам. Во многих других случаях — например, в случае абстрактных понятий («прекрасный», «хороший» или «зло») или внутренних состояний, чувств и процессов (любовь, боль, ликование), — никакое объяснение путем указания на объект, соответствующий слову — даже сопровождаемое необходимыми пояснениями целей такого указания, — не является возможным в принципе. В этих и многих других случаях прямой доступ к референтам понятий невозможен — даже теоретически. И поэтому, согласно Витгенштейну, именно язык, в его эмпирической конкретности, делает возможным единство таких понятий и событий, а не только «называет» их, как было принято считать до него. Именно благодаря общности существующего слова, я в своих мыслях и поступках исхожу из предположения, что моя боль или любовь похожа на боль или любовь, которые испытывает другой. Впрочем, Витгенштейн — один из тех философов, о которых следует говорить или много, или ничего.

Второе направление подобного пересмотра роли слова, ставившее своей целью продумать философский смысл представления об использовании языка как «действия», — направление, связанное со многими центральными аспектами экзистенциальной философии и философии двадцатого века в целом, — может быть прослежено вплоть до Бергсона.[[26]](#footnote-26) Впрочем, разговор о Бергсоне — это всегда тяжелая и неблагодарная задача; не только потому, что в существующем интеллектуальном климате принято относиться к его построениям свысока, но и потому, что читатель и критик его текстов сталкивается с массированным использованием устаревших научных материалов и данных. И все же его влияние было огромным, и сущностно новые вопросы, поставленные им, сопровождали — часто вопреки осознанным намерениям и оценкам — философию двадцатого столетия на всем его протяжении. Говоря более определенно, вторая стратегия пересмотра роли языка может быть возведена к бергсоновскому интуитивизму и его попыткам ограничить легитимность рациональных выводов. В конечном счете его целью было описание «интуиции» (конечно, в его же «бергсонианском», а не повседневном смысле этого слова — как «схватывание» объекта, «как он есть») в качестве альтернативного способа понимания мира и противопоставление «интуиции» понятийному разуму и языковому осмыслению в их инструментальной ориентации. В качестве промежуточного этапа доказательства Бергсон попытался связать происхождение языка — включая его концептуальный аппарат — с определенными действиями человека в их исторической специфике.

Впрочем, его подход требует более подробных объяснений. В соответствии с бергсоновской теорией памяти и чувственных восприятий основная функция разума является скорее селективной, нежели творческой. Во-первых, согласно его интерпретации данных экспериментальной психологии, человеческая память содержит почти бесконечный объем восприятий и ощущений из прошлого, большая часть из которых почти полностью бесполезна. И соответственно одной из основных функций разума является самозащита путем отбора очень небольшой части этой бесполезной и пугающей массы информации. Достаточно предсказуемо, что в рамках бергсоновского «витализма» выбранными оказываются именно те содержания памяти, которые соответствуют главной инструментальной задаче разума: выживанию индивидуума. То же самое относится и к восприятию. Согласно Бергсону, в отличие от памяти, селективная функция человеческого разума в его отношении к чувственным восприятиям тесно связана с существованием языка. На коллективном уровне — для того чтобы иметь возможность формулировать и передавать те конкретизированные и редуцированные формы восприятий, которые необходимы для выживания и исполнения повседневных задач, — человек создает символические системы языка. И таким образом, для Бергсона язык оказывается прежде всего средством решения конкретных повседневных проблем, средством выживания, тесно связанным с практикой, с исторически сложившимися формами существования в мире и деятельностью человека. А это, в свою очередь, означает, что язык не является той абстрактной, внеисторической концептуальной формой, которой его обычно считают.

В этом смысле индивидуум как выигрывает, так и проигрывает от существования языка. С одной стороны, именно язык делает доступными знания и навыки, накопившиеся в течение тысячелетий. Но в то же время он направляет восприятие человека в достаточно узкие рамки, сложившиеся в результате деятельности предыдущих поколений, часть из которой уже не имеет никакого отношения к настоящему. В результате, согласно Бергсону, то, что большинство людей воспринимает в качестве «реального» в своем повседневном опыте, является лишь очень небольшой частью спектра восприятий, отфильтрованных с помощью разума и языка. Это тщательно и бессознательно выбранный утилитарный материал. Из этого Бергсон делает вывод, что только «интуиция» — опять же в его собственном, а не повседневном смысле этого слова — способна вернуть человеку полноту и богатство реальности. Бергсоновская интуиция — это неопосредованное чувственное восприятие, альтернативное как жестким схемам языка с их скрытой утилитарной основой, так и принципам рационального логического вывода. Следует сказать, что подобный взгляд на природу языка часто получал выражение в формах намного более радикальных, чем у Бергсона. Так в «Восстании масс» Ортега-и-Гассет, используя поразительно бергсонианскую терминологию, пишет: «К такому ограничительному выводу, что содержание понятия всегда витально, что всегда это потенциальный поступок или промах, до сих пор, насколько я знаю, не приходил никто, но такой вывод, на мой взгляд, неизбежен». В середине двадцатого века это ортеговское представление о понятии как поступке — впрочем, без ссылок на него — постепенно становится все более популярным.

Еще раз пересекая границу между континентальной и аналитической философией — на этот раз в противоположном направлении, — легко услышать эхо идей Ортеги в описании главой «оксфордской школы» аналитической философии, Джоном Остином, использования языка как действия — и в первую очередь в его знаменитой книге «Как делать вещи словами». Остин начинает ее с анализа определенного типа высказываний, который не согласуется с традиционным представлением об использовании языка прежде всего для описания (и которое, в свою очередь, может быть «истинным» или «ложным»). Он рассматривает пример короля, объявляющего войну; мужчину и женщину, объявляющих в церкви о согласии на брак; получение имени ребенком или кораблем. Остин называет этот тип высказываний — выполняющих действие, а не описывающих нечто предшествующее их произнесению — «перформативами». Вместо того чтобы быть истинными или ложными, эти «перформативы» — в зависимости от соответствующего или несоответствующего контекста (так, например, я не смогу жениться на сенбернарихе — даже если произнесу нужные слова) — могут быть успешными или неуспешными. И в этом смысле словесное действие ничем не отличается от любого другого. Более того, начав с рассмотрения вполне определенного типа высказываний, «перформативов», Остин в конечном счете приходит к выводу, что они только делают заметной сущностную особенность функционирования языка в целом: любое использование языка обладает как компонентой описания, так и компонентой действия. Говоря, я утверждаю, спрашиваю, требую, настаиваю, вызываю конфликт или устанавливаю связь. Это более сложное понимание фактического использования языка основано на отказе от традиционного представления о словесной деятельности, как пассивной, по сравнению с «реальным» миром и «реальными» действиями: представления о словесной деятельности как «просто говорении», которое ничего не меняет. В большом количестве эмпирических случаев эта идея оказалась чрезвычайно плодотворной для исследований общества и культуры. В политологии, например, она позволила избежать традиционно упрощенного анализа речей политических деятелей в терминах «правды» и «лжи». На самом деле эти речи — степень истинности которых очевидно минимальна — гораздо продуктивнее анализировать как «действия», более или менее успешные, которые стремятся к достижению вполне конкретных целей. Таким образом, в пределах контекстов их использования они могут быть описаны как удачи или провалы, как опасные или пагубные, а не просто как априорно бессмысленный «словесный мусор». Кроме того, как и Бергсон, Ортега или Витгенштейн, Остин подчеркивает многочисленные связи между понятийными категориями в том виде, в каком они воплощены в языке, и определенной формой использования языка на практике.

Суммируя сказанное: благодаря постоянным возвращениям к двум темам, о которых шла речь выше, к середине пятидесятых европейская философия оказалась перед двумя основными выводами — иногда только частично обоснованными. Во-первых, становилось все яснее, что мысль порождена языком и неотделима от него; и, во-вторых, что язык тесно связан с действием и человеческими практиками в их исторической специфике. Более того, в тот же самый период быстрое развитие семиотики и структурализма показало, что практические действия, поведенческие стратегии и техники письма зависят от форм мышления и вербального представления мира. И поэтому на каком-то этапе стало казаться, что вся картина — по крайней мере, при ее априорном рассмотрении — оказывается подчиненной некоей циклической логике, образуя своего рода новую апорию Зенона. Мышление, поведение и практики укоренены в языке, который, в свою очередь, укоренен в практике. Жак Деррида стал тем, кто показал всю проблематичность и дестабилизирующую логику этой философской апории.

###### \*

Как уже говорилось, Деррида предложил философскую концепцию, которая и до сих пор остается наиболее концентрированным выражением и самым убедительным доказательством формирующей роли языка в отношении сознания. Расплетая ткань его философии, удобнее всего начать с анализа проблемы времени; это особенно подходящая отправная точка еще и потому, что Деррида здесь следует общему аналитическому маршруту, намеченному еще Бергсоном в «Материи и памяти» и Гуссерлем в «О феноменологии сознания внутреннего времени». Следуя Бергсону и Гуссерлю, Деррида подвергает сомнению понятие воспринимаемого «настоящего», «сейчас», «присутствующего мира и объекта». При ближайшем рассмотрении это «здесь и сейчас», воспринимаемое эмпирическим субъектом, оказывается наложением следов прошлого и контуров будущего: как написал Элиот в «Бесплодной земле», «смешиванием памяти и желания». Революционность подхода Деррида состояла в том, что, не удовольствовавшись этим выводом, он попытался осмыслить его значение для традиционной философской проблематики. Раз за разом, книга за книгой Деррида старался показать, что вся западная философская традиция связана с понятием «существующего объекта» — присутствующего перед глазами, — к которому она постоянно апеллирует в качестве последнего самодостаточного основания и чье самодостаточное присутствие и позволяет проверять на истинность наши утверждения или суждения. Я говорю, что бутылка с колой стоит на столе; и если она там стоит, мое суждение истинно, если нет — то ложно. Приводимые Деррида примеры использования «объекта, присутствующего в настоящем» в качестве ультимативного основания науки и философии многочисленны и разнообразны. Однако это «присутствие объекта» опирается на более фундаментальное понятие настоящего, самодостаточного присутствия в настоящем, на котором и основывается любое «объективное утверждение». Но если же это присутствие само по себе производно, а не фундаментально и самодостаточно и оно зависит от общего характера временной последовательности, то из этого следует, что и самостоятельно существующий объект — не что иное, как иллюзия. Именно эту иллюзорность воспринимаемого настоящего, его зависимость от прошлого и будущего — а значит, и иллюзорность понятия присутствующего «объекта» — и пытался показать Деррида. Но согласно его анализу эта вера в присутствие объекта — самое основание западной философии, которое предшествует любым конкретным выводам. А значит, именно это основание превращается в продукт временного характера существования, непрерывности культурного существования и жизни человека.

Проще говоря, это означает, что никакой объект никогда не идентичен сам себе. Деррида пишет, что для ощущения подобной нетождественности вещи или человека самому себе нужно посмотреть на него по крайней мере дважды. Впрочем, удваивающийся взгляд — явная метафора для человеческого опыта во временной «последовательности» и длительности, чистой непрерывности в ее бесконечной самодифференциации, несовпадении с самой собой. Заканчивая это предложение, я, строго говоря, и физически, и биологически уже не тот человек, который начал его писать две минуты назад; и экран моего компьютера тоже выглядит иначе. Более того, в моем теле нет ни одной клетки, которая была там двадцать лет назад. Таким образом, «объект» (включая и мое «тело») создается нашим сознанием в качестве стабильной и устойчивой компоненты мироздания — создается как объект, вопреки своей фактической беспрерывной и бесконечной самодифференциации. Чтобы создать воображаемо устойчивую сущность из двух физически различных состояний, мы должны как бы «остановить» время, достигнуть иллюзии вневременного характера идентичности объекта. Эта иллюзия неизменности, в свою очередь, и становится основой иллюзии присутствия объекта как «объекта», как «данного», как «присутствия» его в иллюзорной самоидентичности. Можно сказать, что это момент «удержания времени» — понятие, играющее центральную роль в построениях Деррида. Но безотносительно к названию достаточно ясно, что чистое присутствие в мире воспринимаемого существования, среди «овеществленных» объектов, перестает быть чем-то, к чему философия может обратиться в качестве онтологического основания своих поисков. Само это «присутствие», создаваемое нашим сознанием из неостановимого потока времени, из чистой длительности, глубоко иллюзорно.

Но Деррида подходит к этой же проблеме и с другой стороны, по-видимому совершенно отличной и одновременно дополняющей предыдущую перспективу. Мир, в котором мы существуем на физическом и биологическом уровне — континуум восприятий, звуков, мгновенной игры цветовых ощущений и смутных чувств, — также не является объектом или сущностью. И все же на уровне сознания этот континуум — и устойчивая «картина мира», и изменчивый «поток сознания» — воспринимается человеком как уже разделенный на объекты с четкими границами между ними. Входя в комнату, я вижу стол, стулья, книжные шкафы, лампы, портативный компьютер и недопитый чай, и вижу их как устойчивые и автономные объекты. И никогда не произойдет так, что без специального усилия сознания я вдруг увижу эту — возможно, новую для меня — обстановку с физической точки зрения: как разнообразные цветовые пятна с неясными границами, сопровождаемые разнородными ощущениями, погруженные в поток постоянных и непрерывных изменений, сопротивляющиеся любой самоидентичности. Важно подчеркнуть, что речь здесь идет о пласте опыта, намного более глубоком и бессознательном, чем простое наименование или классификация: о самом создании вещи в качестве вещи. Деррида обращается не к понятийному порядку, наложенному на мир объектов — как, например, это делает Фуко в «Словах и вещах», — но анализирует сам процесс создания мира объектов из потока восприятий и временного континуума. Используя гуссерлевскую терминологию, можно сказать, что его главная тема — это природа «интенциональности»: базисных, вычленяющих актов «направленного сознания», посредством которых и создается воспринимаемый мир. Таким образом, согласно пониманию Гуссерля и Деррида, только в рамках определенной формы направленного сознания я могу говорить о моей идентичности как человека, так же как и о моем существовании среди столов или ламп.

Однако для Деррида, в отличие от Гуссерля, мир объектов, уже не самодостаточный и самоочевидный, создан благодаря сложным и меняющимся схемам обозначения, в которые постоянно погружено человеческое сознание. Действительно, как бы мы могли узнать, например, приходя на новое место, — как разделить его на объекты, откуда мы можем знать, где заканчивается стул, на котором мы никогда не сидели, и начинается стол. В континууме восприятий, взятом на физическом уровне, не существует никаких столов или стульев. Философский ответ, который иногда дает Бергсон и подчеркивает Витгенштейн: «использование»; однако мир уже разделен для нас на объекты до того, как мы можем ими воспользоваться. Если это и «использование», то не «использование» вещи конкретным индивидуумом, но коллективное пользование, взаимодействие нашей культуры с физическим миром, так же как и другие формы культурного опыта, которые формируют и разграничивают воспринимаемый мир. Таким образом, эти схемы обозначения — сквозь которые мы воспринимаем мир и с помощью которых разграничиваем вопринимаемый и временной континуум, — эти схемы коллективны и, согласно Деррида, тесно связаны с языком. Никогда не случится так, что, войдя в эту комнату, я увижу в ней кентавров и бегемотов только потому, что мне так захочется. Иначе говоря, схемы восприятия и обозначение мира («сигнификации») предшествуют сознательной воле человека.

Именно язык содержит для нас весь тот опыт, к которому мы сейчас не имеем прямого доступа, но который формирует для нас воспринимаемый мир. Мне необходимо понятие стола для того, чтобы идентифицировать данный стол как «стол», чтобы соотнести мой опыт нового предмета с нашим миром значений, использований, возможностей и опыта, для того, чтобы сесть за него, разложить черновики, начать писать. Таким образом, согласно Деррида, именно структуры обозначения создают «объектность» мира и, следовательно, в конечном счете и «объективность» наших выводов о реальности. Даже если мы чувствуем, что у нас нет слова для объекта, с которым мы встретились, это не означает, что мы существуем в семиотической пустоте, но скорее, что появился зазор, очерченный доступными знаками: место, уже созданное логикой обозначения. Проще говоря, стол отличается от стула не потому, что данный стол отличается от данного стула (один стул тоже отличается от другого, так же как и от самого себя по прошествии некоторого времени), но потому, что наш язык имеет различные знаки для «стола» и «стула». Это момент знакового различия — differance на философском жаргоне Деррида, — самое базисное изначальное различие, которое лежит в основе любого фактического момента обозначения и соответственно предшествует различию как между словами, так и между понятиями. В этом смысле бессмысленно спрашивать, что было «первым»: слово, идея или объект, означающее или обозначаемое. И тому и другому предшествует и делает их возможным изначальный, порождающий, дифференцирующий момент языка.

Как уже говорилось, Деррида подчеркивает, что обозначение — это не процесс выдумывания названий для уже существующего означаемого. Скорее, это процесс, в котором означающее и означаемое рождаются одновременно, при одновременном дифференцировании между означающими (скажем, различными звуками слов или дорожными знаками) в звуковом или визуальном планах и между означаемыми в концептуальном плане (появляются разные понятия для стола и стула и разные воображаемые картинки собирательных столов и стульев). И лингвисту, и литературному критику все это может показаться по большей части просто здравым смыслом; влияние де Соссюра, Трубецкого и Якобсона здесь не менее заметно, чем тех же Бергсона или Гуссерля. Но важно подчеркнуть, что в отличие от де Соссюра, согласно Деррида, не только означаемое (то есть ментальный образ собирательного стола или благородства, существующий у нас в голове) рождается в процессе сигнификации, но также и сам физический объект, таким, как мы его воспринимаем. Таким образом, согласно Деррида, процесс обозначения создает многочисленные различия: между означающими, между означаемыми, между означающим и означаемым, между знаком и объектом и — возможно, это наиболее важно — между самими объектами; и ни одно из этих различий не существует вне диалектики обозначения, закрепленной в языке.

Речь идет о дифференцирующей понятийной сети, содержащейся в языке, наложенной на ускользающую — и никогда не идентичную ни одной другой — точку в континууме восприятий (можно было бы сказать «момент», если бы речь не шла как раз об отсутствии собственно «момента», предшествующего значению) и, таким образом, порождающую иллюзию присутствия — устойчивого мира, состоящего из объектов. Таким образом, значение термина differance является двойственным. Это и момент дифференциации (между означающими, между означаемыми и, наконец — и это, пожалуй, наиболее важно, — между объектами), и элемент временного удержания (замораживания, остановки, овеществления, иллюзорного настоящего — присутствия, независимого от прошлого и будущего). Именно этот момент дифференциации и отсрочки, момент differance и создает объект в качестве «объекта». Поэтому, согласно Деррида, именно differance — в этом двойном смысле «семиотического различения» и «временного удержания» — и предшествует любой иллюзии самодостаточного присутствия в настоящем. И следовательно, это различие предшествует тому, что — как считал Деррида — является «метафизикой присутствия объекта»: той метафизики, которая пронизывает всю европейскую философию.

###### \*

Именно развенчание «метафизики присутствия» лежит в основе широко известных рассуждений о речи и письме в его «О грамматологии» и «Распылении». Тщательный анализ, проведенный Деррида, показал, что западная традиция, следуя по пути, проложенному еще в платоновском «Федре», практически всегда предпочитает голос письму. Согласно расхожему взгляду, письмо, холодное и дистанцированное, заменяет живое присутствие говорящего и вещей, о которых идет речь; голос же близок к вещам и внутреннему строю души говорящего, он сохраняет тесный контакт с пространством бытия и соответственно является зеркалом истины. Эти рассуждения часто упоминались, хотя в большинстве случаев их интерпретация оставалась крайне поверхностной. Обычно они пересказывались приблизительно следующим образом: в то время как западная традиция была «логоцентрической» и предпочитала голос письму, Деррида показал, что письмо ничуть не хуже голоса, а может, даже лучше. Подобные объяснения часто сопровождались таинственными и торжественными интонациями, намекающими на большое философское значение этого удивительного открытия. Такое отношение к письму действительно существовало (и действительно существует), хотя были периоды и традиции (например, в Средневековье), когда книга определенно ценилась выше разговора с человеком.

Но исторические аргументы не имеют отношения к делу. Вопреки популярным интерпретациям, основной вопрос, который ставит Деррида, это не вопрос предпочтения речи или письма, но вопрос лучшей модели сигнификации: модели структуры и процессов «обозначения». Действительно, если процесс создания значений всегда происходит в существенном отдалении, автономно от мира физических явлений, то понятия отпадения от предполагаемого источника и дистанцирования, столь тесно связанные с традиционным представлением о письме, могут послужить лучшими ориентирами при описании процесса сигнификации, нежели вера в присутствие и близость, обычно приписываемые неопосредованности звучащего «голоса». Иными словами, если любая операция сигнификации неизбежно происходит на некоторой дистанции от мира, как он есть, значит, модель, заключающая в себе меньшее количество иллюзий, будет более удачной. Таким образом, письмо как модель гораздо лучше и точнее отражает процесс создания знаков, значений и смыслов: в силу несокрытости дистанции письма по отношению к существующему. Достаточно очевидно, что, читая написанное, мы воспринимаем не непосредственное отражение существующих объектов — но более сложную ткань значений и знаков.

Более того, так как прямая и непосредственная сигнификация невозможна, речь оказывается основанной на той же дистанции, что и письмо, — и так же, как и письмо, вплетенной в более общую ткань значений. Иначе говоря, даже прямая речь никогда не может «присутствовать» или быть непосредственно укорененной в реальности. Будучи опосредованной понятийной системой, она укоренена в языке и, таким образом, в культуре — и, можно добавить, в бессознательном. А это значит, что для Деррида слова — и письменные, и устные — всегда произносятся в отсутствие «того, что есть», «бытия», «источника истины» (все эти закавыченные слова для него не более чем иллюзии европейской метафизики); безотносительно к осознанным намерениям говорящего они «говорятся» в соответствии со скрытыми отношениями, воплощенными в языке. Поэтому, вместо того чтобы письмо было своего рода испорченной речью (как казалось Платону или даже де Соссюру), дело обстоит совсем наоборот. Речь оказывается только еще одним типом «письма» как общей и наиболее точной модели создания значений.

Последний вывод Деррида ставит под вопрос не только западную философскую, но и герменевтическую традицию. Действительно, язык, который уже не прикован «присутствием» — язык без устойчивой отсылки к «реальности», благодаря которой он может быть стабилизирован, его движение остановлено, его суждения верифицированы, — кажется обреченным на то, что было названо деконструктивистами «свободной игрой означающих». Такая игра уже не ограничена никаким отношением к фактическому «положению дел» в мире, но только невидимыми отношениями между означающими в языке — а значит, и сложной, обманчивой, увлекающей на бесчисленные боковые тропинки логикой культуры. Именно это семиотическое распыление, бесконечные подмены знаков — а не «порядок существующих вещей» — согласно деконструкции, становится основанием для нашего мышления и речи. Следует добавить, что эта идея породила чудовищное количество литературоведческих и философских исследований, пытающихся проследить бесконечное распыление смыслов и значений во всех мыслимых и немыслимых текстах. В то же время достаточно значимо, что собственные критические работы Деррида, так же как блестящие исследования главы американской школы деконструкции Дж. Хиллиса Миллера, редко следуют по легкому и соблазнительному пути подобной «деконструкции».

