

Елена Римон
Иерусалим, Израиль

МЕСТО, ГДЕ СХОДЯТСЯ ПОЛЮСА: ПОИСКИ ИДЕНТИЧНОСТИ В РОМАНЕ Р. А. БРОДЕСА «ДВА ПОЛЮСА»

«Нормальна» ли ивритская литература?

В недавно вышедшей книге Дана Мирона, одного из самых авторитетных израильских критиков, *"Harpayia le-izorech negyia"* («Расслабление ради прикосновения») высказаны горькие сомнения в том, что существует единство в нашей национальной литературе, национальной культуре. В ивритской литературе, сетует Мирон, нет единства и когерентности ни в пространстве, ни во времени. В ней никогда не было единой линии развития, каждый раз она возникала заново в разных языковых и культурных контекстах — и скорее всего в этих разных контекстах ее и надо рассматривать¹.

Но ведь факт, на который указывает Мирон, отнюдь не нов. Об этом же говорил Х. Н. Бялик² на собрании Общества любителей иврита в 1912 г.: «В нашей литературе не хватает последовательности, нет единой линии развития. Каждая эпоха сама по себе, без всякой связи с предыдущей. У всех нормальных и здоровых народов, живущих своей исторической жизнью в одном и том же месте, есть литературная традиция. Поколение наследует поколению, более ранний поэт влияет на более позднего. Поэтому, когда мы читаем Пушкина, мы вместе с ним читаем также Державина и Жуковского, потому что в Пушкине есть и их наследство. Но мы — мы, к нашему несчастью, вечные кочевники. У нас нет единой поэтической традиции. Каждый раз мы прерываем все окончательно и, когда начинаем строить заново, не пользуемся теми основаниями, которые были заложены ранее, но возводим все заново, и потому у нас нет дома»³.

Конечно, между романтизмом Бялика и новоприобретенным постсионизмом Мирона есть большая разница. Бялик скорбит о том, что мы нездоровы, а Мирон утверждает, что нас нет, никогда не было и никогда не должно быть. Но, так или иначе, в еврейскую культуру, несомненно, встроен своего рода комплекс культурной неполноценности, побуждающий к непрерывным сравнениям. С кем? Для еврейских просветителей XVIII в. в Германии нормой была немецкая культура, для еврейских просветителей XIX в. в России — русская.

Бялик объясняет ненормальность еврейской культуры «вечным кочевьем», изгнанием. Изгнанникам, конечно, свойственно сравнивать себя с кем-нибудь «нормальным», «здоровым». Но вот вопрос: кого считать за эталон здоровья?

Русский читатель наверняка расслышит в горестных признаниях Бялика знакомые ноты. В 1829 г. П. Я. Чаадаев писал о русской культуре, что она «всцело заимствованная и подражательная. У нас совсем нет внутреннего развития. Прежние идеи вымываются новыми, потому что последние не происходят от первых, а появляются у нас неизвестно откуда»⁴.

При всей разнице позиций общей для Бялика и Чаадаева является забота о здоровье национальной самобытной культуре. Есть где-то (и даже совсем неда-

леко) нормальные народы, по словам Бялика, у которых культура развивалась самостоятельно и потому последовательно, а вот наша собственная культура неспособна к последовательному, когерентному, «органичному» развитию. Бывает где-то корневая, здоровая и правильная национальная традиция, а вот у нас — нечто бесформенное, аморфное (постмодернисты позднее придумали для этого «нечто» словечко «ризома»⁵). Эта неправильность причиняет страдания и внушает романтикам горькие слова об отсутствии национальной самобытности.

Почему «мы» такие? Бялик указывал на то, что у еврейского народа нет собственного пространства. В. О. Ключевский, вслед за Чаадаевым, наоборот, считал, что у русских этого пространства даже слишком много. Судя по тому, что из столь противоположных причин вытекали столь похожие следствия, дело, возможно, было не в пространстве, а во времени: обе культуры пережили слишком стремительный культурный сдвиг, перерыв в «нормальном» развитии, и потому чувствовали себя «ненормальными». Этот комплекс культурной неполноценности был общей чертой и, как ни парадоксально, своего рода «нормой» для молодых литератур Нового времени.