###### \*

Переходя от общих рассуждений к конкретным примерам, следует обратиться к одной из самых известных работ Деррида — «Аптеке Платона», являющейся первой главой из его уже упоминавшегося «Распыления». В этой книге Деррида интересуют в первую очередь отношения между сознательными намерениями пишущего субъекта и бессознательной логикой языка и культуры. Или точнее, проблема индивидуального мышления, пытающегося говорить в рамках определенной семиотической системы, мышления, которое, согласно Деррида, «обнаруживает», что оно сущностно ограничено, поймано, поставлено в зависимость и даже порабощено логикой языка и культуры и которое в конечном счете начинает говорить нечто по существу отличающееся от декларированных намерений. В качестве конкретного примера он выбирает все того же Платона и его описание отношений между речью и письмом, уже упомянутое выше. Согласно Деррида, несмотря на общий подход Платона к «письму» как к чему-то вторичному, как к испорченной и обманчивой речи, тем не менее Платон оказывается не в состоянии говорить непосредственно о речи и вынужден определить речь с помощью характеристики и отрицания письма. Таким образом, нечто предположительно вторичное становится основным и при определении самого себя, и своего предполагаемо первичного основания. Если сознательные философские утверждения Платона совершенно противоположны декларациям Деррида, то его практика как писателя оказывается вполне соответствующей тому пониманию проблемы письма и значения, которое Деррида высказывает и аргументирует в своих более ранних книгах «Голос и феномен» и «О грамматологии».

Тщательный анализ платоновского текста, произведенный Деррида, указывает на несколько факторов, «отклоняющих» воплощение авторских намерений в акте письма и изменяющих их вплоть до противоположности. Это — греческий язык с его омонимией «лекарства» и «яда» (письмо описано как яд, речь как его противоположность, но язык дестабилизирует и запутывает противопоставление), невидимые взаимосвязи между единицами языка, общий порядок смыслов и ценностей, культурная традиция и ее развитие, общие тенденции развития западной мысли. Они влияют на платоновский текст до такой степени, что, согласно Деррида, именно структуры языка и культуры — а не философские намерения — часто формируют логику диалога и развития аргументов. И потому, несмотря на все усилия Платона, именно акт письма, погруженный в язык и культуру, формирует ткань диалога — вместо превозносимой Платоном прямоты неопосредованного и устного. Иначе говоря, язык, используется ли он устно или письменно, не является зеркалом мысли или внешнего мира; напротив, любой вступающий в язык — начинающий говорить или писать — невольно вступает в лабиринт культуры. Человек не может «овладеть» языком, на котором говорит; сквозь его слова как иллюзорно-автономного субъекта говорит его культура.

А это, в свою очередь, означает, что любой текст говорит не только о внешнем мире или о намерениях его автора, но более, чем о другом, — об отношениях и процессах создания смыслов в языке и культуре в их «распылении», о подменах знаков знаками, о бесконечной ткани взаимосвязанных знаков и значений. Более того, любой текст оказывается намного более сложным, чем простое противостояние или даже столкновение между мыслью автора и культурной традицией (или культурной инерцией, скрытыми силами, которые действуют внутри культуры). При всей своей кажущейся автономии человеческое «мышление» с самого начала пропитано языком и культурой, в которых оно существует. Как и в случае неопосредованного прямого «обозначения» объекта оказывается невозможным выразить в слове изначальный смысл субъекта — смысл «неиспорченный», «девственный», «не загрязненный» культурой. Следовательно, текст не может точно соответствовать внешней действительности; значение текста всегда приблизительно и проблематично, будучи продуктом умножения и распыления знаков и смыслов.

Поэтому для Деррида ни один текст не поддается точной парафразе, и человек, анализирующий текст, должен проанализировать сложные процессы одновременного создания, развития и распыления значений. И соответственно, в отличие от его предшественников, Деррида говорит о тексте в терминах не структуры, но игры, ткани и ловушки. Те же методы он использует и в литературной критике, и в герменевтике: выбирая нить за нитью, он исследует их, высвобождает из общей ткани, сравнивает с другими смысловыми нитями и переходит к следующим. Причина проста: хотя каждая из них может вести в самые далекие уголки культуры, эвристически — ради того, чтобы говорить, — нужно быть способным простым немотивированным решением положить конец этому потенциальному умножению смыслов. Но такова не только природа текста, но и природа реальности: не следует забывать что, согласно Деррида, «реальность» есть продукт наложения бесконечной и расползающейся смысловой ткани на физическую реальность. В том же самом «Распылении» Деррида объясняет: «Если вместо анализа реальности я занимаюсь текстом, так именно потому, что отношение текста и внетекстовой реальности и является проблемой». Текст не является изолированной проблемой. Он всего лишь возвращает нас к вопросу структуры действительности, которую он предположительно отражает. Герменевтические и онтологические вопросы сливаются воедино.

###### \*

Вот почти и все; теперь пора остановиться на секунду и взглянуть назад — внимательно и беспристрастно. Впрочем, в случае Деррида подобное спинозическое «non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere»[[27]](#footnote-27) кажется особенно сложным. В течение прошлых трех десятилетий часто возникало ощущение, что между его страстными последователями и не менее страстными оппонентами уже не осталось никакого места для «intelligere». Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что именно этот раскол и может стать отправной точкой для подобного понимания, поскольку подобный раскол указывает на то, что идеи Деррида, по всей вероятности, подразумевают определенный логический зазор, который, в свою очередь, требует — как сказал бы Кьеркегор — «скачка веры». Более того, путь от такого предварительного осознания к пониманию специфического характера этого логического «зазора» относительно короток. Действительно, с логической точки зрения понимание роли языка и временного континуума в создании сущностной неконгруэнтности между изначальной «физической» реальностью мира, «как он есть», и миром человеческого сознания не влечет за собой заключение, что порядок, наложенный языком на мир, должен быть обязательно произвольным или основанным на «свободной игре означающих». И ни один из этих тезисов не влечет за собой — в качестве неизбежного следствия — вывода о бесконечном рассеивании смыслов. Таким образом, может даже показаться, что обвинения Деррида в том, что он является современным софистом, были не такими уж неоправданными, поскольку его аргументы не способны оправдать его выводы: не способны доказать радикальную произвольность и нестабильность порядков культуры. И все же все это не совсем так.

Из аргументов, приведенных выше, следует неизбежно, что мир, который мы ощущаем и о котором говорим, неотделим от порядка (и беспорядка), наложенного культурой. И еще: что не существует такого мира, который может быть непосредственно воспринят «как таковой» или «сам по себе», после того как с него сорваны воображаемые покровы культуры. И еще: что язык играет центральную роль в создании и сохранении этого порядка. Мне кажется, ничего более не следует из аргументов Деррида об обозначении и темпоральности, сведенных воедино выше; и, следовательно, более радикальные деконструктивистские выводы можно отмести как безосновательные. Напротив, достаточно очевидно, что понятийный и культурный порядок, укорененный в языке, но не ограниченный им, может быть в большей или меньшей степени мотивирован или даже детерминирован различными факторами. Во-первых, как показывают современные когнитивные исследования, он может быть связан с объективными свойствами физического мира, описываемыми наукой. Во-вторых, этот языковой порядок может быть тесно связан с коллективными практиками и экзистенциальным опытом данного общества или более локальных сообществ («использование» в терминах Витгенштейна, уже обсуждавшееся выше). В-третьих, как достаточно убедительно показали многочисленные западные марксисты и школа Мишеля Фуко, существует тесная связь между этими языковыми и культурными структурами, создающими воспринимаемый мир, и потребностями функционирования власти. Последние налагают на мир существования определенный концептуальный и моральный порядок, направленный на сохранение той или иной формы господства; речь идет о том, что, начиная с Грамши,[[28]](#footnote-28) обычно определяется как «гегемония». Помимо этого можно также упомянуть и другие факторы, такие, как когнитивные структуры или логика культурного развития.

Наконец, необходимо сказать несколько слов об утверждении Деррида, что культура и ее функционирование не могут быть описаны однозначным образом, поскольку в их описание вплетается сущностная неустойчивость языка. Это заключение — часто кажущееся геральдическим девизом деконструктивистской герменевтики — тоже ошибочно, несмотря на всю свою риторическую элегантность. Одно из наиболее ясных и серьезных возражений против доводов Деррида, которое я когда-либо видел, было высказано Мейером Абрамсом в его эссе «Как делать вещи текстами». Обращаясь к постмодернистским стратегиям интерпретации, Абрамс обвиняет деконструктивистов в двойной игре: отрицании единых неамбивалентных норм интерпретации при анализе чужих текстов и в то же время использовании коммуникативных норм академического сообщества для передачи своих выводов и идей. Впрочем, Абрамс еще недостаточно радикален, поскольку речь здесь идет о вещах, гораздо более существенных, чем просто «общественные нормы». Весь концептуальный порядок нашей культуры и огромное аллюзивное пространство, постоянно используемые Деррида, оказываются необходимыми, чтобы донести до читателя идеи его «деконструкции». И все же в ином смысле это понимание зависимости критической практики деконструкции от определенного языкового и культурного пространства только усиливает тезис Деррида. Если мир, в котором мы живем, создан посредством языка и знаковой деятельности человека, он должен поддаваться анализу посредством тех же самых инструментов, которыми он был создан.

В заключение я хотел бы сказать несколько слов об идеях Деррида и проблеме бессознательного. На самом деле, связь между его теорией значения и темпоральности и проблемой бессознательного кажется почти самоочевидной. Хотя эмпирическое сознание и воспринимает мир и свою собственную понятийную систему в качестве неотъемлемой части «порядка вещей», этот порядок оказывается продуктом культуры, чья подлинная «ткань» скрыта от сознания. Более того, если принять «не-деконструктивистскую» интерпретацию идей Деррида, интерпретацию, кажущуюся логически непротиворечивой, — важность понятия бессознательного только вырастет. Действительно, если, следуя за Деррида, считать, что воспринимаемый и мыслимый порядок вещей отражает мифическую «произвольную игру означающих», то эта произвольность неизбежно сохранится и на уровне бессознательной формирующей функции языка. Однако если этот порядок тесно связан с определенными когнитивными конструкциями, динамикой культурного развития, формами практики и отношений власти, то именно они оказываются бессознательным основанием «реального мира», каким его воспринимает эмпирический субъект культуры.

То же самое касается и герменевтики Деррида. Его описание, логически зависящее от его теории обозначения, касается несоответствия между сознательными, заявленными намерениями автора (философскими, идеологическими или собственно литературными) и фактическим значением текстов. Это несоответствие, как было показано, во многом следует из столкновения и взаимодействия между этими намерениями и невидимой, децентрализованной, «распыляющей» логикой языка и культуры. Но эта невидимая логика, эти столкновения и взаимодействия остаются почти полностью бессознательными. В «Распылении» Деррида пишет, что «текст не является текстом, если он не скрывает от входящего законы своего создания и правила своей игры»; законы создания и функционирования текстов скрыты и от автора, и от читателя. Следует добавить, что именно эта теория неосознаваемой диалектики письма послужила основой тысяч «деконструктивистских» статей, покрывающих всю область культурного знания.

Значение идей Деррида и его теории обозначения выходит далеко за рамки проблемы интерпретации текстов. В этом смысле их аналитическое переосмысление не только подрывает убедительность их радикализма, но и проясняет их более существенный, неповерхностный, философский и культурологический смысл. И если есть вывод из идей Деррида, выходящий за рамки его осознанных намерений, то состоит он в том, что человек создает тот мир, тот порядок смыслов и вещей, среди которых он живет и который воспринимает как реальный и вечный, но делает это коллективно и бессознательно.

## О поэзии существования

Думая и читая о поэзии, я все чаще чувствовал, что существующие теории поэтического — сколь бы убедительными и блестящими ни были те или иные рассуждения — лишь в небольшой степени отражают то, что мне кажется одной из сущностей поэтической речи и поэтического опыта. Более того, мне часто казалось, что речь идет о сущности наиболее значимой. Переводя интуитивное чувство на язык более формальный, я постепенно пришел к выводу, что мы слишком редко спрашиваем об особом когнитивном содержании поэтической речи — о содержании, отличающем ее от других форм речи и письма, необходимом для понимания поэзии и возможной основе ее апологии. Этим особым содержанием является допредикативный, дологический опыт человеческого существования: существование человека в его относительной формальной нерасчлененности. Разумеется, в разные эпохи, в разных культурах и в разных поэтических жанрах подобное содержание занимает разное место. Так, например, в различных экспериментах со сложными и изысканными поэтическими формами, характерных для эпохи Возрождения и Барокко, тема подлинности человеческого существования естественным образом отходит на второй план. И наоборот, в поэзии модернистов она становится центральной, неизбежной, обсессивно значимой. Что же касается еврейско-европейских писателей, то для них эта тема была центральной задолго до эпохи модернизма. Эту обнажающую функцию поэтического в его отношении к существованию можно сравнить с тем, что модернисты, используя традиционно христианскую терминологию, называли «эпифанией»: моментом обнажения истины. В данном случае речь не идет о раскрытии истины и смысла бытия в каком-то высшем, метафизическом смысле, но о самообнажении истины существования в его временности и конечности. Истина существования противопоставлена здесь не намеренной и осознанной лжи, но, скорее, его понятийной и, как правило, идеологизированной репрезентации — и более систематическому «формальному» продумыванию. Впрочем, все это требует гораздо более подробных объяснений.

###### \*

Литература вообще и поэзия в частности принадлежат к тем немногим областям человеческой деятельности, в которых, как кажется, разбираются практически все. Другое дело эстетика, философия литературы или современная литературная теория — это области, которые, как и любые другие науки, являются уделом специалистов. Однако, в отличие от остальных наук, со взглядами которых принято считаться при обсуждении затрагиваемых ими вопросов, литературная теория является едва ли не самым нежеланным гостем в литературном мире. Подобная враждебность с легкостью объяснима. Оправданием нежелания прислушиваться к теоретическим доводам является тот факт, что литература, как и всякое искусство, принадлежит к миру чувств или миру духа и ее сущность постигается только интуитивно. Как всякое искусство, поэзия существует по ту сторону понятий и теорий. Холодное и рациональное расчленение поэтического текста может убить его хрупкую магию, но не способно вывести на поверхность из таинственных глубин слова ускользающую тайну его поэтичности. Так же как холодный анализ может убить любовь, но не способен прояснить ее вечную тайну, анализ поэтического текста способен лишь разрушить его.

Так или почти так станут оправдывать свою враждебность литературной теории многие из ее оппонентов. И то, что на первый взгляд кажется убедительным аргументом, сильнее всего выдает неустойчивость всей постройки; в данном случае — сравнение поэзии с любовью. О надмирной иррациональности любви чаще всего вспоминают именно тогда, когда реальные и более чем земные побуждения оказываются слишком неприглядными. О магии поэзии вспоминают тогда, когда слишком заметными оказываются нищета мысли и низменность намерений, — магия поэзии призвана перевесить ее сомнительную мораль и многочисленные интеллектуальные огрехи. На самом деле упоминание магии является плохим лекарством и от того, и от другого. Более того, любому антропологу — включая антропологов современной городской культуры — известно, что там, где появляются разговоры про магию, следует искать совсем иные мотивы и смыслы. В большинстве случаев под магическими практиками скрыты различные формы социальности и отношений власти. Впрочем, проблематичность разговоров о магии не исчерпывается своей антропологической компонентой.

При ближайшем рассмотрении магия оказывается далеко не небесной гостьей. Всем, кто когда-либо изучал историю, знакома «магическая» способность завораживать, свойственная наиболее отвратительным негодяям, подчинявшим своей воле страны и народы. Нам слишком хорошо знакома магия несвободы, магия коллективного насилия, магия власти. Более того, в своем изначальном смысле магия и означает способность повелевать — властвовать над природой, духами и людьми. Следовательно, она противоположна высшему дару человеческого бытия — дару свободы, которому одинаково чужды и холопство, и власть. Стремление к магии является результатом экзистенциальной уязвимости человека и несвободы, господствующей в истории; прославление магии поэзии оказывается зеркальным отражением несвободы, перенесенным в вымышленный мир желаемого. Иными словами, вместо того, чтобы искупить грехи поэзии, разговоры о магии пятнают поэзию еще больше, вместо того, чтобы вынести ее за пределы истории, они делают поэзию зеркальным отражением истории власти. И поэтому именно магия поэзии, ее власть над умами и делают особенно необходимым анализ сущности поэзии, анализ ее прав на ту власть, которой в нашей культуре она обладает или, по крайней мере, обладала до недавнего времени. Иначе говоря, осознание магической силы поэзии делает необходимым ее оправдание; без такого оправдания поэзия обречена предстать всемирным шарлатаном, графом Калиостро, странствующим по векам и континентам. Из истории же литературы мы знаем, что подобное «оправдание» поэзии, в свою очередь, влечет за собой попытки понять и определить ее сущность.

###### \*

Несмотря на то что существует несколько возможностей определения сущности поэзии и ее апологии, я бы хотел сказать несколько слов только о трех наиболее популярных. Именно на них держится гигантское здание эстетики — и классической, и романтической. Согласно первому из традиционных эстетических подходов, поэзия не акт мысли, а искусство ее выражения. В простейшем случае это означает, что поэзия в любых ее формах сродни рифмованному поздравлению с днем рождения: мысль, высказанная с помощью поэтического языка, оказывается легкой в восприятии и приятной для собеседника. Поэзия является формой душевного комфорта. В этом утверждении часто присутствует изрядная доля истины. Но если оно справедливо, то все претензии поэзии на особою роль в человеческой жизни лишены основания. Впрочем, существует и более сложное понимание поэзии как «искусства выражения». На излете классицизма Александр Поп напишет, что поэзия пересказывает то, что всегда было всем известно, но никогда не было высказано так хорошо. Поэтические строчки, независимо от их содержания, становятся частью языка и коллективной памяти. Поэтому поэзия крайне удобна для кодификации и узаконивания наиболее важных философских и политических догм, выработанных той или иной культурой. «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить». Иначе говоря, поэзия является чем-то вроде карманного катехизиса той или иной культуры. И хотя подобное заключение отводит поэзии важное место в общей иерархии культуры, оно является прямым отрицанием вневременных, надмирных претензий поэзии: магия поэзии оказывается частью идеологической машины. Поэзия оказывается орудием власти.

Подобное заключение возможно только в том случае, если приведенное выше определение поэзии является единственно возможным. Но на самом деле оно не только не единственно возможное, но даже не очень популярно; я начал с него только потому, что его проблематичность очевидна. Согласно самому распространенному определению поэзии, это искусство слова, это прекрасное, воплощенное в языке. В своих различных формах и инкарнациях определение является столь же привычным, сколь и таинственным. Более того, может быть, именно его таинственностью и определяется его сила. Слово «поэзия», смысл которого в большинстве случаев ясен хотя бы интуитивно, определяется с помощью двух слов, смысл которых не ясен совершенно. Что такое прекрасное? Что такое искусство? Существует ли прекрасное вне искусства? Является ли искусство чем-то большим, чем суммой литературы, живописи, скульптуры, музыки? Ответ возможен, но он и не решает проблему.

Прекрасное — это то, что доставляет удовольствие. Но победа «Бейтара» на чемпионате Израиля, фильм про Шварценеггера — являются ли они прекрасными? В терминах нашей культуры — очевидно, что нет. Если так, в чем их отличие от того, что называется прекрасным? Традиционный ответ на этот вопрос существует, и он известен, по крайней мере, со времен кантовской «Критики способности суждения». Прекрасное — субъективно, но универсально. Субъективно — поскольку не существует образца, шаблона, сравнение с которым позволяет определить степень прекрасности объекта. Универсально — поскольку суждение о прекрасном общеобязательно и выходит за пределы чисто личных оценок. Мой сосед любит пиво «Голдстар» и «Бейтар Иерушалаим»; его жена — женские романы и кожаные кошельки с застежками. Но ни то ни другое не является прекрасным, поскольку достаточно очевидно, что любовь к пиву «Голдстар» и бульварным романам не несет в себе ничего универсального. В отличие от женских романов и кожаных кошельков, красота «Давида» столь же общеобязательна, как и истинность доказанной теоремы. Неспособность ее ощутить объясняется отсутствием эстетического образования, так же как неспособность проследить за доказательством теоремы, объясняется отсутствием образования математического. В обоих случаях речь идет об универсальной компоненте человеческого бытия в этом мире.

Такое понимание прекрасного позволяет дать определение искусства. Искусство — создание эстетических форм — форм, являющихся универсально прекрасными. Скульптор создает их из камня, поэт — из грубого материала повседневности, из бесцветной слякоти человеческого бытия. Вознося этот материал в область красоты, в область совершенства формы, поэт превращает жизнь, которая коротка, в искусство, которое вечно. И потому так же, как бесформенная материальность камня не имеет прямого отношения к скульптуре, содержание поэзии не имеет прямого отношения к поэзии. Содержание, почерпнутое из мутного потока бытия, преходяще, в то время как форма вечна. И в этом смысле поэзия — высшая форма непринадлежности, высшая форма нонконформизма. Будучи равнодушной к миру истории, поэзия в частности и искусство вообще напрямую связаны с вечностью прекрасного: высшим и самым подлинным слоем человеческого бытия. Они уже как бы не принадлежат к мирозданию в его историчности и к истории с ее рабством и кровью.

Достаточно ясно, что вся эта постройка немыслима без постулата универсальности эстетического. В то же время в конце двадцатого века ничто не выглядит столь подозрительным, как разговоры об универсальности. Не только историки культуры, но и представители естественных наук сходятся в понимании ограниченной применимости любой теории и почти любого понятия. Что касается эстетики, то контакт с неевропейскими цивилизациями и этнографические исследования являются на сегодняшний день неопровержимым свидетельством в пользу неуниверсальности эстетического. Со времен появления классической эстетики многое изменилось; и чем шире становился горизонт европейской истории и этнографии, тем больше появлялось примеров того, что разные народы называли прекрасным. И в этой почти бесконечной разноголосице форм нет ничего, что было бы универсальным. То же самое, хотя и с известными оговорками, справедливо и в отношении одних и тех же культур. Несмотря на то что поэмы Вергилия и размышления Марка Аврелия гораздо более созвучны моему взгляду на мир, нежели современная российская или израильская беллетристика, достаточно очевидно, что многое из того, что сравнительно недавно казалось образцом прекрасного, режет слух своей напыщенностью и фальшью. Преувеличенная пластика барокко и романтические позы, по всей видимости, принадлежат именно к этой категории. А это значит, что представление о прекрасном зависит от времени и места. Вполне вероятно, что интуиция прекрасного как таковая, является универсальной составляющей бытия человека в мире, но конкретные воплощения этой интуиции предопределены их культурным контекстом. Проще говоря, то что определенные формы могут доставлять удовольствие, — общечеловеческая черта, но выбор тех форм, которые считаются прекрасными, зависит от конкретной культуры и конкретного времени: ничего общечеловеческого в этом выборе нет.

Для приведенного выше оправдания искусства это понимание имеет катастрофические последствия. Во-первых, все претензии поэта на выражение вечных пластов мироздания оказываются лишенными каких бы то ни было оснований. На это можно возразить, что заключение не так ужасно, как кажется. Общеобязательность внутри ограниченного культурного региона не так уж мало стоит, и способность той или иной книги доставлять удовольствие ее читателям хотя бы в одной стране и на протяжении сравнительно небольшого промежутка времени тоже достойна уважения.

На самом деле это не совсем так. Превращение книги в объект, доставляющий удовольствие определенной группе людей «здесь и сейчас», ставит ее в один ряд с пивом «Голдстар» и женскими романами. Более того, в определенном смысле эти романы предпочтительнее поэм Вергилия и Данте — не только из-за их терапевтического влияния на измученную психику их читательниц, но просто благодаря тому, что число тех, кому может доставить удовольствие Данте, несравненно уступает числу тех, чью душу согревают розовые романы.