Но в конце XX в. само понятие «нормы», «аутентичности» становится проблематичным. К концу XX в., с распадом европейских историософских «метанарративов», подверженность влиянию стала называться «интертекстуальностью» и осознаваться как легитимная и нормальная. В особенности важна была теория «опоздания» Хэролда Блума, оказавшая молодым национальным литературам ту же услугу, которую в начале XX в. оказал нервным европейским интеллигентам Зигмунд Фрейд. Ее отличал тот же пафос освобождения от комплексов по поводу комплексов: для ощущения неполноценности нет никаких оснований, всякое нормальное творчество есть «неточное переписывание отцовского текста». Все живы и здоровы, все существуют, и никто никуда не опоздал.

Но и этот тезис (как, наверное, любое историософское утверждение) не нов.

Романтики, озабоченные прошлым и будущим своей культуры, уже в своем поколении высказывали подобные идеи и были вполне способны преодолеть унижительный комплекс «опоздания» задолго до появления постмодернистской коллективной психотерапии. «У нас нет литературы, — писал В. Г. Белинский, очевидно, вскоре после того, как прочел еще не опубликованное «Философическое письмо» Чаадаева, — у нас нет литературы, я повторяю это с восторгом, с наслаждением, ибо в сей истине вижу залог будущих успехов». «Залог успехов» парадоксальным образом мог быть именно в опоздании. «Мы, русские, — писал Белинский в другой статье, — наследники целого мира... Мы не должны и не можем быть ни англичанами, ни французами, ни немцами, потому что мы должны быть русскими, но мы возьмем, как свое, все, что составляет исключительную сторону жизни каждого европейского народа... как элемент для пополнения нашей жизни»⁶. Национальная идентичность, возделанный объект поиска, должна была проявить себя, создать себя в акте выбора из европейского культурного наследия. В ивритской критике очень похожие идеи высказывал Давид Фришман.

Таким образом, можно утверждать (как многие и делали до нас), что ивритская литература, при всей уникальности своей истории и географии, развивалась вполне «нормальным» образом. Можно сослаться также на работы Юлии Кристевой, которая вслед за М. М. Бахтиным исследовала эту особую «норму» и назвала ее интертекстуальностью.

В данной статье мы рассмотрим один из первых психологических романов, написанных на иврите, в интертекстуальном поле русской и — шире — европейской литературы.

Полюса идентичности и интертекстуальность ивритского романа

Реувен Ашер Бродес был одним из первых ивритских писателей, осваивавших опыт европейского социально-психологического романа. В его романе *“Shtey ha-kzavot”* («Два полюса»), опубликованном уже на закате еврейского Просвещения⁷, в 1888 г., речь идет как раз о выборе идентичности, о том, какие традиции Европы и еврейства выбирают русские евреи в новом поколении.

Р. А. Бродес (1851—1902) родился в Вильне, детство и юность провел в Одессе, жил во Львове, Кракове, Вене. Он много занимался журналистикой, редактировал журналы на иврите и на идише. Кроме обильной публицистики, Бродес писал романы, два из которых остались незаконченными: *“ha-Dat ve-ha-hayim”* («Религия и жизнь») (1885) и *“me-Ayin u-lean”* («Откуда и куда») (1891).

Из всего наследия Бродеса наиболее популярен роман «Два полюса». В этом романе два сюжета, которые развиваются параллельно, отражаясь друг в друге. Два героя одновременно отправляются в путешествие, на некоторое время задерживаются в его крайней точке, а затем, описав своего рода параболу, возвращаются домой.

«Два полюса» — это ассимилированное еврейство большого космополитического города и ортодоксальные евреи хасидского местечка. Эти полюса представлены в судьбах двух героев-двойников — Якова Хацрона и Шломо Ахитува.

В первой главе романа Яков Хацрон, молодой богатый негодичник из местечка Сукот, женатый человек и отец двух прелестных малюток, приезжает по неотложным коммерческим делам в Одессу — город, вокруг которого, согласно еврейской поговорке, на семьдесят верст пылает геенна. Яков боится соблазнов этого города, потому что сам знает за собой нетипичную для благочестивого хасида слабость к красоте. Еще в местечке он научился играть на скрипке без учителя и без нот, по слуху. Яков очарован красотой и роскошью Одессы, этого «огромного европейского города», в особенности тем, что называется «культурой» и от чего он был так далек в родном местечке. Пронырливый адвокат Юрав, исполняющий в этом романе роль трикстера⁸ и всеобщего злого гения, вводит Якова в дом местного богача Габриэля Ахитува, у которого есть незамужняя дочка Лиза.

Все эти одесские евреи — абсолютно ассимилированные, не знают ни еврейских языков, ни еврейских обычаев и ожидают увидеть дикаря-хасида. К их изумлению оказывается, что Яков — не дикарь, а «естественный человек», держится с достоинством, одевается не по-хасидски, а по-людски, превосходно играет на скрипке, к тому же блондин и наделен «естественной», своеобразной мужественной красотой. То ли этой необычной красотой, то ли скрипкой, то ли деньгами местечкового богача пленяется избалованная Лиза. Сводничает между Яковым и Лизой адвокат Юрав, которому хорошо известно, что торговый дом Лизино отца близок к краху, а деньги Якова могли бы поправить дело. Циничного адвоката не смущает то, что Яков женат, ведь по еврейскому закону муж может в любой момент предложить жене *get* — разводное письмо — и вступить в новый брак. Яков стоит перед тяжелой моральной дилеммой: он влюблен в Ли-

зу и не знает, как открыть ей правду. Тем временем его моральное падение все углубляется: он начинает слушать концерты — сначала только певцов, а потом и певци и, наконец, доходит до того, что приезжает в «опера», где выступают декорированные актрисы. На фоне этой деградации просто меркнет тот сам по себе примечательный факт, что Яков нанимает сначала учителя нотной грамоты, а затем и учителя русского языка и литературы.

Некоторым оправданием для Якова может послужить то, что его толкают к отступничеству не грубые животные инстинкты, а наивное эстетство, любовь к чистой красоте. Возможно даже, что это то, что ему предназначено свыше, это его *тикун*. В конце романа хасидский мудрец дает мистическое толкование его имени: «О, Яков, *тифферет*, о врата красоты и благолепия...» (346)⁹

Во второй главе романа в то же самое время, когда Яков прибывает в Одессу, Шломо Ахитув, брат Лизы и сын Габриэля Ахитува, берет подряд на постройку казенных казарм в том самом местечке Сукот, откуда родом Яков Хацрон. Шломо приезжает в местечко, с тем чтобы руководить строительством, и по случайному стечению обстоятельств снимает комнату в доме тестя Якова Хацрона. Хозяин, мудрый старик рабби Иерухам, очень нравится Шломо Ахитуву. Шломо знакомится с его дочерью — женой Якова Хацрона Сарой, которая ждет-не дожидается возвращения мужа. И, наконец, Шломо сводит знакомство с Шифрой, незамужней сестрой Сары, живущей в доме родителей.

Шломо Ахитув в молодости нагулялся по балам, театрам, ресторанам и тому подобным вертепам, затем ему все это надоело и он женился, но его жена Розалия, истинная одесситка, принадлежит к тому же кругу ассимилированных евреев, что и он сам, с утра бегает по магазинам, по вечерам носится по балам и принуждает своего усталого, пресыщенного мужа крутиться в этом вихре пустой и суетной светской жизни. Оказавшись первый раз в жизни за традиционным субботным столом, Шломо начинает делать первые сравнения и выводы.

«Вот оно, семейное счастье, вот они, благолепие, священный покой и радость о детях! — восклицает про себя Ахитув... и перед его глазами проносятся картины одесской жизни. Возвращается он домой с пиров или из театров, усталый и замученный, голова кружится, как колесо, в ушах грохочут литавры и пилят скрипки, в доме также музыка, шум и толки, на пороге встречает его жена и трещит без умолку... А здесь царица суббота, и дом — ее обиталище... Не сравнятся тамошние балы, увеселения и пляски с этим покоем и благолепием...» (137)

Вот Ахитув посещает проповедь заезжего магида (проповедника).

«Шломо пришел пораньше и начал разглядывать публику. В зале самые разные люди, каждый на своем месте и каждый со своей книгой: один вслух *мишнайот* распевает, другой “Эйн Яков”¹⁰ читает; тот в книгу поучений углубляется, этот “Шулхан-Арух”¹¹ изучает; те же, кто вовсе не обучен читать подобные книги, те по крайности, ради праздника, шепчут псалмы или листают “Менора ле-Маор”¹² с переводом на еврейско-ашкеназский, а также другие народные книги.

— Так они собрались здесь, чтобы послушать проповедника? (спрашивает Шломо своего гида и наставника — местного ученика религиозного училища Беньямина. — *Е. Р.*)

— Да.

— А что это за книги у них в руках?

— Они читают, пока ждут магида. Так они учатся каждую субботу, таков наш еврейский обычай. Все эти люди в будние дни утруждают себя работой и всяким

ремеслом, чтобы прокормить себя и свои семьи, и у них нет времени заниматься Торой, а в святую субботу они читают святые книги...