И это не единственная проблема. Тот факт, что представление о прекрасном является продуктом определенной культуры, означает его историческую обусловленность: обусловленность историей власти и насилия, обусловленность той историей культуры, которая, как говорил Беньямин, является историей варварства. Эстетический выбор — выбор победителей. То, что первые христиане были вынуждены защищать предполагаемую вульгарность библейского языка, казавшуюся особенно явной в сравнении с безупречным языком Гомера, говорит всего лишь о том, что Рим захватил Иудею, а не наоборот. Эстетический выбор является формой разметки границ господства. Так же как медведь помечает когтями на коре границы своей части леса, государство-победитель распространяет «свои» эстетические формы на подвластных ему землях.

В свете понимания этого тесная связь, которая всегда существовала между обладанием властью и обладанием эстетическим вкусом, приобретает неожиданный смысл. Принято думать, что обладание властью и деньгами позволяет получить широкое образование, включая образование эстетическое, а последнее и делает возможным интуицию прекрасного. В случае отдельного человека — несомненно так; в случае же государств и больших социальных групп ситуация совсем иная. Выбор эстетического канона, выбор прекрасного — одна из прерогатив центра империи и господствующего класса. В Европе до сравнительно недавнего времени именно аристократия определяла невидимую границу между прекрасным и вульгарным. Иначе говоря, эстетический выбор служил средством разметки не только политических, но и социальных границ. И поэтому поэт, если он ставил своей целью создание прекрасного, старательно реализовывал выбор обладающих властью. Вопреки своей воле он был далек от независимости — даже если жил в холодной мансарде и перебивался с хлеба на воду. Такой поэт оказывался невольным конформистом, заложником собственного самообмана. А значит, при ближайшем рассмотрении формально-эстетическая апология искусства, как вечного и свободного, оказывается выстроенной на песке.

###### \*

Существует и другая, не менее популярная возможность определения сущности поэзии и ее оправдания — возможность ее оправдать, не прибегая к терминологии «прекрасного». В наше время эта возможность связана с избирательным применением теории информации к литературным текстам. Сто лет назад в России аналогичный подход был результатом осмысления идей Спенсера и Потебни. С точки зрения сторонников подобного подхода, который в русскоязычном мире часто связывается с Тартуской школой, поэтический текст отличается от обычного в первую очередь благодаря сконцентрированности информации. Во-первых, в этом тексте все значимо по определению. Поэтому даже мельчайшие детали оказываются носителями информации; читательское отношение к тексту делает возможным передачу смысловых оттенков. Во-вторых, повторение фонетических, ритмических и грамматических элементов устанавливает связи между теми элементами текста, которые на первый взгляд не связаны между собой. «На берегу пустынных волн стоял он, дум великих полн». Рифма связывает «волн» и «полн»; полнота моря превращается в полноту мысли, и сквозь мысль, обращенную в будущее, шум волн становится шумом города. В дополнение к этому нарушение конвенций, привычных условностей повседневной речи, которое особенно характерно для различных авангардных течений, создает дополнительный смысловой слой: смысл поэтического текста проявляется благодаря подразумеваемому сравнению с нарушенными правилами. В сумме эти особенности поэзии делают поэтическую речь наиболее концентрированной формой выражения мысли; и в этом ее оправдание.

На мой взгляд, много справедливого и в представлении о связи поэтической речи с особой концентрацией мысли. Любой читатель знает, что одно и то же стихотворение при повторных прочтениях способно раскрывать все новые и новые грани смысла. Тем не менее информационное оправдание поэзии сталкивается с многочисленными проблемами. Во-первых, подобная концепция смешивает информативность в повседневном смысле, которая действительно является достоинством, и представление об информативности как степени непредсказуемости, которое связывается с теорией информации. Если в ответ на вопрос «Какая завтра будет погода?» собеседник замяукает, его ответ будет в высшей степени информативным во втором смысле и абсолютно неинформативным в первом. Боюсь, что поэтическое мяуканье несет в себе ничуть не больше мысли, несмотря на несомненный контраст с нарушенными поэтическими конвенциями.

Вторая, и более серьезная, проблема апологии поэзии, о которой идет речь, это проблема дешифровки. Избыточная информация, бесчисленные смыслы и полутона, сконцентрированные на крайне небольшом пространстве поэтического текста, неизбежно приводят к хаосу — к размыванию цельности мысли. И даже если этого не происходит, не вызывает сомнений, что высокая концентрация мысли на небольшом знаковом пространстве требует от читателя гораздо больше времени и усилий, чем получение той же информации в развернутом и ясном виде: хорошо известно, что почти любой поэтический текст требует нескольких прочтений. Это заключение, в свою очередь, ставит под вопрос «информативное» оправдание поэзии: если разгадывание ребуса не является целью чтения поэзии, то каждая отдельная минута, затраченная на чтение поэтического текста, оказывается менее «информативной», чем то же время, потраченное на восприятие тех же идей во внепоэтической форме. Разумеется, легко возразить, что ничто так не чуждо поэзии, как подобная экономическая терминология, — но это именно та терминология, которой оперируют, сознательно или бессознательно, сторонники оправдания поэтической речи как речи, наделенной высокой информативностью или концентрированным когнитивным содержанием. Их поэзия напоминает мне те пилюли от жажды, которые, как мы знаем из Сент-Экзюпери, экономят пятьдесят три минуты в неделю. Но если это так, то в конечном счете вместе с Маленьким принцем я предпочту пойти к колодцу.

Впрочем, самая серьезная проблема, возникающая при попытке понимания и защиты поэзии как поля повышенной информативности, еще не была названа. Она заключается в том, что информативность как таковая ни в коей мере не способна послужить оправданием поэтической речи. Подобным оправданием может послужить хотя бы относительная ценность полученной информации; газетные сплетни изобилуют информацией, но это вряд ли способно стать оправданием их чтения. И в этом смысле проблема, возникающая на пути «информационного» определения поэзии, является неразрешимой. Строго говоря, никаких греческих богов не существует; поэмы Гомера являются нагромождениями вымыслов. И в конечном счете нет никакой разницы — высказаны ли эти вымыслы в сконцентрированном виде и с изобилием смысловых полутонов, или же они представлены в их первобытной незамысловатой простоте. Их ценность остается нулевой для всех, кроме, пожалуй, историков культуры; но даже для них представления Гомера о мире станут лишь исходным материалом для дальнейшего анализа. Иначе говоря, если для поэзии Гомера невозможно найти других оправданий, кроме сконцентрированного выражения взглядов его кровавого времени, место этой поэзии в мусорной корзине и нигде более.

То же самое можно сказать и о поэзии вообще. Мысль многих знаменитых поэтов часто не выходила за пределы общефилософских банальностей их времени, и компактные поэтические тексты, сколь бы концентрированными они ни были, несомненно уступают развернутым философским трактатам и по глубине, и по степени убедительности. Еще менее выигрышным оказывается сравнение поэтических и научных текстов, поскольку последние, не уступая поэзии в компактности изложения, несомненно превосходят ее в смысле точности. Иначе говоря, оправдание поэзии как смыслового поля повышенной информативности оказывается ничуть не более убедительным, чем оправдание поэзии как компактного катехизиса или окна в вечность. И это, в свою очередь, означает, что все аргументы в пользу поэзии, о которых шла речь выше, оказались выстроены на песке. И поэтому, на первый взгляд, можно было бы и вообще отказаться от попыток понимания сущности поэзии и оправдания ее существования. В таком случае следует сказать, как это часто и делается в наше «постмодернистское» время, что поэзия — всего лишь игра, раскладывание слов по заранее данным правилам, игра в исполнение и нарушение литературных конвенций. Размер и его нарушения, рифма и ее отсутствие, форма сонета и хаос верлибра, высокий поэтический слог и вульгарные просторечья. Это и есть поэзия. Такая игра доставляет удовольствие и, разумеется, не нуждается ни в каких оправданиях. Но понятая таким образом поэзия снова становится случайным развлечением, игровым автоматом, вещью среди вещей.

###### \*

И все-таки мне не хотелось бы следовать по этому легкому пути отрицания, сколь бы искусителен он ни был. Не претендуя на универсальное определение поэзии, я хотел бы сосредоточиться на одной из ее сущностей — на сущности, которая не только указывает на особое когнитивное содержание поэтической речи, но и может послужить пониманию и «апологии» этой речи лучше, чем эстетика или теория информации. Следует начать с того, что так же, как наука и философия, поэзия направлена на мир. Но если это так, то сразу же возникает вопрос: каков особый предмет пристального внимания поэзии; или, пользуясь философскими терминами, какова ее региональная онтология? Мы знаем, что у физики есть свой предмет изучения; свой предмет есть у биологии. Чтобы поэзия не превратилась лишь в тень наук, у нее должен быть свой собственный предмет, предмет, доступный только ей. Но каков же этот предмет? Поэзия рассказывает о человеческих чувствах, но психология понимает эти чувства много лучше нее. Поэзия говорит о природе, но природой занимается зоология и ботаника. Поэты пишут о путешествиях и дальних странах, но географы делают то же самое много точнее. Поэзия может рассказать о иных народах и культурах, но этнография и культурология справляются с этой задачей гораздо удачнее. На все это можно ответить, что, в отличие от научных данных, поэтические описания наглядны и динамичны. Уступая науке в точности, поэзия превосходит их в наглядности. Так что же, поэзия — это средневековая Библия в картинках, иллюстрация из учебника, наука для неграмотных, прообраз научно-популярного фильма? В таком случае ее место в прошлом; не только потому, что видеофильм много нагляднее, но и потому, что, как мы знаем, поэтические описания не отличаются точностью.

И все же у поэзии и литературы вообще может быть свой собственный особый предмет, к которому она обращена, — существование человека в мире, человеческое бытие в его нерасчлененности. Это утверждение требует чуть более подробных объяснений. Человек, существующий в мире, воспринимает себя-сейчас как точку в потоке существования, как неделимость своего бытия среди вещей, как цельность мгновенного предстояния тому, что он ощущает как иное — существующее вне него. Стол у окна, каменные плиты пола, пустая коробка, брошенная на балконе, желтизна пустыни в проеме открытой двери. Все они являются иным, тем, что не есть «я»; но в сумме мое предстояние им, резонирующее среди вещей, и образует то, что я называю своим существованием сейчас. Разумеется, с аналитической точки зрения цельность и неопосредованность этого чувства-существования иллюзорны. Как уже говорилось в предыдущей главе, каждый из объектов внутри горизонта сознания вычленен из потока восприятий благодаря культурно обусловленной сетке интенциональных актов, бессознательно наложенных на континуум восприятий. Впрочем, именно потому, что подобное аналитическое понимание предмета выводит за рамки сознания, оно и не является существенным для понимания того особого когнитивного содержания поэтической речи, о котором идет речь. Это содержание связано с допонятийным — и все же полностью сознательным — чувством своего существования в мире. Следует подчеркнуть, что понятия «мир» и «я» не присутствуют в моем существовании среди вещей; они не являются частью того изначального чувства своего-существования, которое предшествует любой мысли о бытии.

Мир в его цельности проецируется из этой изначальной точки существования здесь и сейчас как необходимое условие и смысловой контекст тех вещей, из которых складывается бытие человека в его временной определенности и пространственной ограниченности. Так, ответ на вопрос о сущности Иудейской пустыни, которую я вижу перед собой, возможен только в контексте: контексте географии Земли, библейской истории, войн Израиля. Эти контексты, в свою очередь, предполагают общую картину мира в его полноте. Иначе говоря, мир за линией горизонта существования здесь и сейчас появляется (или, точнее, — проявляется), когда человеческий взгляд останавливается на этой линии горизонта, когда человек спрашивает себя о том, что вне его: о том, что там; и в этом вопросе слово «там» выступает как отрицание «здесь». Мое существование здесь и сейчас становится миром в его надличностной универсальности; вопрос о бытии — вопросом об устройстве мироздания. Это тот вопрос, на который пытаются ответить ученые и создатели философских систем; и это не праздный вопрос — но ответ на него уже не имеет прямого отношения к подлинности человеческого существования среди вещей. Мироздание в его цельности приходит на смену существованию человека; это другая подлинность — но подлинность, которая достигается как отрицание — или просто исчезновение — предыдущей.

Точно так же появляется «я», появляется человек с его биографической историей. Он не присутствует в момент чистого ощущения «сейчас», его нет в моем предстоянии вещам, он расположен вне моего существования в его мгновенной неповторимости. Только выходя за горизонт своего существования-сейчас, человек превращает «мое» (существование) в «я», он задается вопросом «кто тот, кто существует?». Кто есть тот, кто существует среди вещей, его окружающих? Кто есть сидящий за столом у окна, бросивший пустую коробку у входа, оставивший незапертой дверь на балкон?

Из подлинности существования появляется иная биографическая подлинность «я», с личной историей и неразрешенными проблемами. Чаще всего «я» предстает как рассказ о своей жизни, как повествование, как нарратив, как некая сумма тех полувыдуманных историй о себе и мире, которые мы рассказываем и себе, и другим. Может быть, так предписывают законы нашей культуры; может быть, так происходит, потому что человеческая жизнь действительно имеет начало и конец и этим похожа на дорогу. Но в любом случае попросите человека рассказать о себе или хотя бы о прошедшем дне, и вы услышите бесконечные «и тогда я», «и тогда она», «а я ему». Нет ничего более далекого от постоянно ускользающего существования в его мгновенной подлинности, чем подобные рассказы.

Иначе говоря, при первой же попытке сосредоточить мысленный взгляд на своем существовании оно распадается на «мир» и «я». И поэтому, когда мы задаемся вопросом о существовании человека в мире, мы обычно делим его на вопрос о мире и вопрос о человеке. Мы мысленно отвечаем на вопрос «что есть мир» и рассказываем «историю моей жизни». Но мгновенная подлинность существования в каждый из его моментов оказывается безвозвратно потерянной. Тем не менее это существование не фикция, это то существование, сквозь которое мы существуем в этом мире. Мгновенная остановка мысли позволяет нам ощутить если не свое бытие среди вещей, то, по крайней мере, его ускользание. Оно только что было здесь, и оставшуюся за ним пустоту уже наполняет мысль о нем. Но и пустота, и мысль об ускользнувшем бытии, и мысль о пустоте — тоже формы нашего существования в мире. Мысль гонится за ним, как Ахиллес за черепахой. Но оно недоступно мысли, которая всегда опаздывает. И тем не менее это мгновенное ощущение существования среди вещей можно схватить и сохранить. Эта возможность существует благодаря тому, что схоластики и Бергсон, в отличие от нас, называли интуицией. «Мне холодно. Прозрачная весна / В зеленый пух Петрополь одевает, / Но, как медуза, невская волна / Мне отвращенье легкое внушает». Краткая, почти застывшая интуиция существования становится поэзией.

И поэтому поэзия — это в первую очередь искусство виденья. Искусство виденья мира, который и есть мир человеческого бытия. «Розовые сосны, / До самой верхушки свободные от мохнатой ноши…»; «Тонкий воздух кожи, синие прожилки, / Белый снег, зеленая парча…»; «Дикой кошкой горбится столица, / На мосту патруль стоит…» Видеть течение струи меда и полет ласточки, слышать шаги на мосту и невидимые голоса. Вещи вступают в мир человеческого существования не только сквозь свое присутствие, но и благодаря своему отсутствию. Открывая ящик стола, я не нахожу ключ от балконной двери там, где привык его видеть. Отрицание привлекает мой мысленный взгляд к ключу, которого нет, к самой двери, к запертому балкону, к пустыне за стеклом. И так же, сквозь отрицание, вещи вступают в поэзию. «Не отвязать неприкрепленной лодки, / Не услыхать в меха обутой тени…»; «Не слышно птиц. Бессмертник не цветет, / Прозрачны гривы табуна ночного, / В сухой реке пустой челнок плывет…»; «Я не увижу знаменитой «Федры» / В старинном многоярусном театре, / С прокопченной высокой галереи, / При свете оплывающих свечей»; «С важностью глупой, насупившись, в митре бобровой / Я не стоял под египетским портиком банка, / И над лимонной Невою под хруст сторублевый / Мне никогда, никогда не плясала цыганка».

Впрочем, мир человеческого существования не сводим к населяющим его людям и вещам. Человек переживает окружающий его мир под знаком смысла; или, может быть, даже, как считал Гуссерль, переживает смысл вещей до того, как из этого смысла появляются сами вещи в их материальности. Этот смысл, переживаемый как первичная данность мира человеческого бытия, может быть и вечным метафизическим смыслом, и значением той или иной вещи для меня лично, здесь и сейчас, во всей ограниченности моего существования. Субботняя хала может предстать и символом божественной заботы о человеке, и конкретной возможностью удовлетворить сиюминутный голод. Но и в том и в другом случае смысл уже слит в нашем восприятии с простой материальностью халы, с ее хрустящей коркой и белой ватой мякиша. Оглядываясь вокруг, я почти не нахожу вещи, которая бы ничего не значила для меня. Вещи обращены к человеку, будучи слиты с их смыслом. И именно так вещи появляются в поэзии, обращенной к существованию. «Возьми на радость из моих ладоней / Немного солнца и немного меда / Как нам велели пчелы Персефоны». Такая поэзия, будь то Шекспир или Мандельштам, — это мерцание смысла сквозь материальность вещей, и это проступание упругой материальности мира сквозь призрачную ткань его смысла. «Возьми ж на радость дикий мой подарок — / Невзрачное сухое ожерелье / Из мертвых пчел, мед превративших в солнце».

В то же время человеческая жизнь связана с ощущением изгнания из мира подлинного бытия: из мира бытия под знаком полноты смысла. Человек воспринимает свою жизнь как несамодостаточную — как «существование» с маленькой буквы, которое противопоставлено некому иному бытию в его смысловой полноте. Человек смотрит на самого себя сквозь призму должного или возможного, соотнося свою жизнь с тем, как он должен был бы или хотел бы жить. Человеческое существование несет с собой свое иное. Иначе говоря, человеческое существование — есть непрерывное смысловое самоотрицание. Отрицание своего существования выражается в постоянной попытке различения себя (своего подлинного «я») и своего существования, что неизбежно ведет к проецированию гипотетического неэкзистенциального «я» на иную возможность существования, которую человек и называет «Бытие». Это Бытие может быть и мечтой жить как Просто Мария, и стремлением слиться с трансцендентными каббалистическими мирами. Но, как чистая форма, как постоянно присутствующее иное, «Бытие» есть часть человеческого существования. И следовательно, напряжение между существованием и Бытием должно оказаться частью поэзии, которая обращена на человеческое существование. «В Петербурге мы сойдемся снова, / Словно солнце мы похоронили в нем, / И блаженное, бессмысленное слово / В первый раз произнесем». Это напряжение между миром Бытия и миром существования не обязательно должно принимать форму абсолютного разрыва, но без такого напряжения подлинность человеческого бытия безнадежно ускользает.

Но, даже будучи слитыми со смыслом, с его мерцающим присутствием и самоотрицанием, вещи еще не становятся миром человеческого существования. Этот мир в первую очередь бытие во времени: напряженный горизонт будущего с его двусмысленными тенями и упругое звучание прошлого. Физическое, почти телесное, ощущение потока времени характеризует существование человека и резонирует в поэзии. «Золотистого меда струя из бутылки текла / Так тягуче и долго, что молвить хозяйка успела: / — Здесь, в печальной Тавриде, куда нас судьба занесла, / Мы совсем не скучаем, — и через плечо поглядела»; «Я изучил науку расставанья / В простоволосых жалобах ночных. / Жуют волы, и длится ожиданье — Последний час вигилий городских…»; «Промчались дни мои — как бы оленей / Косящий бег. Срок счастья был короче, / Чем взмах ресницы. Из последней мочи / Я в горсть зажал лишь пепел наслаждений». Обостренное чувство ускользающего времени становится смысловым фоном, на котором проявляется значение настоящего. Две основные характеристики человеческого существования, смысл и время, смыкаются.

Наконец, следует отметить, что существование в мире — это существование в культуре, в истории, с их путанным многообразием и протеевой изменчивостью. Более того, возможность отделить существование в мире как таковое от существования в истории является иллюзией. Человек воспринимает материальный мир сквозь призму культуры; и точно так же мир отражается в поэзии. «Ну а в комнате белой, как прялка, стоит тишина, / Пахнет уксусом, краской и свежим вином из подвала. / Помнишь, в греческом доме: любимая всеми жена, — / Не Елена — другая, — как долго она вышивала?». Таким образом, поэзия видит мир сквозь идеи и формы, чье появление и исчезновение являются продуктом (и значит частью) истории. Бытие человека, раскрывающиеся в поэзии, — это неразделимый сплав вечных черт человеческого существования (таких как рождение или смерть) с его историческими формами, с миром в его исторической определенности. Именно поэтому поэзия вообще — и уж тем более поэзия существования, — не способна перешагнуть через историю с ее кровью и насилием. «В Европе холодно. В Италии темно. / Власть отвратительна как руки брадобрея…». «Как на Каме-реке глазу темно, когда / На дубовых коленях стоят города…». «На вершок бы мне синего моря, на игольное только ушко! / Чтобы двойка конвойного времени парусами неслась хорошо…»; «И в кулак зажимая истертый / Год рожденья — с гурьбой и гуртом / Я шепчу обескровленным ртом: / — Я рожден в ночь с второго на третье / Января в девяносто одном / Ненадежном году и столетья / Окружают меня огнем».

И потому, на первый взгляд, представление о поэзии как обнажении бытия связано с той же проблемой, что и представление о поэзии как создании эстетических форм: с проблемой подвластности истории. На самом деле есть огромная разница между созданием преходящих форм, которыми власть размечает пространственные и временные зоны своего господства, и обнажением подлинности существования, хотя бы и во всей его неуниверсальности и историчности. Последнее, хотя и неотделимо от истории, уже не является исполнением воли власти. Более того, хорошо известно, что любая власть держится на галерее образов мира, предположительно являющихся отражением универсальной реальности бытия и неизменной человеческой природы, но на самом деле призванных занять ее место в народном воображении: материя, классовая борьба, природа женщины, дух нации. К этим иллюзорным вечным истинам примыкают идеализированные образы тех овеществленных социальных ролей, которые нужны для поддержания пирамиды власти и подчинения: колхозник у трактора, солдат с автоматом, инженер у кульмана. Обнажение существования является неизбежным разрушением этих образов. И следовательно, поэтическая речь в том ее понимании, о котором идет речь, является разрушением машины власти. Розовощекий колхозник у сенокосилки превращается в призрак крестьян, убитых во время коллективизации и голода 33его. «Природа своего не узнает лица, / И тени страшные Украины, Кубани… / Как в туфлях войлочных голодные крестьяне / Калитку стерегут, не трогая кольца». Независимо от степени политической ангажированности поэзия существования является актом сопротивления.

В свете сказанного выше можно определить подлинное место тех взглядов, с обсуждения которых и начиналась эта глава: понимания поэзии как эстетической формы и как смыслового поля повышенного напряжения. Они отражают лишь часть истины — впрочем, как и теория, описанная выше; в одних случаях они более применимы, в других менее. Достаточно ясно, что поэзия как интуиция существования может существовать и вне эстетических форм, вне форм, созерцание которых доставляет удовольствие. В конечном счете доставление удовольствия — это не основная функция поэзии. Ясно также, что наличие эстетических форм не гарантирует присутствия поэзии. Однако такие формы часто способны привлечь взгляд к несоприродной им подлинности существования.