— Как возвышенны дела этих простых людей! — размышлял в своем сердце Ахитув. — Особенно если сравнить все это с отдыхом там, в Одессе. Там в день отдыха за прибылью гонятся, в день субботний вином упиваются, в карты и кости играют, по рынкам и стогнам¹³ шагаются и на всяком углу разврату предаются! Здесь же — святая синагога их пристанище, о Торе и о псалмах их помышление. Там — бессмысленный разгул, здесь — покой и вдохновение. Там — разврат и буйство плоти, здесь — целомудрие и Тора. Там — и для бедных, и для богатых в этот день та же суета и маята, что и в будни, но умножится ли оттого их богатство, да и что в том богатстве, если нет покоя и святости? Сравнятся ли те и эти праздники и субботы? Насколько счастливее здешние люди, насколько они выше тех, что в Одессе!» (236—237).

Вот Ахитува приглашают на экзамен у меламеда. Ахитув, в отличие от гордоновского¹⁴ ученого-просветителя, ассимилированный еврей, он чужд не только этому месту, но и самому предмету, он не сведущ в еврейских науках и не может судить о знаниях ребенка и о степени его владения ивритом. Возможно, поэтому он приходит в восторг от самого обряда:

«Так-то укореняются любовь к Торе и к еврейскому народу в сердце ребенка, в самом его нежном возрасте! Так-то радуются отцы плодам своих чресел! Таково-то счастье семьи в Израиле! Что пред этим все театры и концерты!» (260).

Умиление литературного героя имеет вполне конкретные исторические параллели. После погромов начала 80-х годов и одновременной с ними обвальная ассимиляции еврейские интеллектуалы в России окончательно разочаровались в радикальном Просвещении. Почтительный интерес к аутентичной культуре местечка у Бродеса (а позднее у Иццока Лейбуша Переца) имеет те же романтические корни, что и русское «хождение в народ».

Дальше — больше, и вот Шломо нанимает Беньямина в качестве учителя иврита, истории и еврейской традиции. Зачем одесскому коммерсанту иврит? Одно из предположений местечковых сплетников — что Шломо скрытый миссионер, другое — что он ревизор. Самая экстравагантная версия — что приезжий гость — колдун и что он собирается продвинуть свой строительный бизнес с помощью магических манипуляций. Не зря ведь рассказывает легенда про царя Соломона, его тезку, что тот обладал магической властью над демонами, которые помогли ему достроить Храм. Может быть, и Шломо Ахитув предполагает использовать знание магических имен в строительстве своих казарм?

На самом деле цель Шломо Ахитува вроде бы прагматичная: он хочет достойно подготовиться к празднику Шавуот и не ударить в грязь лицом, когда его вызовут читать Тору в синагоге. Но не только это. «Ты, Беньямин, даешь мне то, чего в детстве не дал мне отец. О, мое проклятое одесское воспитание!» (343), — восклицает раскаявшийся ассимилянт. Открытие, которое делает Ахитув, состоит в том, что пренебрежение ассимилированных просвещенцев к неприязательной местечковой жизни лишено всяких оснований. Местечко — это не только природа в руссоистском смысле, природа как очаровательная естественность в отличие от одичавшей и выродившейся культуры. Местечко — это иная культура, лучшая по качеству, чем европейская, это вечная традиция, к которой жаждет возвратиться Шломо Ахитув.

Так выстраиваются два параллельных мира: евреи, представленные хасидским местечком, и Европа, она же Россия, она же Одесса. Примечательно, что в романе Бродеса есть русский язык, есть русская культура, и они играют очень важную роль, но нет ни одного русского героя. Да и надобности в нем нет: как уже в начале XX в. заметил Жаботинский, ассимилированные евреи находились в контакте не столько с русскими, сколько с русской культурой. Функцию русских-европейцев в романе Бродеса с успехом выполняют усвоившие русскую культуру ассимилированные одесские евреи.

Одесса и местечко — миры, чуждые друг другу и в то же время отражающиеся друг в друге, как в зеркале. Зеркальная соотнесенность этих миров подчеркнута параллельными сюжетами. Главные герои — Яков и Шломо, наблюдая чужой и загадочный для них мир, пытаются понять его и войти в него, прилежно изучают его язык и обычаи. Подпаив под очарование чужого мира, они сами очаровывают его девушек и, будучи в общем порядочными людьми, против своей воли оказываются в роли соблазнительей. В то время как Яков, женатый человек, заводит роман с Лизой, ее брат Шломо против своей воли увлекается Шифрой. В обоих мирах правда одновременно выходит наружу, происходят грандиозные скандалы, обманутые женщины по обе стороны зеркала падают в обморок, а герои удручены своей виной. По законам зеркальной симметрии оба скандала происходят во время праздника: в Одессе, городе светском, это праздник парتيкулярный — день рождения Лизы, в местечке это праздник религиозный — День дарования Торы, Шавуот. Так создаются одновременно две остраняющие перспективы. Все существует на фоне всего: европейская эстетичность Одессы — на фоне неприязнательности местечка, а святость и гармония местечковой жизни — на фоне одесской бестолковой светской суеты.

Путешественник останавливается не в гостинице, а в частном доме, и это очень важно. Только внутри дома можно познать душу местечка, ведь «...слава дочери царя внутри» (Пс. 44:14). Только внутри дома может раскрыться внутренняя прелесть девушки из местечка, самой что ни на есть аутентичной еврейки — Шифры. Шифра такая искренняя, простодушная и естественная, что слово *tivi* — «естественный», «природный» не сходит у Шломо с языка, когда он думает о ней. Каково же удивление Шломо, когда он узнаёт, что Шифра в глубочайшей тайне выучила русский язык и увлекается русской литературой. Его умиляет искренность и оригинальность ее суждений о русских романах.

«Конечно, он понимал, что весь строй понятий, в которых она была воспитана, наложили отпечаток на ее личность, но ему так нравился этот строй! Мир, покой и гармония, царившие в ее душе, проявлялись и в ее суждениях о романах... Она хвалила книги, в которых шла речь о семейном счастье, о любви и доверии между супругами, и ей не нравились бурные страсти, ведущие к конфликтам, ссорам и катастрофам, а заодно и романы, в которых все это описывалось...» (257).

Чувства Шломо Ахитува и Шифры взаимны, они тянутся друг к другу и встречаются в сфере культуры и языка. Путь Ахитува от русского языка к ивриту параллелен пути Шифры от иврита к русскому языку. Когда Шифра узнаёт о том, что русскоговорящий гость начал учить иврит и молился в синагоге вместе с ее отцом, пылкие чувства переполняют ее сердце, она не в силах их сдерживать и первая объясняется в любви Шломо Ахитуву, причем письменно.

Нужно ли говорить, на каком языке? Конечно, на русском! Русское письмо Шифры в романе приведено на иврите (как французское письмо Татьяны — на русском). В обратном переводе с иврита на русский оно выглядит так:

«Господин мой со мною все время, лишь о нем все мои думы, о речах его помышление мое всегда, облик его предо мною во все дни, и на ложе ночном не знает покоя мое сердце, и в сновиденьях он мне являлся...» (243).

Русский источник письма Шифры очевиден — это письмо Татьяны. Как и у Татьяны, у Шифры

...тайный том
дремал до утра под подушкой.

У Татьяны этот том — французский, у Шифры — русский, но для обеих героинь интимный язык любви — это иностранный язык, язык культуры. И как Татьяна французский язык и французские книжки не мешали оставаться «русской душою», так и Шифра, зачитываясь русскими романами и объясняясь в любви по-русски, только глубже выявляет свою еврейскую сущность.

Нравятся или не нравятся Шифре трагические судьбы русских литературных героинь, ей суждено их повторить. Судьба Шифры — еврейский вариант судьбы Татьяны Лариной. В захолустный «прелестный уголок» — деревню ли, местечко — является мужчина, пресыщенный европейской культурой и в то же время несущий в себе отголоски ее соблазнов, эгоцентриа (который, однако, в другой географической перспективе мог бы показаться захолустьем: Петербург и Одесса)... И Онегин, и Шломо Ахитув не остаются равнодушными к трогательной наивности «прелестного уголка» и обитающей в нем девицы, оба, сами того не желая, разрушают его наивную гармонию, пробуждая в девушках несбыточные мечты. Оба не могут реализовать эти мечты: Онегин «не создан для блаженства», Ахитув, может быть, и создан, но он женат. Столкновение столицы и провинции даром не проходит, оно порождает в несчастных девицах безответную страсть и приводит их на грань смертельной болезни.