Не менее важное значение имеет понимание поэтического текста как напряженного смыслового поля. Мгновенная интуиция бытия в ее сложности и одновременности требует отражения на коротком временном промежутке; иначе запах песка и горячий пустынный ветер, дальнее блеянье овец и мгновенное замирание мысли, мерцающий библейский смысл пустыни и воспоминание о барханах Средней Азии не сольются воедино, как они сливаются на самом деле, а распределятся вдоль течения времени, как они распределились в этом предложении. В отличие от простого перечисления, информационная перенасыщенность поэзии воссоздает одновременность и смысловую перегруженность бытия. «Я слово позабыл, что я хотел сказать / Слепая ласточка в чертог теней вернется / На крыльях срезанных, с прозрачными играть. / В беспамятстве ночная песнь поется». Эта же смысловая перенапряженность существования звучит и в «Нашедшем подкову», и в «Грифельной оде», и во всех остальных стихотворениях Мандельштама, цитаты из которых сопровождали эту главу.

###### \*

Наконец, следует сказать, что поэтическая речь в том ее понимании, о котором шла речь выше, возможна не только в поэзии, но и в прозе. Несмотря на то что в большинстве прозаических текстов существует сознательная установка на рассказывание историй, представление о поэтической речи как самораскрытии интуиции существования способно пролить свет на некоторые особенности той прозы, которую принято называть высокой. Как известно, уже Кольридж (а затем Бергсон, Хьюм, Эзра Паунд, Шкловский и вслед за последним русские формалисты и структуралисты) говорил о способности литературы увидеть мир заново, намеренно не узнать давно знакомые объекты и предметы. В своей знаменитой статье «Искусство как прием» Шкловский писал о том, что нечто подобное происходит и в описании мира глазами лошади в «Холстомере», и в знаменитом толстовском описании оперы как странного и бессмысленного ритуала. Впрочем, в случае Толстого это «остранение» — в терминах Шкловского — имеет совсем иную цель, только косвенно связанную с экзистенциальным содержанием. Толстой пытается подчеркнуть глубинную неестественность и искаженность многих общепринятых институций и поведенческих стереотипов; его цели принадлежат к области религии, идеологии и философии. И в этом смысле примеры, на которых фокусируется анализ Шкловского, являются скорее формальной аналогией, нежели иллюстрацией сказанного.

Однако во многих других случаях подобное прозаическое «остранение» напрямую связано с той обращенностью определенного типа поэтической речи к подлинности человеческого существования, о которой шла речь в этой главе: это один из тех моментов, когда проза становится поэзией. Подобным образом «приемом» «остранения» пользуется, например, Сартр в своей «Тошноте». Более того, это не единственная особенность прозы, напрямую связанная с поэзией. В отличие от бульварных романов, та проза, которую мы называем высокой, часто отличается стилистическими особенностями, которые в случае газетной статьи мы бы назвали косноязычием. В контексте сказанного выше роль подобного стиля достаточно ясна. Этот стиль позволяет вынести за скобки нормативное понимание мира и привычные способы описания человеческого существования. А это, в свою очередь, может помочь обнажить человеческое существование среди вещей, еще не овеществленное, еще не превратившееся в иллюстрацию доктрины или «рассказ о жизни». Тяжеловесное косноязычие Толстого, казавшееся многим его современникам главным недостатком его книг, на самом деле является одним из их главных достоинств: оно выводит на передний план необыкновенное неопосредованное чувство — интуицию существования.

Я хотел бы подчеркнуть, что сказанное выше не претендует на универсальность. В конечном счете западная литература (как, впрочем, и любая другая) — это достаточно хаотическое собрание текстов, которые попали в число канонических благодаря меняющимся критериям отбора; и эти критерии далеко не всегда были связаны с собственно литературными достоинствами тех или иных книг. Причины, по которым эти книги были выбраны, часто были политическими, религиозными, моральными или просто диктовались изменчивой модой; более того, у подобного выбора есть не только свои недостатки, но и свои достоинства. Наконец, среди канонических текстов достаточно много разнообразных «историй о жизни» и рифмованных философских банальностей. Но не эти тексты созвучны нашему времени. Они лишены той обнаженности существования — той сущности поэтического, которая выходит на передний план и в модернистской поэзии, и в столь многих текстах, написанных европейскими евреями в разные эпохи, — и которая, на мой взгляд, и может стать оправданием поэзии.

## Поэзия существования

## (Предисловие к неизданной антологии)

Несколько лет назад я занимался составлением антологии «израильской русскоязычной поэзии» для одного из московских издательств. Мне обещали небольшие деньги, но в основном я делал это, как говорится, «за идею». Кажется, у меня получилась очень хорошая книга, за которую не стыдно. Но в итоге из-за внутрииздательского конфликта она издана не была, оставив после себя не только острое чувство неловкости перед ее авторами, но и, пожалуй, самое полное собрание поэтических текстов, написанных в Израиле по-русски. О впечатлениях от этих месяцев и о собравшихся у меня книгах мне бы хотелось сказать несколько слов — начав, разумеется, со слова «русскоязычной». Я согласен с теми, кто говорит, что оно звучит тяжело, немного неуклюже; и поэтому на первый взгляд можно было бы сказать проще — «русской поэзии в Израиле», или совсем наоборот — «израильской поэзии на русском языке». В пользу обоих (взаимоисключающих) вариантов говорит многое. С одной стороны, трудно спорить с тем, что инерция и внутренняя воля языка неизбежно вовлекают написанные по-русски тексты в силовое поле русской культуры; с другой стороны, иные исторические и географические реалии, иной культурный воздух, иные цели, иные надежды и иные страхи создают принципиальную инаковость этой поэзии по отношению к русской культуре. И следовательно, любое из названий, упомянутых выше, вполне оправдано. Впрочем, выбор того или иного названия не так важен, как может показаться; этот выбор говорит очень много об идеологической позиции пишущего, значительно меньше о его стихах и совсем не меняет того собирательного предмета, о котором идет речь, — разнородного поэтического пространства, созданного в Израиле по-русски. И потому этот неуклюжий, идеологически нейтральный вариант кажется мне наиболее приемлемым: «израильской русскоязычной поэзии».

За эти месяцы я прочитал (или перечитал) около ста пятидесяти поэтических книг, многочисленные антологии и альманахи (два «Скопуса», две «Саламандры», «Иерусалимский поэтический альманах», «Литературный Иерусалим», «Свет двуединый», «Симург», «Антологию: Двоеточие:», различные региональные альманахи) и, разумеется, израильские русскоязычные журналы: сто двадцать номеров журнала «22» (теперь их уже сто сорок), «Алеф», «Время и мы», «Обитаемый остров», «Зеркало», «ИО», «Двоеточие», «Солнечное сплетение», «Иерусалимский журнал». Результатом стала антология израильской русскоязычной поэзии, включающая произведения более чем сорока поэтов. Слово «антология» следует подчеркнуть: речь идет не об альманахе, созданном группой единомышленников и основанном на единых эстетических критериях, а именно об антологии, разнородной, многоцветной, обращенной к истории. В значительной степени она была построена по принципу Ноева ковчега. По мере возможности я старался сохранить равновесие между различными поэтическими группами, между поэтами, исповедующими диаметрально противоположные эстетические взгляды. В то же время из стихов этих поэтов я выбирал тексты в наибольшей степени мне близкие и приближающиеся к тому, что мне кажется целью и сущностью поэтической речи. Иначе говоря, окончательный текст антологии является компромиссом между требованиями исторической объективности и моими собственными литературными вкусами. Довольно часто я включал в антологию тексты, которые я не включил бы в «свой» альманах, столь же часто я не включал в нее тех или иных поэтов не потому, что считал их значительно хуже включенных, а просто потому, что «такие» поэты у меня уже были.

Антология является чем-то вроде коллективного портрета (включая и мое лицо) на фоне Израиля. И поэтому, как составитель, я стремился создать необходимые условия, которые бы позволили рассмотреть лицо на этом портрете: лобные кости, надбровные дуги, строение челюсти, форму губ, цвет кожи. Сущностное и случайное, то, что видел Пруст, и то, чем интересовался доктор Мортимер. Последнего мне бы хотелось процитировать. «Вы меня чрезвычайно интересуете, мистер Холмс. Я никак не ожидал, что у вас такой удлиненный череп и так сильно развиты надбровные дуги. Разрешите мне прощупать ваш теменной шов. Слепок с вашего черепа, сэр, мог бы служить украшением любого антропологического музея до тех пор, пока не удастся получить оригинал». Впрочем, недостатком демонстрации оригинала является тот факт, что его владелец уже никогда не сможет увидеть свой череп, сколь бы замечательным он ни был. В данном же случае каждый изображенный на портрете сможет вглядеться и в остальные лица.

Эта возможность кажется мне достаточно важной, поскольку вопреки распространенному мнению качество русскоязычной поэзии Израиля является достаточно высоким; и, на мой взгляд, она ничем не уступает современной русской поэзии. В то же время одна из наиболее характерных особенностей культурной ситуации, долгое время существовавшей вокруг этой поэзии, заключается в крайне невысокой степени взаимной информированности ее авторов. Оставляя в стороне нескольких человек, считающих себя единственными русскими Поэтами в диком и провинциальном Израиле (почти все они в антологию не вошли), мне хотелось бы подчеркнуть, что и в остальных случаях круг чтения пишущих в Израиле по-русски обычно ограничивается текстами нескольких единомышленников. Всех остальных поэтов зачисляют в графоманы — часто не дочитав до конца ни одного стихотворения.

Подобное отношение к соседям по литературному пространству обычно сопровождается достаточно любопытным явлением, характеризующим как печатную критику, так и застольные разговоры: требования по отношению к ближайшим товарищам по перу (или клавиатуре компьютера) снижаются почти до нуля, в то время как всех остальных поэтов Израиля (как русских, так и ивритских) судят, устанавливая планку где-то между Вергилием и Шекспиром. В результате значительная часть литературной критики расходится на два широких потока: сладкая до неприличия апологетика и оскорбительно-погромные разносы. Нет необходимости говорить, что ни тот, ни другой жанр не предполагает внимательного и вдумчивого отношения к текстам и крайне редко способствует желанию познакомиться поближе с рецензируемыми стихами. Более того, если особенно оскорбительный разнос еще может подчас вызвать подобное желание, то поток сахарного сиропа, с плывущими по его поверхности обрывками стихов, — никогда. И поэтому нет ничего удивительного в том, что о современной русской литературе (находящейся, кстати говоря, далеко не на подъеме) мы зачастую знаем гораздо больше, чем о русской литературе в Израиле. Следует подчеркнуть, что подобный взгляд на вещи все же не универсален; существует не так уж мало людей, занимающих совершенно иную позицию, — хотя общую картину их существование практически не меняет.

Столь невысокая степень знакомства со стихами друг друга является еще более странной, если принять во внимание тот факт, что идеологические позиции, занимаемые большинством поэтов в поэтическом пространстве, достаточно схожи. Речь идет, разумеется, не о консервативных или лейбористских пристрастиях, а об определении своей поэтической географии. Разумеется, существуют люди, считающие себя русскими поэтами, заброшенными в дикую Азию волей жестокой судьбы (о том, что сила судьбы выражается обычно в шекелевом исчислении, они, как правило, умалчивают); существуют и другие, видящие жестокую насмешку судьбы в том, что они, правоверные евреи, вынуждены раскрывать свою бессмертную душу на языке северных антисемитов-свиноедов. И все же и та, и другая позиции являются достаточно редкими, а подобная патетическая демагогия — достаточно нехарактерной для той литературы, о которой идет речь. Позиция, занятая большинством авторов, связана с осознанием себя как в качестве жителей именно Израиля, так и в качестве носителей именно русского языка. На этом фоне расхождения в вопросе культурной самоидентификации (определение себя в качестве русского, еврейского или израильского поэта) представляются мне хотя и важными, но все же вторичными — при условии осознания двойного культурного гражданства (надо ли говорить, принадлежность к языку — это тоже форма гражданства) ответ на этот вопрос определяет идеологическую позицию автора, но не сущность его стихов. То же самое относится и к авторской оценке факта своего двойного гражданства в поэтическом пространстве — такая оценка важна для понимания того или иного автора, но все же не сущностна.

Иначе говоря, несмотря на наличие крайностей в ответах на вопрос о культурном гражданстве и несмотря на расхождения в формальном самообозначении поэтов, следует все же говорить о едином «геопоэтическом» пространстве израильской русскоязычной поэзии. Разумеется, в рамках этих заметок подобное утверждение выглядит слишком абстрактным, чтобы не казаться всего лишь гипотезой. И поэтому главная цель антологии, о которой идет речь, и заключалась, пожалуй, в демонстрации того, что, несмотря на сущностные различия между текстами, несмотря на диаметральную противоположность эстетических позиций, занятых различными авторами и поэтическими группами, русская поэзия Израиля все же представляет собой единое явление. Я надеялся, что моя антология позволит это почувствовать — хотя, разумеется, и менее остро, чем почувствовал это я, прочитав за три месяца несколько десятков тысяч стихов. По этому поводу мне хотелось бы сказать еще несколько слов. Главным препятствием на пути более беспристрастного осмысления русскоязычной поэзии Израиля как единого явления является, на мой взгляд, вера в то, что стихи бывают просто «хорошими» или просто «плохими», и убежденность в том, что эстетическая позиция является чем-то вторичным по отношению к «чистому» поэтическому слову. На практике же это приводит к тому, что стихи, основанные на чуждых эстетических позициях, отметаются в качестве «не поэзии» и весь поэтический Израиль, как я уже говорил, сжимается до трех-четырех единомышленников.

На самом же деле любой достаточно крупный набор поэтических текстов вынужден занять вполне четкие позиции по всем основным эстетическим вопросам — хотя такой позицией может быть как ясный ответ, так и тотальный скепсис. И поэтому поэт, который думает, что пишет «просто хорошие» стихи «без всяких нелепых умствований и теоретизирований», втягивается в лабиринт эстетики и теории литературы в ничуть не меньшей степени, чем его более «авангардный» коллега, — однако, в отличие от последнего, он делает это вслепую. Известный экономист Д.М.Кейнс однажды заметил, что те экономисты, которые не любят теорию или думают, что обходятся без всяких теорий, находятся на самом деле в плену теорий устаревших. Нечто подобное можно было бы сказать и о литературе, не забывая, что рассуждающие об устаревших эстетических взглядах выглядят обычно достаточно нелепо. В то же время помнить о существовании иных эстетических позиций можно и нужно; подобное знание в корне меняет представление о размерах и границах поэтического пространства — хотя (и это следует подчеркнуть) и не устраняет эстетических критериев. Из их существования всего лишь следует, что импрессионистскую поэзию, направленную на мгновенное чувство, не следует судить по законам «центонной» поэзии, обращенной к динамике культуры в самом широком смысле этого слова, — точно так же, как «центонную» поэзию нельзя судить по законам импрессионистской. Разумеется, далеко не все возможные эстетические позиции имеют теоретическое оправдание, но в то же время ошибочность эстетической позиции, занятой теми или иными текстами, не означает их несуществования в культурном пространстве. Нет необходимости говорить, что границы культурных областей — это не границы теоретически оправданного, но границы существующего. Существующего не только в пространстве, но и во времени. То есть, по законам культурного пространства (как и любого другого пространства), у такого пространства не может не быть временного коррелята — истории, которая всегда является частично подлинной, частично вымышленной. Впрочем, судя по моим наблюдениям, исторический фактор играет достаточно служебную роль в самосознании израильских поэтов, пишущих по-русски; большинство из них предпочитает иметь личную поэтическую генеалогию, восходящую к кому-нибудь из русских (или русско-еврейских) поэтов — в достаточно широком спектре от Сумарокова до Кибирова. В тех же случаях, когда вопрос об истории русскоязычной поэзии Израиля задается, на него обычно дается один из трех ответов. Все эти ответы относятся, на мой взгляд, к области мифологии. Можно часто услышать, что генеалогия этой поэзии восходит к Довиду Кнуту, русско-еврейскому поэту и одному из руководителей еврейского Сопротивления во Франции, приехавшему в Израиль в сентябре 1949 года. Достаточно очевидно, что этот ответ неубедителен. Кнут приехал в Израиль незадолго до смерти, написал здесь немного, и, насколько мне известно, среди написанного им в Израиле не было ни одного стихотворного текста. Помимо этого следует отметить, что между смертью Кнута в 1955 году и первыми стихами, написанными в Израиле по-русски репатриантами семидесятых, зияет брешь размером, как минимум, в пятнадцать лет. Она слишком велика, чтобы можно было говорить о какой бы то ни было единой истории. Правда, и в эти годы в Израиле писали по-русски: Яров, Аркадий, Лиор (Либман), Аркадин (Цейтлин); именно их иногда упоминают в качестве первого этапа русской литературы в Израиле. На самом деле это тоже выдуманные предшественники. Во-первых, все они были людьми, писавшими в свободное время и занимавшимися далекой от литературы работой; во-вторых, на мой взгляд, написанное ими не вполне соответствует тому, что принято называть «гамбургским счетом» литературы. В-третьих, и это, пожалуй, самое важное, крайне немногие из литераторов русского Израиля читали хоть что-нибудь из их текстов; более того, я никогда не видел ни одного поэта, который бы сказал, что эти тексты, хотя бы в очень малой степени, на него повлияли.

Наконец, стоит сказать несколько слов про третий ответ на вопрос об истории русскоязычной поэзии Израиля. Как известно, для многих крупных ивритских поэтов, включая Рахель, Шлионского, Лею Гольдберг, русский был родным языком. На нем они продолжали писать и перейдя на иврит; тексты, написанные ими по-русски, стали своего рода легендой, мифом рождения русской поэзии Израиля. Однако реальное положение дел не вполне соответствует этому мифу. Во-первых, насколько мне известно, эти стихи никогда не готовились к публикации; для большинства их авторов они оставались своего рода поэтической лабораторией, результаты экспериментов в которой, достаточно проблематичные с поэтической точки зрения и никогда не бывшие самоцелью, проявлялись в другом языке. Во-вторых, эти тексты, о которых практически все слышали, почти никто никогда не видел (исключением являются недавно опубликованные русские тексты Рахели). Иначе говоря, все три попытки продлить историю русскоязычной поэзии Израиля в сороковые, пятидесятые или даже шестидесятые годы вряд ли могут быть оправданы с исторической и филологической точек зрения; наиболее приемлемой датой ее рождения является начало семидесятых.

Теперь, когда все это сказано, мне бы хотелось затронуть еще один вопрос — вопрос, который кажется мне наиболее значимым, вопрос о формах общности. Есть ли что-нибудь, что объединяет русскоязычную поэзию Израиля, помимо осознанной принадлежности к стране и языку и сравнительно узких временных рамок? Ответ на этот вопрос зависит от его постановки. Если я спрошу, существует ли нечто объединяющее все тексты или всех поэтов, ответ будет, разумеется, отрицательным. Но тот же вопрос можно поставить и более осторожно — есть ли в этой поэзии нечто доминирующее, присутствующее, казалось бы, избыточно, непропорционально, в значительно большей степени, чем, скажем, в современной русской и ивритской литературах? Думаю, что да. На мой взгляд, в русскоязычной поэзии Израиля создание поэтического мифа (как индивидуального, так и коллективного) и стремление к полноценному непротиворечивому высказыванию о мире оттеснены на второй план по сравнению с обнаженностью существования, которое, таким образом, перемещается с кажущейся периферии поэтической речи в ее видимый центр. При желании эту особенность поэзии можно было бы назвать экзистенциальностью, иначе — онтологичностью.

Конечно, найти звонкие латинизмы еще не значит объяснить смысл. Для того чтобы объяснить, нужно сказать несколько слов о существовании, сознании и самоочевидности. В предыдущей главе я уже писал о поэзии и проблеме существования. Сейчас мне бы хотелось вернуться к той же самой теме, хотя и с немного иной точки зрения. Декартовское «я мыслю, следовательно, существую» кажется нам самоочевидным только до тех пор, пока мы не понимаем, что это не так. Во-первых, даже если допустить, что факт мышления в его присутствии является не вызывающей сомнения данностью, то, что мы вкладываем в слово «существование», требует дальнейших и, как обычно оказывается, крайне путаных объяснений — объяснений, которые плохо согласуются с постулируемой самоочевидностью. Во-вторых, достаточно ясно, что если существование не тавтологично самому акту мышления, то оно из этого акта не вытекает — мысленный акт может быть всего лишь иллюзией существования. Наконец, даже если отсечь неопределимую, хотя и явленную нам данность существования, остаток постулата Декарта «я мыслю» все же не может рассматриваться в качестве простой и самоочевидной философской основы. Констатация «я мыслю» возможна только как результат деятельности сознания, направленного на самого себя, — в то время как подобный разворот сознания, стремящегося как бы поймать себя за хвост, не является его нормальной и привычной формой; человеческое сознание обычно является сознанием внешнего мира. Таким образом, то что кажется простой самоочевидностью мышления, является на самом деле высокой формой саморефлексии, предполагающей уже заданные философские вопросы. Иначе говоря, при своей повседневной деятельности человеческое сознание и мышление скрыты от самих себя.

Точно так же обстоит дело и с существованием. Окружающий человека мир настоятельно требует действий, понимания, высказывания. Отталкиваясь от мира, человек обращается к самому себе, выстраивая свой воображаемый образ в качестве единства предполагаемого характера или повествовательной целостности биографии. Затем снова, пытаясь понять себя и отталкиваясь от себя, взгляд человека обращается к миру. Но и в том и в другом случае нечто остается вне фокуса сознания, остается как бы расплывчатым фоном на его темной периферии — и это именно то, что делает возможным как мысль о мире, так и анализ самого себя: существование человека в мире, его существование среди вещей. Как ни парадоксально это звучит, но наше существование не явлено нам в качестве существования — в своей простой сущности существования как существования, оно скрыто, и эта самосокрытость существования делает видимым и осязаемым присутствие мира вокруг нас и наше собственное присутствие в мире. Поэтому, следуя внутренней логике этой сокрытости и как бы не замечая нашего существования (в каждый отдельный момент изначального по отношению к «миру» и «я»), наш мысленный взгляд устремляется за пределы наличного бытия, к пониманию мира и самоанализу, к мифотворчеству и психологической рефлексии. Теми же путями часто движется и поэтическая речь, умножая фантомы и вымыслы, скрывая истину человеческого существования, точно так же, как само существование скрывает себя.

Совершенно иной представляется мне позиция, занятая значительной частью, а может, и большинством поэтов русскоязычного Израиля. Их взгляд обращен к той экзистенциальной первооснове, которая делает понимание мира и самоанализ столь необходимыми, но в большинстве случаев невозможными. Объект этой поэзии — наличное, ограниченное, преходящее, часто случайное существование человека в мире, существование здесь и сейчас; в этой поэзии человеческое существование предстает не как отправная точка для размышлений или вневременного мифотворчества, но в качестве того единственного, главного, случайного, безымянного, рядом с неизбежностью и двусмысленностью которого меркнет значимость всех знаний о мире. Более того, говоря об этой поэзии, можно сузить определение еще больше. То, что обычно открывается перед ее читателем, — это не статичная самодостаточная картина человеческого существования, лежащего перед мысленным взглядом как море или равнина, но его излом, непрерывное изменение, начало которого теряется в дымке прошлого, а конец скрыт за горизонтом.