Излечиться от этой болезни (или хотя бы перевести ее в хроническую форму, неопасную для жизни) можно только в самом источнике заразы — в столичном городе, куда и отправляются обе наши героини: Татьяна — в Москву, Шифра — в Одессу. В конце концов обе успешно выходят замуж и всю дальнейшую жизнь хранят романтические чувства к коварному искустителю и непоколебимую верность мужу.

Идеальность обеих героинь имеет один и тот же литературный источник, восходящий к руссоистскому идеалу «естественного человека». Идеальный человек совмещает природу с культурой, национальное — с общечеловеческим, но этот синтез опасен тем, что за него платят дорогую цену.

Местечко по сравнению с Одессой — более сложный и тонко организованный мир, поэтому он более уязвим. Вначале путешественник не замечает этого. Как известно, остраняющая перспектива ограничивает поле зрения наблюдателя. Что бы ни говорил в порыве сентиментального восторга Шломо Ахитув, глазами сердце увидеть нельзя, можно увидеть только зрелище. «Ну что, понравилась тебе это зрелище?» (262), — время от времени спрашивает Ахитува Шифра (*mahaze* на иврите — не только «зрелище», но и «пьеса», «театр»). Когда сам Шломо пытается описать словами процесс своего внутреннего изменения, обучения и воспитания, он тоже пользуется такими выражениями, как *lirot, le hazot, mahaze* — «видеть», «наблюдать», «зрелище».

«Тот час, когда я впервые вошел в синагогу (воскликает Шломо со всем пылом неопита примерно через полчаса после того, как он впервые вошел в синагогу. — *Е. Р.*) не изгладится из моей памяти, пока я жив! Я увидел самое сердце народа Израиля! О вы, жители местечка, вы не знаете всей его сокровенной прелести, вы не видите и не умеете ценить это зрелище так, как я! О, как бы я хотел привести сюда этих писак из русских журналов, ненавистников и хулителей Израиля, чтобы они своими глазами увидали благородство и правду еврейского сердца!» (238).

Очень тонко подмечает эту театральность восприятия Беньямин, предостерегающий Шломо от соблазнов неопитства: «Не суди поспешно, господин мой. Не суди со стороны. Тебе здесь нравится, да? Ты в восторге от здешних обычаев, верно? Но подумай, что ты тут гость, да к тому же еще и богатый, да к тому же еще и в праздник. А вот знал бы ты, как я, всю подноготную этих людей... стал бы ты, как один из них, пожил бы с ними в будни — тогда бы ты сам почувствовал на себе их мракобесие, их несносный фанатизм».

Идеологические бури, бушующие в местечке, не идут ни в какое сравнение с тем, что делается в Одессе, где все озабочено в основном денежными делами и где господство русского языка давным-давно никем не оспаривается. В местечке же все конфликты закручиваются именно вокруг языков — русского и иврита. Безоблачная идиллия культурной интеграции Шломо в еврейскую культуру, а Шифры — в русскую длится недолго. Вокруг русского языка и русских книжек плетутся темные заговоры, готовится месть. Жертвами интриг становятся двое достойных молодых людей — Шифра и Беньямин, и все из-за их несчастного пристрастия к русскому языку и литературе. Все заканчивается ужасным скандалом, который, как у Достоевского, происходит при возможно большем стечении народа и, как у Гордона, разворачивается в святой день, омрачая его святость. Беньямин пойман с поличным: оказывается, он тайком почитывает русские книжки. Озлобленная толпа тащит Беньямина на суд к раввину. Беньямин держится очень достойно и честно.

«Я не могу больше скрывать правду, пусть она выйдет на свет! — начал Беньямин. — Да, я открою вам все! Знайте же: я изучил язык царства! Это случилось со мной давно, еще в Житомире, в доме отца моего. Тайно, по ночам, учил я русский язык и еще до того, как прибыл сюда, постиг много русских книг. Часть их я привез с собой, спрятав среди своих вещей на дне сундука, а некоторые получил через извозчика, с которым сговорился тайно.

— Что слышу я? — прошептал побелевшими губами его тесть. — Русские книги в моем доме?!

— Продолжай, — сурово сказал раввин.

— Но в этих книгах нет никакого греха, — в отчаянии продолжал Беньямин. — Это всего лишь истории, стихи и рассуждения о жизни» (309).