Лишь в немногих случаях подобный поэтический пейзаж объясним трудностями врастания в новую реальность; более точным объяснением глубинной неравновесности русскоязычной поэзии Израиля является указание на культурную двойственность, в которой она находит свой источник, на межзнаковый зазор (а иногда и межъязыковую пустоту), в который она пытается поставить ногу, на неизбежное отчуждение и неизбежную сопричастность, от которых (и от удвоения которых) она не способна спрятаться. Более того, даже в тех случаях, когда в этой поэзии существование предстает иным, молчащим, безветренным, — его тишина не является простой, дорефлексивной тишиной, она обозначает себя как сознательное отрицание шума, нервного дрожания и телесной перегруженности существования в его более простых и привычных формах. Общекультурная значимость такой поэзии достаточно велика. В предыдущей главе я уже пытался показать, что обращенность к подлинности человеческого существования, не расчлененного рефлексией и саморефлексией, и является одной из сущностей поэтической речи — сущностью, которая выходит на поверхность как в поэзии модернистов, так и во многих текстах, написанных европейскими евреями. Но если это так, то израильская русскоязычная поэзия ближе к этой сущности поэтического, нежели современные ей формы русской поэзии с ее умствованиями и паническим страхом перед прямой речью и чем ивритская поэзия с ее декларативностью и политизированностью. Но даже если это и не совсем так, более широкая, выходящая за пределы контекста ее рождения, значимость этой поэзии очевидна. Нет необходимости говорить, что в последнее десятилетие двадцатого века Россия совершила коллективную эмиграцию из одного мира в другой. Все комплексы эмигранта, включая ностальгию и трудности ориентации в незнакомой реальности, проявляются у жителей России ничуть не в меньшей степени, чем у израильских репатриантов. Менее очевидным, хотя, на мой взгляд, столь же несомненным, является тот факт, что весь западный мир совершил в конце двадцатого века подобную же эмиграцию (хотя и в меньшем масштабе) в иное существование — новое, оторванное от традиционных форм жизни и мышления, полувиртуальное.

Культурной двойственности и неопределенности, в которой вынуждена была выстраивать себя русскоязычная поэзия Израиля, соответствует тотальная деидеологизация современной западной культуры с ее философским скепсисом и крушением традиционных идеологических систем. Иными словами, тот культурный опыт, который лег в основу израильской русскоязычной поэзии, является всего лишь слегка преувеличенной формой культурного опыта современного западного человека, вынужденного выстраивать свой мир в условиях отсутствия самоочевидных философских основ, в промежутке между культурами, ставшем основной формой культурного пространства, среди переизбытка обозначающего и исчезновения значимого. Однако в этих условиях — и в отличие от многих других поэтических государств — израильская поэзия на русском языке нашла в себе силы и мужество уклониться от дешевых пряностей самодостаточной иронии, от самовлюбленной игры с обломками разбитых идолов, но обратилась к неустойчивой и двусмысленной подлинности человеческого существования, к его пульсации под взглядом вечности, к потерянности человека среди обломков культур, к ускользающему мерцанию смысла и к содранной коже чувства. Именно такой выбор, как мне кажется, и делает эту поэзию значимой, немаргинальной, современной — хотя, возможно, и излишне современной.

## Между игрой и театром

Под стенами города расположились объединенные армии людей, эльфов и гномов. Около надвратной башни шел бой. Гномы, прикрываясь огромными щитами, пытались выбить тараном ворота; на них с башни падали камни, лилась раскаленная смола. Фланги атакующих защищали два ряда щитоносцев; копейщики готовились к тому моменту, когда ворота будут выбиты и они тоже смогут вступить в бой; легкие эльфийские лучники непрерывно стреляли по защитникам сторожевых башен. Части атакующих удалось подняться на стену по приставной лестнице, но штурм был отбит, и смельчаки погибли; их трупы вывесили над стенами. Чуть позже нуменорцы, защищавшие город, вывели на башню эльфийскую принцессу, похищенную накануне; увидев, что она в руках врагов, многие из эльфов стали говорить о том, что осаду придется снять. Под действием чар некроманта один из висящих на воротах трупов заговорил и предрек грозящую ей судьбу — в том случае, разумеется, если эльфы не оставят своих союзников. В рядах наступающих начался раскол; а еще чуть позже осаждающие узнали, что их решение собрать все силы для штурма было опрометчивым. Пока осаждающие вели долгие и путаные переговоры с осажденными, обсуждали тактику осады и пытались выбить ворота, две большие диверсионные группы нуменорцев пробрались сквозь потайной ход в Черном храме, прошли кружными лесными путями, перебили немногих оставшихся защитников людских городов, сожгли оба города и окрестные посевы, похитили казну и вернулись тем же путем в свою крепость. Армии осаждающих, уже изрядно поредевшие во время штурма, потеряли свои тылы и базы; часть воинов потребовала снять осаду и вернуться домой; да и эльфы вышли из игры. Настало время выбирать, и этот выбор должен был во многом определить судьбу народов Арды.

###### \*

Описанное в предыдущем абзаце может озадачить читателя. Несмотря на то что общий ход развития событий достаточно ясен, из сказанного невозможно понять, о чем идет речь. Это может быть пересказ отрывка из Толкина или книги кого-нибудь из его многочисленных последователей и эпигонов; но это может оказаться и кратким содержанием одного из голливудских фильмов или даже компьютерной игры.

Все эти версии ошибочны; речь идет не о книге, фильме или компьютерной игре, а о пересказе эпизода из достаточно нового явления, которое получило название «ролевых игр». «Ролевые игры», привезенные около десяти лет назад из России, прижились на израильской почве, сильно изменились по сравнению со своим прототипом, а в последнее время еще и перестали быть чисто репатриантским увлечением; на одну из игр приехало около трехсот уроженцев страны.

Так что же такое «ролевая игра»? Простейший, хотя и не самый точный, ответ — «театр». Впрочем, если это и театр, то речь идет о крайне необычном театре. Во-первых, спектакли в этом театре продолжаются долго: от одного до трех дней. Во-вторых, этот спектакль происходит на огромной сцене, обычно в качестве такой «сцены» выбирается целый лес. В-третьих, количество «актеров» значительно превышает привычные нормы; речь идет о сотнях участников. В-четвертых, на этом спектакле нет зрителей: происходящее в нем можно увидеть только глазами «актера»; театр «ролевых игр» предполагает глубокое погружение в создаваемый мир и несовместим с пассивностью. И наконец, и это, пожалуй, самое главное, это театр без сценария. Книга, которая выбирается в качестве основы игры, задает лишь общие параметры мира, воссоздаваемого на игре: предысторию событий, основные города и страны, общие верования, обычаи и стремления их жителей. В то же время развитие событий и исход определяются самой игрой; они зависят от решений, принятых главами команд (городов, стран или племен), от найденных (или ненайденных) магических предметов, от заключенных (или незаключенных) союзов, от исхода сражений, от удач и ошибок игроков. Это театр, который пишет свой сценарий действием, — микромодель человеческой истории. В нем, как и в истории, бывают победители и побежденные, выигравшие и проигравшие.

Первое, что бросается в глаза человеку, впервые оказавшемуся на «ролевых играх», — оружие, доспехи и боевые действия: мечи, копья, луки, боевые топоры, латы, шлемы, щиты, засады, маневры, боевые крики и большие сражения. Однако это самый внешний, а обычно и не самый значимый слой игры. Сами по себе деревянные мечи и копья с мягкими наконечниками из пенополиэтилена имеют к игре ничуть не большее отношение, чем окрестный лес или лунная ночь. Доспехи воинов являются только частью (хотя и очень значимой частью) «реквизита» игры — они находятся в одном ряду с мантиями королей, плащами магов, шкурами драконов, облачением жрецов, храмовой утварью и оформлением игровых территорий. Что же касается оружия, то не менее важным, чем оружие отдельных воинов, являются укрепления городов: ворота, башни, подъемные мосты, штурмовые коридоры. Более того, даже будучи собранным вместе, все это еще не становится игрой — скорее необходимыми условиями, делающими ее возможной. Сама же игра, помимо боевых действий, включает в себя путешествия по чужому, часто враждебному миру, маскировку, разведку, дипломатические союзы, поиск магических предметов и тайного знания, попытки обмануть противников и не дать обмануть себя, рассчет своих сил и сил врагов и, как уже говорилось, театр — очень много театра. Если же финальный бой между основными противостоящими лагерями происходит, то он получает смысл только в качестве части общей картины игры. Игра же как таковая есть акт создания мира.

###### \*

Процесс подготовки к игре обычно долог и кропотлив. Как и во многих других областях, успех тут во многом зависит от тщательности подготовки. Упрощая процесс, выделим несколько основных этапов. Первый из них — выбор мира: авторы игры выбирают книгу, по которой эта игра будет проводиться, и временную точку внутри повествования, с которой игра будет начинаться. Следующим этапом является создание общих рамок игры, параметров мира и, наконец, списка команд. После того как подобный список создан, подготовка начинает вестись на двух уровнях. Авторы игры, которых обычно называют «мастерами», должны детализировать игровую географию, подробно разработать правила магии и боя, определить основные цели каждой из команд. Чуть позже авторы игры определяют список тех персонажей, которых на игре обычно называют «мастерскими» — своего рода игровых катализаторов, которые, не стремясь к реализации своих собственных целей, приводят в действие сложный сюжетный механизм игры. В зависимости от воли «мастеров» они помогают командам или путают им карты, переносят информацию и дезинформацию, продают и покупают магические предметы, часто просто создают особую атмосферу того или иного места игрового мира. «Мастерский персонаж» может быть не только великим магом, но и драконом, и даже диким бессловесным оленем.

Одновременно сами команды начинают создавать свои микромиры — свои страны и города, приспосабливая их к общему игровому миру; продумывают историю, местные обычаи, верования, направления политики, возможные союзы, способы реализации игровых целей. Важно подчеркнуть, что в большинстве случаев та или иная книга просто берется за основу, не являясь обязательной директивой для всех участников, и любая из команд получает значительную степень свободы в рамках общей концепции игрового мира. На следующем этапе руководители каждой команды распределяют между собой основные функции — как в подготовке (ответственный за строительство, за организацию храма, за подготовку документов), так и в собственно игре (король, советник, жрец, комендант гарнизона, начальник разведки, глава посольского корпуса, алхимик и проч.). После того как определены основные персонажи команды, каждый из рядовых игроков получает возможность определить ту сферу игры, к которой он будет иметь отношение в первую очередь; продумать свой характер, историю, поведение и функции. Часто те или иные возможности персонажей (особенно магические) требуют согласования с авторами игры; и этот процесс тоже занимает значительное время. Одновременно игроки шьют костюмы, делают латы, шлемы, мечи, копья, луки, посохи — или приспосабливают для новой игры уже существующий арсенал. Наконец, наступает время строительства — часть игроков выезжает в лес и начинает строительство городов; ворота, башни, подъемные мосты, штурмовые коридоры и прилегающие к ним фрагменты стен строятся из дерева (такие ворота и выбивают настоящими таранами), оставшиеся же стены моделируются листами толстого непрозрачного полиэтилена — штурмовать их нельзя, но и проходить под ними тоже.

В этих городах и протекает значительная часть игры. Здесь король проводит большую часть своего времени, воины приносят присягу, здесь же совершаются храмовые обряды. Стражники, охраняющие ворота города, с пристрастием расспрашивают путников, сюда стремятся попасть шпионы и приходят послы, здесь заключаются союзы; отсюда выходят солдаты и сюда же возвращаются с добычей и пленными. Здесь едят и пьют вокруг костра, смеются, хвастают подвигами, интригуют, лгут и разоблачают ложь. Здесь даже женятся — не всегда на людях или эльфах, иногда и на чудовищах — все, как в жизни. Наконец, под стены города приходят вражеские армии. С его башен отстреливаются защитники города; его ворота выбивают тараном. В зависимости от тактики атакующих и защищающих, штурмовой коридор может оказаться и бесполезным украшением, и ключевым элементом в системе защиты. На остальной же территории игры царит частичное, а иногда и полное безвластие: по лесам бегают звери, тролли, летают драконы; маленькие маневренные отряды исследуют мир игры, преследуют друг друга, прощупывают силы врагов, ищут тайное знание и магические объекты или просто ждут в засаде. Среди них ходят одиночки, часто таинственные, крайне редко под своими подлинными именами. Здесь далеко не все являются тем, кем кажутся; под светлой личиной могут скрываться черные планы, а беззащитная девушка, собирающая цветы, окажется великим магом, потерявшим разум, но не свою силу.

Этот мир, странный, пугающий, бесполезный, кажущийся многим порождением коллективного безумия, вызывает разные вопросы. Одним из самых интересных является, на мой взгляд, вопрос о причинах, которые приводят на игры их участников. Вопрос не только самый популярный, но и почти риторический. Обычно его задают только для того, чтобы сразу же дать простой, предпочтительно тривиальный, ответ, который спрашивающему известен заранее. Практически во всех случаях возможные ответы сводятся к двум более общим категориям — увлечение «ролевыми играми» приписывают либо стремлению уйти от действительности, либо недостатку общения в повседневной жизни. В том случае, если выбор падает на первую категорию, речь обычно идет о трудностях интеграции, об отторжении значительной части молодежи израильским обществом, о необходимости компенсировать резкое понижение социального статуса, о стремлении бежать из семей, превратившихся в непрекращающийся социальный случай, и, наконец, о повседневных страхах, связанных с тяжелым положением в сфере безопасности. В случае же, если выбранной оказывается вторая категория, речь может идти о крайне узком круге общения, существующем в области профессиональной деятельности (например, программистов), о вырванности из привычной среды обитания, свойственной новоприбывшим, о неготовности жить исключительно семейной жизнью или просто о желании провести несколько дней на природе, занимаясь делом, хоть немного более осмысленным, нежели поджаривание мяса на мангале, сопровождаемое хоровым обсуждением правительства и дальних родственников общих знакомых.

Нет необходимости говорить, что именно вокруг этих объяснений строятся все известные мне попытки рассказать о «ролевых играх», предпринятые средствами массовой информации. Однако подобные ответы говорят больше о самой журналистике, нежели о «ролевых играх» как таковых; во всех случаях попытка понять обсуждаемое явление подменялась поиском тех элементов, которые могли бы коррелировать с заранее готовым псевдосоциологическим объяснением этого явления. Для того чтобы такие объяснения перестали казаться убедительными, достаточно вспомнить о том, что «ролевые игры» существуют и в России, где о трудностях абсорбции и интеграции можно говорить только метафорически, и о том, что в последнее время на игры приезжает все больше уроженцев Израиля — и совсем не из тех семей и слоев общества, которые традиционно считаются проблемными с социальной точки зрения. Иначе говоря, не отрицая значимости социальных факторов, которые были перечислены выше, мне бы хотелось сказать несколько слов о сущности того «опыта», который становится доступен участникам «ролевых игр» — переходя, как сказали бы мои коллеги, от каузального описания этих игр к их системному пониманию. Понимание же этого опыта, в свою очередь и достаточно неожиданным образом, позволит обозначить, вычленить и прояснить крайне существенный элемент взаимодействия еврейской и европейской цивилизаций — или, говоря конкретнее, неожиданно «игровой» аспект участия евреев в европейской культуре.

###### \*

Многие люди, причастные двум или более культурам, замечали, как менялся их взгляд при раздвоении культурной базы, на которую они опираются в своих оценках, умозаключениях, словах и поступках. Многочисленные поведенческие стереотипы, мыслительные парадигмы и культурные нормы, казавшиеся вполне аксиоматическими и незыблемыми в рамках одной культуры (или цивилизации), переставали восприниматься таковыми с того момента как другая культура или цивилизация становилась объектом для возможной референции. Подобный опыт, например, характерен для репатриантов в Израиле, совершивших прыжок в израильскую культуру из русской, английской или латиноамериканской культур. Более того, в русскоязычной литературе Израиля он получил достаточно яркое и рельефное выражение. Внутри же израильской культуры похожий опыт возможен при переходе из религиозной в светскую часть общества, или наоборот. Разумеется, подобный переход может привести к некритическому принятию новых аксиом и полному отказу от старых (например, к восторженному принятию всех догм и поведенческих стереотипов израильского светского общества), но возможен и иной исход. Человек получает возможность подняться над обеими культурами и посмотреть на них с высоты птичьего полета. Опасностью такого «полета» является возможность разувериться в каких бы то ни было ценностях и принять релятивизм в качестве альтернативного символа веры; но, если человеку все же удается удержаться от искушения релятивизмом, он оказывается в поле свободы, где выбор не только возможен, но и наполнен смыслом.

К «ролевым играм» (и европейским евреям) все это имеет наипрямейшее отношение. Разумеется, вступая в мир игры, человек ускользает из мира своего обыденного существования с его привычками, иллюзиями, страхами и надеждами; но это не главное. Гораздо важнее то, что он вступает в иной мир — мир с иными жителями, иными законами, иными нормами, иной логикой развития событий. И все же он не может полностью слиться с этим миром и действовать в нем так, словно этот мир единственный ему известный, — память о «настоящем» мире жива не только в его сознании, но и в подсознании. В то же время, вступая в мир игры, человек получает новую точку отсчета, делающую возможной критическую дистанцию по отношению к «реальному миру». Он вступает в пространство, где психологические, социальные и сюжетные законы мира, в котором мы живем, перестают действовать или действуют иначе. «Реальный» мир перестает быть единственно возможным, а это, в свою очередь, размывает грань между «реальным» и «воображаемым» и позволяет занять по отношению к реальному (на этот раз без кавычек) позицию более критическую и более жесткую — позицию свободы. Иначе говоря, по отношению к миру повседневного существования мир игры становится пространством, которое может сделать человека свободнее.

С возможностью вступить в другой мир и, как следствие, дистанцироваться по отношению к привычному экзистенциальному миру с его нормами, стереотипами и клише связана еще одна, не менее значимая, возможность — возможность пережить мир как созданный человеком, как узаконенную иллюзию. Об этом следует сказать чуть подробнее. Одним из наиболее значимых достижений культурологии последних четырех десятилетий является коренное изменение представления о том, где проходит граница между природой и культурой. Очень многое из того, что на протяжении тысячелетий казалось неотъемлемой частью человеческой природы, является, согласно современной теории культуры, продуктом человеческой деятельности по созданию смыслов и символов. Не только социальные и культурные нормы, которые казались естественными и незыблемыми на протяжении столетий, но и очень многое из того, что мы вкладываем в самые базисные понятия — «существование», «человеческая природа», «пол» или «общество», — является результатом выбора, сделанного в свое время той или иной культурой. Только самые базисные отличия могут быть приписаны природе как таковой, а в остальном человеческое существование протекает внутри своего рода «санкционированной иллюзии» — хоть и созданной культурой, но выдающей себя за вечную и незыблемую «природу» человека и мироздания. На самом же деле, как показали многочисленные теоретики культуры, хранителем этих смыслов существования выступает не природа человека и не физическая Вселенная, но в первую очередь язык, застывающий и узнающий себя в литературе. «Ролевые игры» моделируют механизм порождения и сохранения мира человеческого существования — но делают это «в открытую» и как бы проходя весь путь в обратном направлении. Они берут за основу тот или иной литературный текст и развертывают его в мир существования, не скрывая иллюзорности этого мира и кратких временных рамок, ему отведенных. Иначе говоря, они создают мир, выводящий на передний план то, что, согласно современной культурной теории, является скрытой сущностью всякого мира человеческого существования.

Еще одной возможностью, появляющейся в «ролевых играх», является возможность прожить «другую жизнь». Это утверждение, как и предыдущее, требует некоторых объяснений. Если социальный и культурный мир является в первую очередь коллективной данностью, то человеческий характер и личный опыт формируются в значительной степени благодаря последовательности решений, принимаемых отдельным человеком. А мир смыслов человеческого существования, в свою очередь, создается как результат взаимодействия коллективного и индивидуального. Что же касается «ролевых игр», то они позволяют не только вступить в другой мир, но и вступить туда персонажем, принципиально отличающимся от того человека, которым мы являемся в повседневной жизни. Этот персонаж может оказаться значительно умнее или глупее нас, способным на несвойственные нам коварство или благородство, щедрым или скаредным, милосердным или жестоким; игрок может стать и великим магом, и бессловесным животным. Иначе говоря, в «ролевой игре» могут модифицироваться обе компоненты мира смыслов человеческого существования — и коллективная, и индивидуальная. Разумеется, подобная модификация, недолгая и осознанно иллюзорная, не может стать полнокровной альтернативой социальному миру и индивидуальному характеру. И все же, учитывая возможность глубокого погружения в иллюзорный мир игры, игра может стать той каплей воды, в которой отдельный человек окажется способным увидеть океан возможного, не сбывшегося, не воплощенного. В игре сложившаяся индивидуальная личность обнаруживает себя стоящей над бездонной пропастью «иного».

Еще одним фактором, привлекающим на игру ее участников, является театр, или, на жаргоне «ролевых игр», «театралка». В течение всей игры в определенных частях игровой зоны происходят достаточно долгие, а часто и практически непрекращающиеся театральные представления; их участники и темы меняются при сохранении общего «духа» того или иного места, который и определяет направление и общую стилистику действия. Впрочем, распределение этих импровизированных театральных действий неравномерно — театр, как правило, концентрируется вокруг королевских дворцов, храмов, башен магов, рыцарских залов и мест приема послов. Интересными с театральной точки зрения могут оказаться также магические советы, рыцарские турниры, поединки, принесение клятв верности и, разумеется, большие штурмы крепостей. При удачном развитии событий и разумном подборе участников и маги, и воины не только стремятся к достижению сиюминутных тактических целей, но и пытаются рельефно продемонстрировать логику мыслей и характера своего героя, особенности поведения и мироощущения своего народа, сословия или племени. Впрочем, как уже говорилось, речь идет об особенном театре: театре без сценария и заранее известного исхода. Здесь каждое слово и каждый поступок героя создает «сценарий» и влияет на исход «пьесы»; в этом театре каждый актер оказывается частью коллективного автора; это своего рода хэппенинг — коллективный акт творения, письмо действием.

Наконец, следует сказать, что среди возможностей, которые открываются перед участниками «ролевых игр», есть и выбираемые не всеми участниками. Многие капитаны и ключевые персонажи приезжают на игры еще и для того, чтобы потренировать свои способности к стратегическому планированию и поиску удачных тактических ходов. Для них «ролевая игра» — это в значительной степени интеллектуальное упражнение, аналог шахмат или стратегической компьютерной игры, но на большом, «настоящем», поле, где ситуация крайне изменчива и во многом неизвестна и где на исход влияют не только решения капитана, но и случайности, и ошибки игроков с обеих сторон. Игроки иного типа, предпочитающие быть в разведке, ищут риска, напряженных ситуаций, тайных передвижений по вражеской территории, фальшивых личин; играя на честолюбии, корысти, доверчивости и лицемерии противника, они заставляют его поступать вопреки собственным интересам, делать ошибки, выдавать секретную информацию, отдавать магические предметы. Еще один тип игроков оказывается здесь ради боя, быстрых передвижений, маневров, нападений и штурмов; в промежутках между играми они по многу часов тренируются в технике владения мечами и копьями. Разумеется, подобные бои могут с легкостью превратиться в незамысловатое махание палками, но уже на среднем уровне владения оружием эти бои начинают выглядеть зрелищно и достойно.

Подведем итоги. «Ролевые игры» являются не данностью, но скорее спектром возможностей, а степень успешности игры в целом (и степень ее интересности для отдельного игрока) зависит от того, какая часть из этих возможностей будет реализована. Разумеется, есть люди, которые приезжают на игры, чтобы убежать из опостылевшего мира повседневной жизни, чтобы провести пару дней на природе или выпить в хорошей компании. Но присутствие таких людей не имеет никакого отношения к тому достаточно разнообразному опыту, который становится возможным на игре. Этот опыт складывается из переживания открытия нового мира, из чувства поиска и опасности, из театра, разведки, боя, стратегических способностей и человеческого чутья. Но еще более важным является возможность отбросить, казалось бы, нерушимые конвенции существующего мира, побывать в ином существовании, выбрать себя, свой характер и свою судьбу иначе, чем мы выбираем в «реальном» мире, и, наконец, прожить все это как осознанную иллюзию. Может ли подобный опыт, если он, разумеется, реализован, помочь увидеть в ином свете мир нашего повседневного существования — вопрос, не имеющий однозначного самоочевидного ответа. Если ответ есть, он, безусловно, должен носить позитивную окраску.

###### \*

Вот почти и все. Осталось сказать главное: то, ради чего такое длинное отступление на экзотическую тему оказалось в книге. Мне кажется, что «ролевые игры» и опыт, который они делают возможным, позволяют многое понять в том, что происходило с евреями в европейских культурах, и особенно в России. Еще в тридцатые годы, на заре современной культурологии, Йохан Хейзинга написал удивительную нестареющую книгу «Homo Ludens», с подзаголовком «Опыт определения игрового элемента культуры». Рассматривая различные пласты и аспекты культуры, он находил игровой элемент и игровые правила поведения практически во всем: в военном деле, правосудии, товарном обмене, искусстве, поэзии, философии. Впоследствии его книга станет источником вдохновения для бесчисленных постструктуралистов и романистов постмодернистского толка; так, в своей знаменитой статье «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» тогда еще молодой Жак Деррида начнет переосмысление функционирования культуры именно в терминах игры как общей модели культуры. И все же значение книги Хейзинги не исчерпывается ее влиянием на постструктурализм и постмодернизм. Как он показал, культура и игра неразделимы — что, впрочем, не отменяет возможной смертоносной серьезности игры. Более того, мне кажется, что игровой элемент — очень редко осознанный и часто глубоко трагический — присутствовал в опыте европейских евреев значительно больше, чем в культуре вообще. Когда я писал про юного Вальтера Беньямина, читал его статьи и заметки, меня часто поражала удивительная смесь неукорененности в конкретной национальной традиции и страстного желания быть ее глашатаем, своего рода игра в архетипического немца, которым он не являлся и никогда бы не мог стать. Впрочем, чуть позже Беньямин станет старше и станет другим.

В русской же литературе вечным примером такого, так и не повзрослевшего еврея-подростка навсегда останется Борис Пастернак. Россия, нарисованная в «Докторе Живаго», — фантастичная, лубочная, нарочитая; ее описания полны фальши и того, что на идише презрительно называют «шмальц». Вся книга насквозь пронизана стремлением вызвать дешевое умиление, читательскую самопроекцию на текст и иллюзорное чувство сопричастности; ее герои отталкивают своей надуманностью, фальшивой сентиментальностью и, как говорится, духоподъемностью. Да и вообще, по всей своей структуре «Доктор Живаго» не так уж и далеко ушел от бульварно-патриотического романа. «Православности», описанной Пастернаком, нет и никогда не было, а ее описание своей придуманностью и фальшью неизбежно отталкивает очень многих из тех, кто действительно вырос в ненаигранной, глубинной православной традиции. Стремление же Пастернака занять нейтрально-высокоморальную позицию между красными и белыми, между убийцами и гибнущей страной, между палачом и жертвой неизбежно вызывает брезгливость — безотносительно к тому, какими политическими реалиями это стремление было продиктовано. И тем более любопытно, что его книга часто вызывает симпатию российских национал-«патриотов». Впрочем, за объяснением не нужно далеко идти. Игра Пастернака в русскость, его стремление быть более русским, чем сами русские, — в сочетании с изрядной долей таланта привели к созданию того воображаемого образа, который может с легкостью превратиться в коррелят коллективного желания — в коррелят того образа России, какой бы ее хотелось видеть определенному типу «патриотов»-неофитов. Разумеется, пастернаковские заигрывания с лакановским коллективным воображаемым образом самих себя имеют очень мало общего с подлинной Россией в ее непридуманной трагичности, захватывающих дух страсти и безумии и исторической конкретности. Но это именно то стремление, та двойственность, которые очень заметны в играющих роль — роль, являющуюся именно ролью, не совпадающую с глубинным ощущением своего «я». Не имея возможности стать гномом, играющий его роль старается вести себя как гном архетипический: быть большим гномом, чем гномы, большим православным, чем рожденные в православной традиции, большим немцем, чем немцы. Недаром в межвоенном Берлине был популярен анекдот, гласивший, что по-немецки без акцента говорят только евреи. И это основывалось на некоторой доле правды, поскольку большинство немцев, и в языковом отношении тоже, было связано с конкретными землями, с землей и ее диалектами. То же самое, кстати, касается и советской России.

Еще одним характерным элементом еврейского опыта, наводящим на мысли о «ролевых играх», является очень часто ощутимая критическая дистанция. В своих крайних формах она проявляется как переживание окружающего мира и окружающей социальной реальности как некоей игровой иллюзии — часто увлекательной, но при этом глубоко неаутентичной. Подобная критичность и чувство иллюзорности могут иметь и положительную, и отрицательную стороны. Думая о положительной стороне, легко вспомнить гуссерлевское «эпохе» — императив воздержания от предзаданных, предрассудочных, идеологизированных суждений, стремление увидеть объект в его чистой данности сознанию. Именно подобным намеренным уходом от норм «здравого смысла» в значительной степени и объясняются действительно великие достижения европейских евреев в теоретической физике и культурологии XX века — ставшие возможными благодаря критической дистанции по отношению к принятым представлениям и даже кажущимся аксиомам. С той же дистанцией связан культ свободы как понятия и экзистенциальной ценности, о котором шла речь в других главах этой книги. Сочетание подобного культа с критичностью по отношению к социальному окружению, на которую европейские евреи часто оказывались обречены самим фактом своего рождения, в существенной степени объясняет массовое присутствие евреев среди диссидентов — не только советских, но и, например, аргентинских — времен Перона. Но то же самое сочетание может объяснить и абсолютно непропорциональное присутствие евреев среди американских движений протеста, начиная с битников и хиппи. Что же касается повседневного контекста, то огромное количество еврейских «сатириков» и «юмористов» (в очень разной степени одаренных, от Вуди Аллена и Жванецкого до всевозможных авторов совершенно бессмысленных текстов для капустников и КВН) встраивается в то же понимание и оказывается его иллюстрацией. Дело здесь не только в традиционном еврейском смехе и самоиронии, помогавших, как гласят здравый смысл и принятая точка зрения, выжить в нечеловеческих условиях, но и та же самая игровая критическая дистанция по отношению к окружающему как абсурдному и в конечном счете немножко нереальному.

У переживания мира как иллюзии есть и отрицательная сторона. Именно ею, наряду с прочим, объясняется характерная безответственность и утопичность еврейских политических действий и теорий — как если бы их моральные и человеческие последствия тоже ограничивались неким игровым пространством, без настоящей боли, страха, нищеты и смерти. Речь может идти и о революционерах, и о демагогах-«реформаторах» позднеперестроечного и ельциновского времени, в пылу эйфории апеллировавших к западным теориям и западному опыту, о которых они имели крайне смутное и искаженное представление. Не менее показательным и проблематичным примером является и определенный тип еврейских компаний, знакомых нам всем по юности, чьи посетители поддерживали свою собственную самооценку за счет равнодушного издевательства над абсурдом окружающего, декларированного пренебрежения к моральным нормам и злоупотреблений псевдоинтеллектуальным кодом, ставшим формой взаимного «подмигивания». Любопытно, что и переехав в Израиль (а также Америку или Германию), представители подобных компаний продолжили презирать окружающее «быдло», страну, в которой живут, и перекидываться латинизмами, смысл которых они не вполне понимают.

Думая о том же, я вспоминаю часть еврейских подростков в одной из математических школ, где я учился, — подростков, чьи родители готовили их к успешной советской карьере. Хорошо понимая абсурдность (а во многих случаях понимая и глубинное неистребимое зло) окружающей политической системы, они часто были первыми на всевозможных политических мероприятиях и политинформациях. Оставляя в стороне моральную оценку подобного сочетания необоримого влечения к успеху с «фигой в кармане» — так же как и мою личную глубокую неприязнь к этому типу людей, являлись ли они комсомольскими активистами или «профессиональными евреями», — мне бы хотелось отметить чисто игровое стремление к первенству в выражении идеологии, которая воспринималась ими как иллюзорная и глубоко нереференциальная. Тот же самый игровой и неосознанно карнавальный элемент был очень часто заметен (да и заметен до сих пор) в сочинениях многих евреев-журналистов: служили ли они советской власти, олигархам, постсоветскому «либерализму», национал-большевикам или даже фашиствующим «патриотам». Впрочем, в последнем случае следует все же сделать обязательную поправку на профессию — подобная игровая продажность слишком часто является неотъемлемой частью современной журналистики, безотносительно к национальной принадлежности тех или иных авторов. И пожалуй, совсем уж крайним примером являются придворные евреи советского времени, жившие в роскоши, изобилии и, как большинство представителей советских элит, полупраздности на фоне разоренной, нищей и порабощенной страны — и при этом искренне над ней смеявшиеся и искренне ее презиравшие. Разумеется, во избежание риторических перехлестов не следует преувеличивать степень уникальности поведения, ценностной системы и псевдоигрового мироощущения евреев, принадлежавших к правящим советским элитам. И на уровне отношения к идеологии, и на уровне ценностей повседневной жизни эти элиты были пронизаны глубоким и, так сказать, бескомпромиссным цинизмом. Но достаточно часто именно в случае евреев некий характерный, легко узнаваемый игровой элемент особенно бросался в глаза. В то же время следует снова подчеркнуть почти самоочевидное: и в игры советского карьеристского театра, и в продажные игры журналистики играли не только евреи, не все евреи и, надеюсь, даже не большинство. И уж тем более циничные образы существования тоталитарных элит не являлись продуктами еврейского игрового сознания, но лишь преломлялись в нем, трансформируясь в иные, узнаваемые формы.

Снова, во избежание перехлестов и непониманий, следует остановиться. Конечно же, люди, перечисленные в последних абзацах, различны; часть их вызывает восхищение, часть — неприязнь и даже отвращение. Гении науки, превратившие экзистенциальное отчуждение в основу научного поиска, имеют достаточно мало общего с коррупцией, продажностью, цинизмом и мелочными склоками советских карьеристов или еврейских активистов. И все же при ближайшем рассмотрении в их поведении и образе мыслей часто высвечивается похожая, «игровая» основа. И именно поэтому, как уже было сказано, мне кажется, что «ролевые игры» и тот опыт, который они делают возможным, позволяют многое понять в том, что происходило с евреями в европейских культурах — и особенно в России.

## Либерализм как проблема

В современной политической риторике и массовом сознании слова «либерализм» и «демократия» уже давно стали синонимами. Что же касается профессиональных историков, культурологов и политологов, то они, хотя и хорошо осознают тот факт, что эти термины имеют разное значение, обычно не склонны подчеркивать различие между ними. Тем не менее речь идет о принципиально разных понятиях. Греческое слово «демократия» произошло от «демос» («народ») и «кратос» («власть») и означает «народовластие»; что же касается термина «либерализм», то его можно было бы перевести как «свободность». Его генеалогию обычно возводят к латинским «liber» и «libertas» (оба слова означают свободу, хотя и в несколько разных смыслах), а также «liberalis» (не только «относящийся к свободе», «достойный свободного человека», но и «благородный» и «щедрый»). Идеология демократии строится вокруг стремления к коллективной «власти народа», в то время как либерализм ставит своей высшей целью защиту индивидуальной свободы — в том числе и от власти большинства. Родиной современной европейской демократии является Франция, родиной либерализма — Англия. Более того, долгое время эти понятия воспринимались как несовместимые, и английские «виги» (будущие либералы) были вполне солидарны с «тори» (будущими консерваторами) во всем, что касалось опасности, которую представляли идеи французской революции с ее культом «народовластия», для индивидуальной свободы человека.

Сближение между понятиями либерализма и демократии стало возможно только после того, как само понятие «народ» претерпело глубокие изменения. Для французских философов эпохи Просвещения и идеологов времен Революции «народ» являлся мифической целостностью, наделенной единой волей и своим собственным сознанием, — целостностью, не сводимой к составляющим ее индивидуумам. Именно это представление о «народе» сделало возможным понятие «врагов народа», чья судьба во Франции и России была вполне схожей; эта же идея, хотя и в несколько измененной форме, позволяла нацистам утверждать, что они являются подлинными «демократами», поскольку реализуют истинную волю нации, а не желания различных финансовых групп, контролирующих политические партии и машину предвыборной пропаганды. Последующая демифологизация представления о «народе» привела к тому, что «власть народа» была интерпретирована как ограниченное равенство всех составляющих его индивидуумов (обычно «равенство избирательных прав» или «равенство перед законом»), основанное на изначальном равенстве человека человеку; и в такой форме идея демократии, как казалось, стала вполне совместимой с идеей либерализма. Впоследствии на Западе было выработано понятие «либеральной демократии», стремящейся как к обеспечению «равенства возможностей» всех членов общества, так и к защите индивидуальной свободы. Во второй половине двадцатого века вера в то, что все люди рождаются «равными и свободными», постепенно становится догмой, на страже которой сомкнутым строем стоят десятки тысяч политиков и интеллектуалов с цитатами и обвинениями наперевес. В фильме «Все знают, что я люблю тебя» Вуди Аллен со свойственной ему простотой объясняет несогласие одного из героев с идеями «либеральной демократии» частичной закупоркой сосудов мозга; в конце фильма медицинское вмешательство приводит и к исправлению политических взглядов.

###### \*

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что принципы «свободы» и «равенства», на которых построена идеология «либеральной демократии», достаточно плохо совместимы; более того, каждый из этих принципов в отдельности представляет собой серьезную философскую проблему. Мне бы хотелось начать с понятия свободы — одной из центральных проблем человеческой жизни. Свобода принадлежит к числу тех базисных философских понятий, чей смысл хотя и ясен интуитивно, крайне плохо поддается формальному определению. Так, например, если определить человеческую свободу как возможность поступать в соответствии со своими желаниями или жить по своей воле, сразу же возникает вопрос, является ли свободным человек, чьи желания навязаны ему извне: организацией, идеологией, Большим Братом или «общественным мнением» — всем тем, что культурологи обычно называют «Другим». По всей видимости, это не так; более того, вполне правдоподобным кажется утверждение, что добровольный раб желаний Другого является худшим из всех рабов — рабом, не сознающим своего рабства. Точно так же обстоит дело и с проблемой власти подсознания. Раб своих импульсов и инстинктов, не способный на принятие решения, противоречащего им, едва ли может быть назван свободным человеком. Наконец, следует ли считать свободным человека, который свободно и по своей воле уничтожает все возможности свободы для окружающих? Иначе говоря, проблема свободы человеческого поступка упирается в еще более сложную, хотя во многом и соприродную, проблему свободы желаний индивидуума и их отношения к индивидуальному бессознательному и общим социально-экономическим процессам в обществе. Но к этим проблемам философия и психология пока только ищут подходы; да и мало кто из нас осмелится утверждать, что в своих желаниях он свободен от окружающего его мира и от той культуры, в которой он вырос.

Впрочем, даже если пренебречь формальным определением свободы и опереться на ее интуитивное понимание, отношение свободы как абстрактной идеи к реальности человеческого существования неочевидно. С одной стороны, интуитивное ощущение свободы как постоянной данности является неотъемлемой частью сознания. Я отрываю правую руку от компьютера и поднимаю ее над головой, но вместо нее я мог бы поднять левую, а мог бы продолжить писать статью. В любом случае то, какую руку я подниму (если подниму вообще), — это, как мне кажется, мое и именно мое решение. То же самое верно и на других уровнях, хотя, принимая то или иное решение, человек часто знает, что цена, которую он может за него заплатить, крайне велика; именно в этом смысле экзистенциалисты говорили о том, что человек «обречен на свободу». Более того, на сходных идеях строятся и все правовые механизмы; осуждая человека за преднамеренное убийство или штрафуя его же за неправильную парковку, мы предполагаем, что он был волен поступить и иначе. Сумасшедший, находящийся во власти своего безумия и лишенный таким образом свободы, автоматически оказывается неподсуден; его принудительная изоляция интерпретируется как форма лечения и самозащиты со стороны общества, но не как форма наказания.

В то же время человек существует в физическом мире, характеризующемся жесткими причинно-следственными связями на всех уровнях, кроме уровня элементарных частиц; именно на существовании этих связей и построены все науки о природе — от физики до биологии мозга. И потому предположение о том, что человек является единственным исключением из универсальных законов природы, достаточно проблематично и не очень правдоподобно. Более вероятным кажется утверждение, что причинная обусловленность человеческих мыслей и действий просто сложнее существующей в природе и поэтому пока не поддается исследованию. Почти все социологические и гуманитарные школы, появившиеся во второй половине девятнадцатого и в двадцатом веке, выступали против традиционной гуманистической веры в свободу воли. Так, например, марксизм настаивал на том, что человеческие слова и поступки предопределены общими экономическими процессами, сторонники психоанализа стремились показать предопределенность сознания общей структурой бессознательного, структуралисты — структурами языка и культуры, последователи Фуко и неоисторицисты — циркуляцией идеологий и «дискурсов» власти.

За конкретными примерами не нужно далеко ходить. «Мыльные оперы» строятся по сходным принципам и схемам и вызывают похожие реакции у сотен миллионов людей в разных странах — безотносительно к потенциальному наличию у каждого из них возможности свободного выбора своего индивидуального мира. Аналогичным образом современные избирательные технологии строятся отнюдь не на обращении к разуму и свободной воле потенциальных избирателей, свято и истово верящих в свою свободу. «Если бы падающий камень был наделен сознанием, — писал Спиноза, — он бы думал, что падает свободно».

Иначе говоря, с точки зрения проблематики свободы человеческое существование оказывается в поле философской неопределенности; оно расположено в зазоре между двумя принципиально разными данностями, ни одна из которых не гарантирует возможности экстраполяции своих законов на пространство существования. Человеческое существование ограничено, с одной стороны, субъективным, хотя и интуитивно несомненным, чувством возможности свободного выбора, а с другой — жесткой детерминированностью природы и высокой степенью подвластности индивидуального человека общим социально-психологическим механизмам, находящимся вне поля зрения отдельного индивидуума. Именно поэтому на уровне единичного поступка крайне сложно сказать, какие из составляющих его компонент являются результатом свободного выбора, а какие предопределены. К этому добавляется не только невозможность дать строгое определение самой свободы, о которой уже шла речь выше, но и понимание того, что свободу невозможно передать из рук в руки; на уровне государства она может быть реализована только как возможность, но не как данность. Проще говоря, человека невозможно сделать свободным, можно только создать условия, при которых ему будет легче принимать свободные решения. Достаточно очевидно, что тюремные стены, наручники на руках или дуло пистолета у виска не способствуют индивидуальной свободе и уменьшают вероятность принятия свободного решения — даже если речь идет о так называемой «внутренней свободе». Человек, способный сохранить свободу и в такой ситуации, значительно превосходит «среднего человека»; но именно об этом неинтересном, бесцветном, а часто и отталкивающем «среднем человеке» должны в первую очередь помнить науки об обществе — социальная философия, социология и политология — даже в тех случаях, когда они обращаются к своим абстрактным базисным понятиям и предпосылкам.

Отношения между человеком и свободой еще больше осложняются тем фактом, что большинство людей боятся неясности и неопределенности, заложенных в идее свободы, и всеми средствами стремятся от них избавиться. Это то самое «бегство от свободы», о котором столь часто писали в двадцатом веке и которое в одинаковой степени проявляется и в тоталитарных, и в демократических обществах — хотя и в разных формах. Иначе говоря, для реализации индивидуальной свободы нужен не только стратегический выбор на уровне общества как социальной структуры, но и многочисленные частные социальные решения, которые бы позволили индивидууму ослабить власть желаний Другого и собственных инстинктов, избежать страха перед неопределенностью и множественностью возможных путей. Подобный путь, путь свободы, требует решительности и осторожности, высокой степени саморефлексии и самокритичности — как на уровне отдельного человека, так и на уровне общества. А из этого, в свою очередь, следует, что попытка определить либерализм как форму общественного устройства, основанную на защите свободы, философски ошибочна; свобода не является данностью, которую можно огородить и в чьем наличии можно при необходимости удостовериться. Как уже было сказано, свобода является не данностью, но возможностью, дорогой, «проектом», плохо поддающимися формальному определению и отсылающими, на уровне своей реализации в человеческом существовании, к полю как теоретической, так и экзистенциальной неопределенности. Максимально облегчить реализацию такого проекта, несмотря на заложенный в нем потенциал нереализуемости и неопределенности, и является главной целью европейского либерализма.

В отличие от понятия «свобода», вокруг которого строится теория либерализма, понятие «равенство», лежащее в основе демократии, не является философской проблемой. Однако вера в то, что «все люди рождаются равными», не менее проблематична, чем утверждение о том, что «все люди рождаются свободными», — хотя и по иным причинам. Все люди рождаются разными — белыми и черными, высокими и низкими, брюнетами и блондинами, уродливыми и красивыми, сильными и слабыми. Некоторые из фактических различий между людьми, как, например, различия в физической силе, обычно дают определенные преимущества в любой культуре — хотя та или иная культура может либо сделать эти преимущества объектом поклонения и культа, либо, наоборот, попытаться свести их на нет. Другие различия не подразумевают «объективного» преимущества одного человека над другим, однако в большинстве обществ та или иная раса (или нация) оказывается господствующей; человеческая культура вообще склонна превращать физические различия в социальные и ценностные. К этому добавляется тот факт, что разные дети обладают разными способностями, разным интеллектом, разной степенью обучаемости и разными особенностями характера, предопределенными как наследственностью, так и той средой, в которой тот или иной ребенок рос еще до того, как начал принимать первые сознательные и условно свободные решения. Даже в условиях теоретически равных возможностей фактические возможности, открытые перед разными детьми, далеко не эквивалентны.

Наконец, крайне важным является тот факт, что разные дети рождаются и растут в разной социальной среде: голод и сытость, постоянный страх и вседозволенность, агрессия и терпимость, стресс и покой, нужда и изобилие, забота и равнодушие, невежество и прекрасное образование, ксенофобия и открытость миру со стороны окружения оставляют глубокий и неизгладимый след в душе ребенка и в огромной степени формируют его личность. Ни один ребенок не может выбрать тот мир, в котором он будет расти; его обреченность тому или иному экзистенциальному миру, наряду с исходными физическими, интеллектуальными и социальными различиями, делает все разговоры об изначальном равенстве всех людей абсолютно беспочвенными. Подлинное равенство, не сводимое к равным возможностям проголосовать за одного из двух (или нескольких) часто неотличимых кандидатов, возможно не благодаря сохранению первоначального равенства, но благодаря стиранию исходных различий между людьми. Иначе говоря, как и «свобода», «равенство» является не изначальной данностью, требующей защиты, но моральной перспективой, «проектом», ставящим своей целью нивелирование изначальных данностей, — проектом, который в рамках исторического времени, по всей видимости, может быть реализован лишь частично. То же самое можно сказать и о «демократии» — в том случае, разумеется, если демократия интерпретируется в ее современном смысле «общества равных возможностей», а не в первоначальном смысле осуществления мифической «народной воли». Будучи понятой таким образом, демократия оказывается в первую очередь не государственным строем, но внешними социальными рамками, делающими возможной частичную реализацию неэкзистенциального морального проекта — проекта «равенства».