Так мог бы исповедоваться молодой человек в том, что перешел в другую веру, потерял невинность или получил первый гомосексуальный опыт. Значит, русские стихи и романы — это совсем не невинное занятие, если пожилые люди видят в нем нарушение нормы, сравнимое с перечисленными выше событиями, а юноша ради него готов сломать свою жизнь и начать все сначала. Русский язык и русская литература несут местечковым евреям если не грех, то соблазн. Израильский критик Дов Садан отмечал, что писал о том, что тяга к литературе у героев Иосефа Хаима Бреннера, ивритского прозаика начала XX в., сопровождается

ся чувством вины перед отцом: таков особый эдипов комплекс ранних ивритских романов. Вот почему, даже открывая свой самый потаенный секрет («на дне сундука»), Бенъямин не выдает свою подругу и никому не рассказывает, что именно он посвятил Шифру в запретные тайнства русской речи. Эти тайнства в конце романа сблизят Шифру и Бенъямина.

В то же самое время, когда Шломо Ахитув в местечке восполняет пробелы в своем еврейском образовании, Яков Хацрон в Одессе нанимает учителя русского языка и литературы, «дабы научить его всему, что должен знать культурный человек в это время в этом городе» (373). Для Бродеса очевидно, что в «это время» могут параллельно и равноправно сосуществовать не только разные города, но и разные культуры. Более того: у Бродеса, вопреки Кипплингу, Восток никогда не сможет разойтись с Западом, местечко и Одесса всегда будут сталкиваться и пересекаться в душах и судьбах героев романа, и в какой-то точке эти параллельные миры должны прийти в равновесие. В романе Бродеса эта идея находит крайне наглядное выражение в переодевании героев.

Жизненная реалья, аналогичная по функции языку, — это одежда. Как ни ложен Бродес (в лице своего героя Шломо) к еврейской традиции, ему не нравится традиционная одежда восточноевропейских евреев, и в особенности странными и уродливыми ему кажутся головные уборы замужних женщин¹⁵. Переодевание изоморфно переводу: так переводит человек свою сущность на язык другой культуры. Но важно, что для Бродеса смена одежды — это не измена сущности, а наоборот, ее расширение и улучшение в процессе социализации и усвоения новых культурных конвенций.

Такой путь проходит в романе Сара, покинутая жена Якова Хацрона. Узнав о том, что муж хочет дать ей *гет* — разводное письмо, тихая и скромная Сара обнаруживает неожиданную твердость и силу духа, наотрез отказывается принять *гет* и выражает готовность бороться за свою любовь. Оказывается, и хасидки любить умеют, хотя и не умеют говорить о любви.

Убитый горем, ее отец рабби Иерухам едет ко двору своего духовного учителя, хасидского цадика, и просит его совета. Совет оказывается странным и неожиданным: искать помощи во враждебном лагере, отправить письмо в оплот просвещенцев — город Вильну, и посвятить в семейные проблемы виленского просветительского деятеля старшего поколения рабби Иегуду Имануэля.

Рабби Иегуда Имануэль — просвещенный человек, он и думать забыл о своих дальних родственниках из хасидского местечка. И все же, недоумевает рабби Иерухам, «именно этого человека выбрал наш раввин, чтобы тот послужил сосудом исполнения Всевышней Воли. Но почему?». Ответ становится понятен в конце романа: потому что это воля к компромиссу.

Получив письмо, рабби Иегуда Имануэль принимает (хотя и не без колебаний) возложенную на него миссию и вызывает Сару в Вильну. Его решение проблемы таково: Сара должна поехать к мужу в Одессу и приложить все усилия, чтобы восстановить «*шилм баит*» — мир в доме. Но эти усилия надо начать еще в Вильне: сменить одежду и ни в коем случае не показываться на глаза мужу в традиционно повязанном головном платке.

Как, она не готова нарушить обычай? Эта перемена для нее слишком радикальна? Ну что ж, и тут можно найти золотую середину. Это — п а р и к. Парик — это та самая точка, в которой сходятся и преодолеваются крайности. Поэтому изготовление и примерка парика — идеологическая кульминация романа «Два полюса».

С одобрением, во всех подробностях описывает Бродес превращение симпатичной, религиозной, нравственной, но чуждой европейским изыскам хасидской женщины в культурную горожанку. Вот ей показывают модные журналы, вот в доме появляются портниха и женщина, изготавливающая парики, вот удается убедить Сару зайти в модную лавку, вот она уже сама входит во вкус... и наконец, процесс превращения завершен: «И водрузили ей на голову шляпку красоты неслезанной, и дали ей в руки зонтик от солнца, и вышла она на улицы города, и загляделись на нее весьма многие, и потрясены были души милотвидностью ее, и возрадовалась Сара в сердце своем» (426).