###### \*

Впрочем, эмпирическая реализация идей, лежащих в основе демократии, не менее проблематична, нежели понятие «изначальное равенство», которое обычно служит ее оправданию, или понятие «свобода», лежащее в основе либерализма, — хотя и по иным причинам. Если понятие свободы представляет философскую проблему, а вера в изначальное равенство человека человеку не подтверждается фактическим состоянием дел, то любые размышления о «народовластии» упираются в проблему терминологическую. В отличие от «свободы», данной человеку в экзистенциальной интуиции, понятие «народ» требует определения. Как уже говорилось, народ может быть как надличностным единством, так и суммой разноликих индивидуумов. По очевидным причинам только в случае, если «народовластие» интерпретируется во втором смысле, становится возможным попытаться объединить принципы демократии с принципами индивидуальной свободы, лежащими в основе либерализма. В этом случае «демократия» интерпретируется как равенство некоторых индивидуумов, составляющих общество. Как легко заметить, здесь присутствуют два неизвестных, подлежащих дальнейшему определению в каждой конкретной форме «демократии», — выбор «равных» индивидуумов и выбор формы «равенства».

Что касается первого из них, то нет необходимости говорить, что и в Греции времен расцвета демократии, и в Соединенных Штатах времен «отцов основателей» демократия сосуществовала с рабством; рабы, лишенные всех гражданских прав, автоматически исключались из понятия народа, а факт рождения человеком (а не, скажем, зайцем) ни в коей мере не гарантировал участия в «народовластии». Более того, до сравнительно недавнего времени в западных странах женщины и неимущие были лишены права голосовать; женщины помимо этого были лишены и большинства имущественных прав (а значит, были исключены и из равенства «всех людей» перед законом). Да и в настоящий момент далеко не все индивидуумы, фактически составляющие народ, живущий на той или иной территории, имеют право участвовать в выборах; если имущественный ценз отменен во всех демократических странах, то возрастной ценз существует повсеместно; права участвовать в выборах также лишены неграждане страны (безотносительно к количеству лет, которые они в ней прожили), душевнобольные, а во многих странах и преступники. Иначе говоря, ни в одной из существующих (или существовавших) демократий понятие «индивидуум, входящий в народ» не совпадает с понятием «человек», которое можно было бы определить чисто биологически. Во всех этих политических системах человек как субъект демократии создается путем выбора и целевой дискриминации.

Сказанное выше делает очевидной еще одну проблему — проблему выбора того «типа равенства», которое получают индивидуумы, вошедшие в категорию «народ». Так, например, речь может идти о равенстве в очень узком смысле, исключительно на уровне избирательных прав, — равенстве, которое фактически сохраняет власть в руках небольшого меньшинства и поэтому едва ли может называться «народовластием». Применение понятия «равенство» может быть и расширено. Большинство идеологов демократии говорило либо о «равенстве перед законом», либо о так называемом «равенстве возможностей», которое во многом отличается от гораздо более узкого и формального «равенства перед законом». Но то же самое понятие может быть интерпретировано и в более широком смысле. Речь может идти о равенстве в оплате затраченных усилий или о полном имущественном равенстве. Наконец, вполне убедительным кажется утверждение о том, что «народовластие» требует искоренения всех причин, создающих субъективное чувство угнетения и неравенства. На историческом же уровне за последние три века западный мир был свидетелем не только многочисленных зигзагов и колебаний во всем, что касается интерпретации сущности «народовластия», но и общей тенденции все более расширенного толкования границ необходимого равенства: от равных избирательных прав, предоставленных всему белому состоятельному мужскому взрослому населению в послереволюционной Америке, до современного западного мира с его декларируемым стремлением дать равные (или, по крайней мере, сопоставимые) возможности в различных областях человеческой деятельности максимальному числу людей — независимо от их расовой и национальной принадлежности, пола, возраста и сексуальной ориентации.

Иначе говоря, представление о том, где будет положен фактический предел требованиям равенства, необходимым для «народовластия», не вытекает из самого понятия равенства. Это представление создается, исходя из иных соображений, различных в разные исторические периоды. Можно, разумеется, изначально определить «демократию» как равенство в одной, заранее определенной, сфере — например, в сфере избирательных прав. Но в таком случае сразу же возникают две проблемы: с одной стороны, проблема оправдания равенства как идеала и цели, а с другой — проблема оправдания требований равенства только в одной строго ограниченной сфере. Действительно, если люди рождаются (или должны быть) равными, кажется странным, что их равенство должно проявляться только раз в четыре года; если же они не равны друг другу, напрашивается вопрос, почему они в равной степени должны влиять на судьбы государства. Иначе говоря, с априорной точки зрения (которая, разумеется, далеко не всегда является истинной) человеческое равенство может быть либо фактической данностью, либо социальной фикцией. На самом же деле оно не является ни тем ни другим — скорее это неэкзистенциальная ценность, во многом проблематичная и все же лежащая в основе демократии как проекта — проекта частичной реализации «равенства» как идеи и ценности.

###### \*

На первый взгляд тот факт, что как либерализм, так и демократия являются «проектами», делает возможным их синтез, который можно было бы назвать «либеральной демократией», с той оговоркой, разумеется, что его смысл будет совсем не похож на то, чем «либеральная демократия» обычно предстает в описании ее пламенных адептов. Впрочем, при ближайшем рассмотрении оказывается, что словосочетание «либеральная демократия» подразумевает несомненный и ярко выраженный парадокс — слишком во многом либерализм и демократия противоположны как по значению, так и по своим философским основам. Наиболее очевидным является тот факт, что стремление к равенству предполагает ограничение свободы. Так, например, для обеспечения хотя бы относительного равенства человеческое общество должно ограничить свободу богатых и сильных, их возможность бесконтрольно владеть миром и навязывать окружающим свою волю. То же самое касается и свободы реализации агрессивных и разрушительных инстинктов. Однако ограничение свободы во имя равенства не всегда выглядит привлекательно, у него есть и обратная сторона. Для обеспечения равенства ленивых и бездарных государство должно резко ограничить свободу самореализации их более трудолюбивых и талантливых соотечественников и лишить последних материальных плодов их работы. Это же верно и в том случае, если в фокусе оказывается проблема свободы, а не динамика равенства; реализация свободы индивидуума обычно приводит к увеличению неравенства в обществе. Получив известную свободу, гениальный ученый, который мог бы «как все» торговать медными тазами, создаст великую научную теорию, а крупный муниципальный чиновник утроит свою зарплату. Что же касается обывателя, то завидовать он будет, разумеется, чиновнику муниципалитета, но оскорбительным для него будет интеллектуальное превосходство ученого — особенно в том случае, если оно получит выражение в социальном и материальном плане. Чувство же унижения и неравенства сложится как из зависти к богатому и коррумпированному чиновнику, так и из чувства оскорбленности существованием признанного интеллектуального превосходства.

Впрочем, в рамках либерального дискурса проблема противоречия между требованиями свободы и равенства, достаточно схематично очерченная выше, оказывается частью более общей проблемы границ индивидуальной свободы. Достаточно очевидно, что требования равенства не являются единственной причиной появления таких границ. Неограниченная свобода одного человека обычно оборачивается несвободой других. Инстинкт разрушения, воля к власти и стремление к превосходству являются неотъемлемой частью человеческой природы, и поэтому существование неограниченных возможностей реализации свободы одного индивидуума обычно приводит к резкому ограничению свободы других. Иначе говоря, если рассмотрение проблемы свободы в чисто философском ключе может ограничиться рассмотрением свободы одного человека, либеральный дискурс вынужден выйти за рамки подобного рассмотрения — и попытаться уравновесить свободу многих. И потому в рамках либерального дискурса свобода неизбежно предстает как самоограничение. На первый взгляд такое самоограничение — внутренний императив либерализма, никак не связанный с идеями «демократии» и общей проблематикой равенства. Однако на самом деле это не совсем так.

Все сказанное основывается на скрытом предположении, что у разных людей есть одинаковые права на реализацию своей свободы. Именно в силу существования таких прав у «других» свобода каждого отдельно взятого человека должна быть ограничена; без существования равных прав на свободу необходимость самоограничения свободы перестает быть очевидной.

В то же время из самого понятия свободы никоим образом не следует равенство прав на ее реализацию. Идея «равенства» привносится здесь из дискурса демократии, оказавшегося тесно переплетенным с идеями либерализма, но либерализм, как таковой, вполне совместим и с другим подходом к той же проблеме. С теоретической точки зрения не менее убедительным может оказаться утверждение, что свободный человек (иначе говоря, человек, не готовый отказаться от своей свободы) не равен несвободному, а свободное общество превосходит общество, основанное на открытом или скрытом рабстве. Впрочем, этот спор гораздо менее теоретический, чем может показаться. На практике он превращается, например, в спор об оправданности ковровых бомбардировок Германии или ядерной бомбардировки Хиросимы. Не вызывает сомнений, что капитуляция Японии могла быть достигнута и иными средствами, хотя в таком случае она, по современным оценкам, стоила бы жизни полумиллиону американских солдат. В рамках дискурсов свободы и равенства подобная дилемма получит, по всей видимости, разную интерпретацию. В том случае, если за основу будет взято равное право всех людей на жизнь, в фокусе внимания окажется тот факт, что при бомбардировке Хиросимы погибли гражданские лица, в то время как при штурме Японии погибли бы солдаты, которых демократическое сознание воспринимает в качестве людей, частично отказавшихся от своего права на жизнь. В противоположном же случае решающим фактором окажется тот факт, что американские солдаты были гражданами свободного мира, подвергшегося агрессии, в то время как Германия и Япония несли миру массовые убийства и рабство. Если акценты будут расставлены таким образом, окажется, что жизнь американца и жизнь японца будут иметь разную цену. На более глубинном, «философском», уровне противоречия между свободой и равенством оказываются еще более значительными. Реализация свободы личности обычно приводит к яркому (а часто и гипертрофированному) выражению индивидуального начала, тогда как проект равенства требует максимального нивелирования особенностей личности в силу того, что эти особенности, как и любые другие различия, могут получить социальную интерпретацию и стать конструктивными элементами в общей картине неравенства и социального унижения. То же верно и на более общем уровне: свобода является понятием, отсылающим к личности в ее неповторимости, в то время как понятие равенства основано на сравнении человеческих единиц внутри коллектива, при котором обнаруженные различия неизбежно воспринимаются в негативном ключе. Не менее глубокой является пропасть между свободой и равенством, если эти термины рассматриваются не с точки зрения противопоставления индивидуального и коллективного, но с позиций проблемы определенности и неопределенности, о которой уже шла речь выше. Как уже говорилось, понятие свободы тесно связано с неопределенностью (как на уровне самого понятия, так и на уровне эмпирической реализации), в то время как равенство основывается на определенности сходства. Действительно, тот или иной поступок не может быть назван свободным, если он определен заранее, в то время как, например, материальное равенство требует, чтобы доходы были определенны и тождественны. Точно так же избирательное равенство требует, чтобы у каждого избирателя был один и только один голос — безотносительно к моральным качествам, интеллекту, уровню образования его обладателя. Иначе говоря, при внимательном рассмотрении оказывается, что свобода и равенство являются категориями, противоположными друг другу на самых базисных уровнях. И поэтому нет ничего удивительного в том, что на этапе становления либерализм и демократия воспринимали друг друга в качестве философских, идеологических и политических антиподов.

И все же растущее понимание того, что для современного западного человека как свобода, так и равенство возможностей являются объективными социальными ценностями, ни от одной из которых он не готов отказаться, поставило со всей остротой проблему синтеза. И если на уровне лозунгов и деклараций проблема была с легкостью разрешена путем создания словесного кентавра «либеральной демократии», на эмпирическом уровне подобный синтез оказался связаным с многочисленными проблемами. На всех этапах истории Нового времени западное общество сталкивалось с конфликтом между требованиями свободы и требованиями равенства и с невозможностью эти требования примирить. В свете сказанного выше, подобное столкновение не является неожиданным: синтез между либерализмом и демократией не может быть достигнут путем механического объединения достоинств свободы с достоинствами равенства. Если такой синтез и может быть реализован, то только благодаря нахождению хрупкого равновесия между двумя противоположными принципами. Более того, к подобному равновесию невозможно прийти механистически, отыскав середину между свободой и равенством, подобно середине между черным и белым. Свобода не противоположна равенству (противоположностью свободы является несвобода; равенства — неравенство); как было показано выше, противоречие между этими терминами находится на более глубинном уровне — уровне тех идей, на которые эти термины опираются. Поиск равновесия между ними может быть уподоблен не поиску середины между черным и белым, но скорее поиску воображаемой «середины», точки «равновесия», между зеленым и разноцветным — при всей очевидной проблематичности подобного поиска.

Этот поиск связан с двумя основными проблемами. Во-первых, следует сказать, что при наличии двух противоположных основополагающих принципов абсолютное равновесие между ними может быть достигнуто только в теории, любая же эмпирическая реальность будет связана с определенным перекосом в ту или иную сторону, с неизбежными потерями либо в плане свободы, либо в плане равенства. Иначе говоря, если теоретик и может рассуждать об идеальном синтезе свободы и равенства, любое фактически существующее общество вынуждено выбирать между «либеральной демократией» и тем, что можно было бы назвать «демократическим либерализмом». Лично мне кажется, что открытость, неопределенность, поиск и личная ответственность, подразумеваемые понятием свободы, предпочтительнее конечности и определенности, которые предполагает равенство как проект; но я прекрасно понимаю, что смысловые акценты можно расставить и иначе. В любом случае, важно помнить, что в точках крайней социальной поляризации свобода и равенство неожиданно оказываются неотделимыми, а либерализм и демократия объединяются в единую цепочку. Так, с одной стороны, угнетение и нищета рождают острое чувство обделенности и социальную зависть, которые, в свою очередь, значительно ограничивают фактические возможности свободного выбора. С другой стороны, резкое ограничение свободы во имя равенства неизбежно требует создания привилегированного аппарата подавления, члены которого оказываются неравными другим членам общества. Впрочем, подобные точки взаимозависимости обнаруживаются в основном в тех случаях, когда общество пытается полностью отказаться либо от принципа равенства, либо от принципа свободы; в процессе же поиска равновесия между этими принципами их внутренние отношения оказываются постоянным дестабилизирующим фактором.

Действительно, если поиск середины между белым и черным возможен с помощью чисто механической процедуры измерения «удаленности» от полюсов, подобная процедура неприменима к поиску равновесия между двумя принципиально разнородными, хотя во многом и исключающими друг друга, принципами; подобный поиск неизбежно требует внешней точки, на которую общество могло бы опереться в случае неустранимого конфликта между требованиями свободы и требованиями равенства. Это утверждение требует более подробных объяснений. Каждое отдельно взятое демократическое общество должно решить, является ли приемлемым достаточно широкий спектр возможных действий, реализующих свободу одного индивидуума за счет увеличения его отличия от другого — в материальном, общественном или интеллектуальном плане: создание завода, научное открытие, избиение прохожего, увеличение своей зарплаты за счет зарплаты подчиненных, написание книги, ограбление банка, проституция, рэкет, многолетняя учеба, торговля компьютерными играми и торговля наркотиками. Из этого списка каждое общество выбирает действия, однозначно приветствуемые (хотя и увеличивающие неравенство), действия, категорически неприемлемые, и, наконец, действия, которые общество не готово одобрить, но также и не считает нужным запрещать. На основе поиска компромисса между свободой и равенством такой выбор сделать невозможно; во всех этих случаях требование реализации индивидуальной свободы противоположно требованию сохранения коллективного равенства.

Чтобы провести водораздел между созданием теории относительности и вымогательством денег у прохожих, необходимо принять во внимание «другого», но «другого» уже не в качестве кирпичика в общем здании равенства как проекта, но в качестве единичного и одушевленного объекта действия, заслуживающего уважения и сопереживания. Иначе говоря, любая попытка разрешить неустранимый конфликт между либерализмом и демократией приводит в область моральной проблематики. Подобный исход является крайне неожиданным; ссылка на моральные принципы уже давно является неприемлемым элементом в дискурсе «либеральной демократии» — по трем причинам. Во-первых, принято думать, что этот дискурс внеморален; будучи цельной и автономной социо-политической конструкцией, он не нуждается во внешних подпорках. Во-вторых, моральный дискурс с его жесткими императивами противоположен как принципу свободы с его пространством принципиальной неопределенности, так и дискурсу равенства, противостоящему попыткам делить людей на «святых» и «негодяев». И в-третьих, любой моральный дискурс требует существования основы, на которой может быть выстроено этическое здание, — само по себе требование «не убий» звучит ничуть не более убедительно, чем «убий». Существование же таких неявленных основ бытия (например, религиозных истин) не только делает философски неравноценными различные реализации индивидуальной свободы, но и ставит различных людей в неравное положение — в зависимости от отношения их существования к смысловым основам бытия мироздания. Иначе говоря, попытка разрешить конфликт между дискурсом свободы и дискурсом равенства приводит к появлению на сцене этического дискурса, чьи основы во многом противоположны основам этих дискурсов.

Суммируя все проблемы, обозначенные выше, следует сказать, что современный либерализм (и «либеральная демократия») ни в коей мере не является (и не может являться) устойчивой формой государственного устройства, созданной с целью сохранения свободы и равенства, изначально данных человеку. Наоборот, современный «демократический» либерализм — это поиск и проект, отсылающий к неэкзистенциальным структурным принципам и полю философской неопределенности, основанный на трех конфликтующих и во многом противоречивых началах. Будучи таковым, либерализм не может иметь своих постоянных догм, в которые его адепты могли бы верить и которые они могли бы защищать, он обречен на падения, поражения и трагедии; но на сегодняшний день это едва ли не единственная форма социальной идеологии, цели которой совпадают с тем, что, на мой взгляд, является одним из высших предназначений человека — быть свободным.

###### \*

В заключение мне бы хотелось сказать несколько слов о либерализме и Израиле. Упреждая самого себя, я рискну начать с вывода; на мой взгляд, оба основных политических лагеря Израиля в одинаковой степени далеки от либеральных ценностей и либерального склада мысли. Несмотря на то что многие израильские политические элиты с легкостью усвоили бесконфликтную либеральную риторику, те идеи, идеологические дискурсы и политические практики, на которых строится израильская политика, достаточно далеки от либеральных. Впрочем, удаленность, как известно, понятие не качественное, а количественное; и степень удаленности от либерального мироощущения может быть разной. На первый взгляд к либералам должен быть ближе так называемый «левый лагерь», поскольку его представители упоминают слова «либерализм» и «демократия» значительно чаще, чем их оппоненты. Однако история «левого лагеря» делает такое предположение достаточно проблематичным. Хорошо известно, что израильские социалистические идеи были привезены из Российской империи; более того, почти все создатели социалистического движения Израиля также приехали из России, были тесно связаны с леворадикальными группировками предреволюционной России и во многом разделяли их идеологию с ее экстремизмом, идеологической нетерпимостью и утопизмом. Именно на этих людей, на их детей и внуков в течение долгого времени опирался и ориентировался «левый лагерь». Именно в этом социально-политическом контексте стало возможным массовое развешивание портретов Сталина в киббуцах или известная легенда об угрозе Бен-Гуриона создать концентрационные лагеря для своих оппонентов слева — из того же социалистического лагеря. Либеральными подобные симпатии и подобное мироощущение назвать сложно.

Однако следующий виток истории «левого лагеря» увел его достаточно далеко от изначальных политических симпатий. Однозначная антиизраильская позиция Советского Союза привела ко все большему дистанцированию израильского общества от просоветских симпатий, коммунистических, а затем и радикально-социалистических идеалов; в результате Мапай (а затем Авода) постепенно преобразовался в партию, провозглашавшую в сфере экономики достаточно стандартные лейбористские лозунги. В принципе, подобная трансформация делала возможной сближение израильских левых с либерализмом; однако следует сразу же отметить, что в большинстве западных стран, где левые некоммунистические движения отказались от традиционно социалистической идеологии и риторики несколько раньше, чем в Израиле, ярко выраженного сближения (и уж тем более объединения) между либерально настроенной частью общества и левыми не произошло. В Англии, например, стремление к защите индивидуальной свободы и другие традиционно-либеральные черты характеризуют скорее консерваторов, нежели лейбористов; эта близость современного английского консерватизма к традиционному либерализму становится особенно заметна в экономической сфере: во всем, что касается отношения к так называемому «свободному рынку». Аналогичным образом современный американский неоконсерватизм является продуктом объединения традиционно-консервативных принципов и либеральных идей и ставит одной из своих основных целей противостояние левым и леворадикальным идеям, преобладающим среди американских «интеллектуалов» и в университетском гуманитарном мире.

Впрочем, в Израиле этот процесс шел менее линейно, чем на Западе, и оказался тесно связан с двумя параллельными процессами. Во-первых, в Израиле появились сотни тысяч выходцев из Азии и Северной Африки; они, и особенно их дети, стали постепенно требовать передела собственности и власти. Это сделало борьбу за сохранение существующей системы управления и частично государственной экономики не столько борьбой за социалистические ценности, уже перенесенные в неопределенное светлое будущее, сколько борьбой за сохранение тех форм власти, которые гарантировали господство «светского левоориентированного ашкеназа». Последний к тому времени превратился из рабочего с киркой в преуспевающего мелкого буржуа, занятого в системе управления, государственных компаниях, армии, университетах, бизнесе и судах — и вполне довольного существующим распределением власти. Именно на этот неповоротливый (а с годами и все более коррумпированный) механизм власти начинает опираться левый лагерь в электоральном смысле — и его политика по необходимости становится все более охранительной. Остается открытым вопрос, в какой степени практическая переориентация левого лагеря с социалистического утопизма на мелкобуржуазный деидеологизированный консерватизм была связана с осознанием идеологами левого лагеря своих изменившихся электоральных нужд; однако общая форма процесса не вызывает сомнений. В любом случае и рудиментарные социалистические лозунги, и стремление сохранить косный и коррумпированный государственный аппарат и воспрепятствовать перераспределению власти не имеют к либерализму ни малейшего отношения. Наконец, следует отметить ту огромную — и увеличивающуюся с годами — роль, которою групповые экономические интересы играют в «реальной политике» левоориентированных правительств.

Третьей компонентой, вокруг которой строится израильский левый лагерь, является стремление к компромиссу с арабами; более того, с годами значение этой компоненты постепенно росло, и часть идеологов левого лагеря стала все чаще называть свой лагерь «лагерем мира». В настоящее время можно часто услышать, что именно это стремление к миру и является главным доказательством либеральной ориентации (а в более радикальной версии и «либеральной сущности») левого лагеря. Однако, на мой взгляд, вопрос, в какой степени стремление к территориальному компромиссу связано с либеральной системой ценностей, не может иметь однозначного универсального ответа; этот ответ зависит от конкретных форм, которые принимает это стремление. Так, например, передача значительных территорий диктаторскому режиму не может рассматриваться как либеральный акт, способствующий индивидуальной свободе. Что же касается Израиля, то, несмотря на то что искреннее желание руководителей левого лагеря заключить мир с арабскими странами и вывести войска с территорий едва ли вызывает сомнения, было бы ошибкой рассматривать это стремление в отрыве от других структурных компонент существования левого лагеря. Следует помнить, что, во-первых, идеологический вакуум, оставленный после исчезновения социалистических утопических идеалов, представлял серьезную опасность для этого лагеря; этот вакуум образовался в самом сердце левого Израиля. Во-вторых, в тот момент, когда потомственные «генетические» избиратели левых партий перестали составлять в Израиле большинство, стало ясно, что левый лагерь нуждается в простой и значимой идее для того, чтобы его победа на выборах стала возможной. Однако, как мне кажется, связь стремления к миру с указанными выше, далеко не либеральными, целями в определенной степени это стремление компрометирует.

Еще более проблематичным оно является на уровне реализации. С самого начала было понятно, что режим Арафата будет жестким и диктаторским; более того, как известно, именно на способность Арафата навести порядок на территориях «без Багаца и Бецелема» (то есть без вмешательства Верховного суда и правозащитных организаций) и рассчитывали архитекторы Осло. Иначе говоря, передача арабского населения территорий под власть Арафата может быть названа прагматически вынужденным актом, но ни в коей мере не либеральным. Точно так же обстоит дело и с эмоциональной атмосферой, возникшей за последние годы в значительной части израильского общества в результате Второй интифады, проигранной Ливанской войны и иранской ядерной угрозы. Повседневный страх, чувство беззащитности и национального унижения значительно уменьшают способность человека к свободному выбору, и поэтому либерально настроенный политик не может и не должен примириться с порождающими их причинами. Разумеется, человека, патрулирующего на военном джипе города, населенные чужим и враждебным народом, трудно назвать свободным; но столь же несвободен и человек, боящийся выйти на улицы своего города или боящийся сесть в автобус. Наконец, выраженное утопическое сознание, проявившееся в вере в возможность радикального перехода к Новому Ближнему Востоку, и крайне низкая степень толерантности по отношению к оппонентам «мирного процесса» также не свидетельствуют о том, что этот процесс был хоть как-то связан с идеалами свободы и либеральными ценностями. Этот факт не может изменить и борьба против «религиозного принуждения» в качестве символа веры. Общим знаменателем для этой борьбы и мирного процесса является вера в то, что свобода может быть реализована в качестве «свободы от» (религиозных евреев или необходимости управлять другим народом), а либерализм соответственно является той формой государственного устройства, которую можно построить по готовому европейскому образцу. На самом же деле, как я старался показать чуть выше, либерализм не является заранее заданной формой, но скорее выбором и проектом, неизбежно обрекающим общество на неопределенность и противоречия, требующим толерантности, реалистичности и осторожности. Все это едва ли совместимо со стремлением решить столетний конфликт за несколько лет.

###### \*

Но в таком случае следует задать вопрос, не является ли носителем либеральных ценностей правый лагерь? Возможно, идеология современного правого Израиля включила в себя либерализм в качестве несущей конструкции, так же как современный англосаксонский неоконсерватизм немыслим без своей либеральной основы. На первый взгляд для подобного вывода есть некоторые основания. В 10-е и начале 20-х годов вокруг Жаботинского объединялись в первую очередь те либерально ориентированные сионисты, которые не были готовы принять в качестве неизбежного дополнения к программе создания еврейского государства чудовищную смесь из социалистической идеологии, агрессивного утопизма сознания, политической нетерпимости и страстных симпатий к леворадикальным группировкам (а затем и к большевистской диктатуре), которая столь часто наполняла умы еврейской молодежи в России и Восточной Европе. Среди особенностей работ Жаботинского бросаются в глаза симпатии к русской культуре, российской государственности и отсутствие веры в физическое, идеологическое или моральное превосходство одной нации над другой. Более того, даже в знаменитых статьях о «железной стене против Востока» Жаботинский выступает не против арабов как народа, но против деспотизма, неприятия перемен и тотальной религиозной регламентации быта, которые, согласно Жаботинскому, свойственны Востоку. Его «железная стена» призвана не только защитить еврейский народ от арабского, но и защитить мир свободы от мира рабства. Аналогичным образом вера Жаботинского в эффективность именно силового решения проблемы арабо-еврейского противостояния объяснялась не мистической ненавистью к арабам, но глубоким пониманием цивилизационных различий между европейскими евреями и палестинскими арабами и закономерности и «неизбежной» ненависти туземных жителей Палестины к еврейским колонистам, несущим чуждые ценности, идеологию и мироощущение. Именно в силу осознания сущностных цивилизационных различий между евреями и арабами Жаботинский и стремился бороться с утопическими надеждами на взаимопонимание, примирение и братство между туземцами и колонизаторами — даже в том случае, если их будут объединять общие экономические интересы. Иначе говоря, в основе силовой концепции Жаботинского лежали традиционно-либеральные идеи: представление о свободе как о высшей ценности, признание инаковости другого и неприятие утопических идей.

С годами либералов среди сторонников Жаботинского становилось все меньше. По мере роста арабского террора силовой подход к вопросу еврейско-арабского противостояния постепенно превратился в центральный символ веры ревизионистского движения. В результате это движение стало привлекать все меньше людей, ориентированных на европейские либеральные ценности, и все больше профессиональных борцов-подпольщиков, со свойственными им нетерпимостью и догматизмом. Постепенно среди тех, кто считал себя сторонниками ревизионистского движения, появились и такие, кто, к ужасу Жаботинского, предлагал называть его «дуче». После смерти Жаботинского процесс делиберализации ревизионистского движения пошел еще быстрее. Так получилось, что в шестидесятые и семидесятые годы бегиновский «Херут», ставший преемником ревизионистов, нашел свою основную аудиторию среди выходцев из восточных общин — среди людей, пришедших с той стороны границы, на которой Жаботинский мечтал построить «железную стену». Для слишком многих из них любовь к свободе, индивидуализм и антиутопизм Жаботинского были непонятными и чуждыми идеями. В соответствии с новыми электоральными нуждами, «Херут» достаточно быстро усвоил риторику еврейской исключительности, коллективного социального протеста, культа традиции и семьи, а часто и полускрытого мессианизма.

На этом история отношений правого лагеря и либеральных идей не закончилась; при формировании блока Ликуд в него вошел не только Херут, но и Либеральная партия, унаследовавшая в значительной степени либеральную традицию, привезенную из донацистской Германии. Но история повторилась. Либеральные «добавки» в идеологии «Ликуда» коснулись экономической сферы — совпав с общим движением страны к свободному рынку и это движение ускорив. В то же время для большинства идеологов и значительной части избирателей «Ликуда» убежденность в необходимости израильского военного присутствия в палестинских городах не являлась результатом трезвой прагматической оценки общего состояния арабо-израильского конфликта и намерений противоположной стороны; для них это присутствие превратилось в способ создания коллективного мифического будущего. Разумеется, в подобной идеологии традиционно-либеральные идеи уже не могли играть заметной роли. Наконец, политический союз с ультраправыми и религиозными партиями все чаще заставлял депутатов «Ликуда» голосовать против законопроектов, стремящихся к увеличению индивидуальной свободы, а скрытое соперничество с этими партиями за голоса избирателей привело к тому, что риторика «Ликуда» стала все больше напоминать риторику его союзников, замешанную на идеях «земли и крови». Стремление к культурному изоляционизму, догматизм и религиозный фундаментализм, бывшие абсолютно неприемлемыми для Жаботинского, давно уже не воспринимаются в качестве таковых «Ликудом» и «национальным лагерем» в целом. Сегодня среди избирателей «Ликуда», формально являющегося не только «движением Жаботинского», но и правопреемником Либеральной партии, большинство, как кажется, составляют те, у которых слово «либерализм» не вызывает никаких мыслей и чувств, кроме надежды на уменьшение тарифов на телефонные разговоры вследствие «либерализации рынка телефонных услуг», и страха перед снижением социального пособия на восьмого ребенка.

На самом деле тот факт, что в Израиле не существует партии, которая бы сознательно отстаивала либеральные ценности и либеральный образ мысли, вполне закономерен. Не следует забывать, что мы живем в эпоху, когда мнения большей части населения любой западной страны являются прямым продуктом деятельности средств массовой информации; в результате разнообразие точек зрения в обществе напрямую зависит от разнообразия средств информации. В то же время Израиль является страной, в которой почти вся ивритоязычная часть населения читает три основные газеты (две из которых неотличимы) и смотрит три крайне похожих телеканала, понимание мира которыми, разработка материала, интерпретация событий и набор программ различаются лишь на уровне мелких деталей, но никак не на уровне эпистемологического поля, в котором они существуют. Очевидно, что либеральные взгляды не могут стать массовыми (а значит, и имеющими электоральный потенциал) в обществе со столь небольшим числом источников массовой информации.

Еще одной проблемой является школа. На фоне катастрофического сокращения эрудиции среднего школьника и растущего уровня насилия в подростковой среде меняющие друг друга министры просвещения из обоих лагерей с удивительным однообразием заявляют, что их целью является «усиление преподавания ценностей», что в переводе с израильского бюрократического означает повышение и так достаточно значительного уровня индоктринации и промывания мозгов. Разумеется, большинство сторонников «преподавания ценностей» скажут, что их целью среди прочего является «преподавание либеральных ценностей», — забывая о том, что либерализм преподать невозможно, как невозможно заставить человека быть свободным. Любое «преподавание ценностей», централизованное навязывание убеждений и жизненного стиля, противоположно свободе выбора, а значит, и либерализму. Трудно спорить с тем, что школа должна дать человеку поведенческую мораль. Возможно, что это даже более важная цель, нежели дать знания. Однако к либерализму эта цель не имеет никакого отношения. Человека можно и нужно научить сочувствию другому, но невозможно научить быть свободным. Свобода требует открытости горизонта, наличия многих путей и возможности из них выбирать. Изучая Библию, школьник должен знать и про то, что многое из сказанного в ней не подтверждается археологическими раскопками, а изучая историю, он должен иметь право сказать: «Я не люблю Рабина и не готов переживать по поводу его смерти больше, чем по поводу смерти любого другого человека». Принудительное насаждение левой догматики столь же несовместимо с либеральными ценностями, как и правой. Впрочем, здесь есть и противоположная крайность: абсолютный ценностный релятивизм, захлестнувший значительную часть израильского интеллектуального мира (и в особенности его сравнительно молодую часть) в последние пятнадцать лет. Однако, вопреки распространенному мнению, либерализм едва ли совместим с верой в равную ценность всех возможностей и путей: с верой в то, что каждый человек вправе выбирать сам, что хорошо и что плохо, что прекрасно и что уродливо. Выбор между возможностями, априорно эквивалентными с ценностной точки зрения, теряет большую часть своей имманентной значимости, и вместе с ним предельно обесценивается понятие свободы, без которого невозможен либерализм. Иначе говоря, свобода как ценность предполагает веру в существование и других ценностей (а возможно, и в наличие их иерархии); подобную же веру предполагает и либерализм как проект.

Сказанное выше позволяет лучше понять некоторые кажущиеся парадоксы израильской социокультурной ситуации. Израильские интеллектуалы часто жалуются на ксенофобию израильского общества и на его стремление к культурному изоляционизму; однако нет ничего удивительного в том, что их усилия по насаждению парадоксальной смеси левого догматизма и ценностного релятивизма в качестве предполагаемой основы либерального общества ни на йоту не приближают израильское общество к либерализму — открытость и либерализм невозможно ни предписать, ни организовать, хотя для них и можно создать благоприятные условия. В этом смысле либерализм, как уже говорилось, абсолютно идентичен свободе, на стремление к которой он опирается. Несмотря на то что человека невозможно заставить быть свободным, можно создать политико-экономические условия и образовательные рамки, которые будут способствовать реализации индивидуальной свободы. Точно так же невозможно навязать либерализм обществу, и бессмысленно пытаться заставить избирателей голосовать за движение, опирающееся на либеральные принципы. Такое движение сможет появиться только тогда, когда само израильское общество подвергнется глубинным и сущностным трансформациям.

Возможно, что именно этим отсутствием либеральной политической альтернативы и объясняется в значительной степени тот факт, что так называемая «русская» община не продлевала мандат доверия ни одному из правительств, существовавших в Израиле за последние двенадцать лет. Я, разумеется, далек от предположения, что разнородная репатриантская масса, часто агрессивная, равнодушная и невежественная, являющаяся точным слепком советского общества, отличается большей любовью к свободе и либеральным ценностям, нежели израильское общество; боюсь, что уровень любви к свободе одинаков в обоих случаях. Вне всякого сомнения, электоральное поведение репатриантской массы с его радикальными политическими зигзагами в значительной степени объясняется неспособностью ни одного израильского правительства решить те проблемы, которые являются для репатриантов проблемами жизненной важности, неготовностью основной массы новых граждан Израиля примириться с объективной невозможностью разрешить арабо-израильский конфликт, как военным, так и мирным путем, столкновением часто неизжитого тоталитарного сознания с прагматическими интересами и, наконец, многократно выраженным желанием значительной части репатриантов «взять и поделить» те деньги, которые, согласно расхожей мифологии, левые правительства переводили киббуцам и государственным компаниям, а правые — поселениям и ультраортодоксам.

Однако в этом списке есть еще один, менее очевидный, фактор. К каждым новым выборам репатриантская масса подходила с единодушным чувством того, что существующее правительство потерпело сокрушительное поражение; и голосовало за их соперников. Но чувство политического провала и неисполненных обещаний не формируется само по себе, так же как оно не появляется только в результате партийных пропагандистских манипуляций; мы видели, что сходные предвыборные ходы разительно отличались по своим результатам в разные периоды и в разных политических контекстах. Иначе говоря, русскоязычная интеллигенция, которая в основном и определяет политику газет и журналов на русском языке, последовательно формирует выпуклый и убедительный образ провала власти. В этом смысле сравнение с ивритоязычным миром является достаточно любопытным; если до последнего времени в ивритском обществе колебался сравнительно небольшой неустойчивый центр, в репатриантском мире основная масса общины переходила справа налево, потом снова направо, потом снова налево и опять направо. В ивритском мире идеологам обоих лагерей обычно удавалось убедить основную массу «своих» избирателей в том, что провалы их лидеров объясняются объективными причинами, а провалы лидеров противоположного лагеря — подлостью и злонамеренностью. Что же касается представителей русскоязычной интеллигенции, то они, даже занимая однозначную политическую позицию, часто оказывались не готовы — или не способны — активно защищать «своих» политиков и «свои» политические движения — становясь, таким образом, в фактическую оппозицию ко всему спектру израильской политической реальности и израильской политической системе как таковой. При этом в большинстве случаев оппозиция к израильским политическим реалиям не сопровождается неприятием Израиля как государства или израильского общества в целом.

У этой, часто активной, еще чаще пассивной, оппозиции русскоязычной интеллигенции к израильскому политическому миру есть много причин — лицемерие и непоследовательность политиков, коррупция и крикливый популизм, ложь и нагнетание взаимной ненависти в качестве средства политической пропаганды. Есть, разумеется, и менее приглядные причины, связанные с относительно низкой степенью вовлеченности русскоязычных гуманитариев в механизм легитимизирующей пропаганды — как в количественном отношении, так и по части выигрыша, предложенного механизмом власти. Но есть и еще одна причина; и, возможно, она главная. В Российской империи, и уж тем более в СССР, где свободы всегда не хватало, идея свободы стала значить больше, чем в большинстве других стран, за исключением, разве что, англосаксонских. Да и за право быть свободным, как внутренне, так и внешне, «советской» интеллигенции, включая и ее еврейскую часть, приходилось платить очень высокую цену. Впоследствии, оказавшись в Израиле, русскоязычная интеллигенция получила материал для межкультурного и межцивилизационного сравнения; и это сравнение высветило относительность многих догм и поведенческих стереотипов, кажущихся незыблемыми внутри русской или израильской культуры. Разумеется, эту дорого купленную свободу часто удается конвертировать в экономическое преуспеяние или карьеру государственного чиновника, так же как ее можно поменять на чувство уверенности и внутренней убежденности, которое дают ортодоксальная религиозность и национализм. Но значительная часть русскоязычной интеллигенции не торопится делать ни тот ни другой выбор. Если бы в израильском политическом мире существовало хотя бы одно независимое либеральное движение, многим из этих людей было бы проще найти точки соприкосновения, а может, и самоидентификации с израильской политической жизнью. Пока же таких точек крайне мало.

1. я слышал, как поешь ты, о конечное,

я видел тебя, Мандельштам…

Пело то, что конечно, то, что пребывает, —

*Пауль Целан* [↑](#footnote-ref-1)
2. Западный халифат — мусульманское государство Омайядов в Андалусии (Испания), просуществовавшее до 1031 года. *(Здесь и далее — примеч. ред.)* [↑](#footnote-ref-2)
3. Эльдад а-Дани (2-я половина IX века) — еврейский путешественник. Происхождение и личность его остаются загадочными. Он утверждал, что принадлежит к исчезнувшему колену Дана (отсюда и его прозвище Эльдад а-Дани, то есть данит). Его рассказы о судьбах исчезнувших колен Израилевых сохранились в шести версиях. [↑](#footnote-ref-3)
4. Курашан — иранская провинция Хоросан. [↑](#footnote-ref-4)
5. Менахем бен-Яаков ибн-Сарук (X век) — еврейский лексикограф, автор написанного на иврите библейского словаря «Махберет» («Тетрадь»). [↑](#footnote-ref-5)
6. Иегуда Галеви (не позднее 1075 г., Тудела? Испания — 1141 г., Египет?) — выдающийся еврейский поэт и философ. Сохранилось около 800 его поэтических произведений, самые известные из которых — «Сиониды» и поэма «Кузари». Есть легенда о том, что Галеви достиг Иерусалима и там погиб под копытами арабского всадника. [↑](#footnote-ref-6)
7. Донжон — главная, отдельно стоящая башня феодального замка или крепости, четырехугольная или круглая в плане, поставленная в самом недоступном месте и служившая убежищем при нападении неприятеля. [↑](#footnote-ref-7)
8. Элиэзер бен-Иегуда (около 1165 — около 1230) — еврейский ученый и поэт, ученик Иегуды Хасида. [↑](#footnote-ref-8)
9. Иегуда бен-Шмуэль хе-Хасид (1150? - 1217) — духовный лидер мистического движения «Хасидей Ашкеназ». Ему приписывается авторство книги «Сефер Хасидим» («Книга Благочестивых»). [↑](#footnote-ref-9)
10. Гедимин (Gediminas) (7-1341) — великий князь Литовский (с 1316), основатель рода и династии Гедимино-вичей. Под его власть перешли древнерусские земли с городами Полоцк (1307), Гродно и Берестий (Брест) (1315), Витебск (1320), Минск (1326), Туров и Пинск (1336) и др. [↑](#footnote-ref-10)
11. Беньямин из Туделы (вторая половина XII века) — еврейский путешественник. Путевые записи, сделанные им во время его многолетнего путешествия, начавшегося в 1159 году и завершившегося в 1172 или 1173 году, легли в основу его «Сефер а-Масаот» («Книги путешествий»). [↑](#footnote-ref-11)
12. Авраам ибн-Эзра (1089, Тудела, Испания — 1164,?) — еврейский поэт, грамматик, философ, комментатор Библии, астроном и врач. В 1140 году покинул Испанию. Последующая жизнь Ибн-Эзры прошла в странствиях по Франции, Провансу и Италии. В 1158 году он посетил Лондон. Традиция приписывает ему 108 сочинений. [↑](#footnote-ref-12)
13. Шломо бен-Иехуда ибн-Габироль (по-арабски — Ибн-Габируль Абу Айюб Сулейман ибн-Яхья; на латыни — Авицеброн; родился в 1021 или в 1022 году, Малага — умер в 1052–1055 годах, по-видимому, в Валенсии) — еврейский поэт и философ. Писал на иврите (стихи) и арабском (трактаты). Многие религиозные стихи Ибн-Габироля включены в сефардские, ашкеназские и караимские молитвенники. [↑](#footnote-ref-13)
14. По легенде, Ибн-Габироль был убит. Убийца тайно закопал его и посадил на этом месте розовый куст (по другим вариантам — смоковницу). Цветы на этом кусте (или плоды на смоковнице) появились много ранее срока. Царь приказал разобраться с чудом. В результате было найдено тело убитого поэта и разоблачен его убийца. [↑](#footnote-ref-14)
15. Согласно преданию, Иегуда Галеви умер не в Египте, а у стен Иерусалима. Легенда рассказывает, что, достигнув Иерусалима, Галеви упал на колени и начал молиться. В это время его раздавил копытами своего коня арабский всадник. [↑](#footnote-ref-15)
16. Моше бен-Я'аков ибн-Эзра (Абу-Харун; 1055? Гранада — 1135?) — выдающийся еврейский поэт и философ, получил всестороннее еврейское и арабское образование и занимал видное положение в еврейской общине Гранады, был другом и наставником Иегуды Галеви. [↑](#footnote-ref-16)
17. «Кетер а-малхут» («Царский венец») — этико-философская поэма Ибн-Габироля, вошедшая в литургию Йом Кипур. [↑](#footnote-ref-17)
18. Дунаш бен-Лабрат (середина X века) — еврейский поэт и грамматик. Родился в Багдаде, учился у Саадии Гаона. По-видимому, некоторое время жил в Кордове. Есть основание полагать, что он дожил по меньшей мере до 60 лет. Стал известен благодаря упомянутой полемике о значении ряда слов и выражений в иврите, неправильное истолкование которых, по мнению Дунаша бен-Лабрата, вело к ошибкам в вопросах Галахи. [↑](#footnote-ref-18)
19. [[18]](http://booknik.ru/library/?page=read&id=26368#_ednref18) Иегуда аль-Харизи (около 1165–1225) считается «последним поэтом золотого века еврейской поэзии». Самые известные произведения — «Махберот Итиэль» и «Тахкемони». [↑](#footnote-ref-19)
20. Макама — одна из наиболее распространенных форм арабской литературы, рифмованная драматическая новелла. [↑](#footnote-ref-20)
21. Людвиг Витгенштейн (1889–1951) — выдающийся философ, профессор Кембриджского университета (1939–1947), скиталец и подвижник. Основоположник двух этапов становления аналитической философии в XX веке — логического (совместно с Расселом) и лингвистического. Автор термина «картина мира». [↑](#footnote-ref-21)
22. Фуко Мишель (1926–1984) — французский философ, теоретик культуры и историк. Основные произведения: «Душевная болезнь и личность», «Генезис и структура антропологии Канта», «Слова и вещи: археология гуманитарных наук». [↑](#footnote-ref-22)
23. «Пиркей Авот» («Поучения отцов») — трактат из Мишны, содержащий высказывания и суждения мудрецов Талмуда. [↑](#footnote-ref-23)
24. «Маасе Берешит» и «Маасе Меркава» — эзотерические тексты, основывающиеся на рассказе о Сотворении мира («Маасе Берешит») и Книге пророка Иезекииля («Маасе Меркава»). [↑](#footnote-ref-24)
25. Саббатианское мессианское движение, саббатианство — самое известное и многочисленное из лжемессианских движений; названо так по имени Саббатая (Шаббатая) Цви (1626–1676), объявившего себя мессией и провозгласившего наступление мессианской эры. Сабба-тай Цви и его последователи (например, Натан из Газы) находились под сильным влиянием так называемой лурианской каббалы. Когда Саббатай Цви по требованию турецкого султана перешел в ислам, его сторонники придали этому шагу мистический смысл. [↑](#footnote-ref-25)
26. Анри Бергсон (1859–1941) — французский философ, возродивший традиции классической метафизики, один из основоположников гуманитарно-антропологического направления западной философии. [↑](#footnote-ref-26)
27. «He смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать» (*лат.* ) [↑](#footnote-ref-27)
28. Антонио Грамши (1891–1937) — итальянский философ, политолог, социолог, политический деятель. Теоретик марксизма, основатель и руководитель Итальянской коммунистической партии. [↑](#footnote-ref-28)