Что происходит с Сарой — воспитание или развращение? Не сползает ли невинная местечковая дикарка в пучину разврата и ассимиляции? О нет, красивая, т. е. европейская, одежда, — это именно то, чего не хватало Саре, чтобы стать идеальной еврейской женщиной. Так утверждает мудрый виленский патриарх и благословляет Сарину парику, шляпки, накидки и зонтики от имени всей древней еврейской традиции, приводя в обоснование не менее семи авторитетных галахических источников (которые автор, видимо, на всякий случай обстоятельно перечисляет в подстрочных примечаниях).

Переодевание — это самый эффектный этап превращения, но далее должен последовать следующий этап: Сара немедленно начинает учить русский язык и общается к русской поэзии. Приехав в Одессу в парике, в парижском платье, поштом лучшей виленской портнихой, с благоприобретенным русским языком вкупе с присущей ей естественной красотой и грацией, Сара производит сногшибательное впечатление на Якова, падкого на эстетику. Семья спасена. Крайности сошлись.

Тем временем Беньямин тоже отправляется в Одессу, где вновь встречается с Шифрой. Сердце девушки разбито любовью к Шломо Ахитуву, и родители отвозят ее, как Татьяну, на «ярмарку невест» — в столичный город. Общие литературные интересы сближают Шифру и Беньямина, совместное чтение русской поэзии врачует сердечные раны, и свадьба не за горами (хотя Шифра и признается, что не может забыть Шломо). Лиза, за которой ухаживал Яков Хацрон, тоже недолго горюет, когда ее неверный возлюбленный возвращается к жене, и моментально выходит замуж за своего прежнего дыхателя, бедного студента-юриста, для которого этот брак — предел мечтаний. И только бедный Шломо Ахитув, вернувшийся к своей эмансипированной Розалии, никогда не сможет забыть Шифру и потерянный рай — скромный домик ее родителей. Но в основном в конце романа крайности сходятся, и все приходит в относительную гармонию.

Крайности сходятся, не создавая ничего похожего на полифонию. Но и жесткого противостояния центра и периферии, света и тьмы, какое было у Гордона, у Бродеса нет. Есть скорее тонкое переплетение нитей, создающее неоднородную, гибридную ткань еврейской культуры и еврейской сущности. Еврейская идентичность, как ее видит Бродес, — это не что-то статичное и раз и навсегда данное. У каждого из его героев своя траектория движения между еврейством и Европой, между местечком и Одессой, между русским языком, ивритом, идишем. Все они напряженно работают над собой, занимаются самовоспитанием, учат языки «других», переодеваются в одежду «других», интегрируются в культуру «других», и д р у г о е постепенно становится частью их самих.

Нужно искать золотую середину, но примирить крайности и свести их в гармонию может только человек со стороны. Утопическая воля к компромиссу ис-

ходит не из Одессы и не из местечка, но из некоего третьего места. Это В и л ь - н а, литовский Иерусалим, *Иерушалаим де-Лита*. Для того чтобы выстроить новую, синтетическую и гармоничную еврейскую идентичность, нужно вернуться назад в пространстве — в Вильно — и во времени — к началу еврейского Просвещения, и попытаться повернуть контакт культур в каком-то ином направлении, менее агрессивном и менее разрушительном. Этот опыт молодой ивритской литературы не только отражение культурных процессов, происходивших с российскими евреями в XIX в., он важен для понимания общих закономерностей развития мировой литературы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Miron D. Nagrayia le-tzorech negyia. Tel-Aviv, 2005. P. 20—27.
- ² Бялик Хаим Нахман (1873—1934) — выдающийся еврейский поэт (в основном писал на иврите), выступал против социальной несправедливости и национальных притеснений; в 1920 г. эмигрировал из России, с 1924 года жил в Палестине. — *Ред.*
- ³ Bialik H. N. Divrey Sifrut. Tel-Aviv, 1952. P. 138.
- ⁴ Чаадаев П. Я. Философические письма // Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 326.
- ⁵ Ризома — понятие постмодернизма; букв. корневище, не имеющее центра, расположенное во все стороны. — *Ред.*
- ⁶ Белинский В. Г. Собрание сочинений Д. И. Фонвизина // Собр. соч.: В 3 т. М., 1948. Т. 1. С. 405.
- ⁷ Имеется в виду движение Гаскала. — *Ред.*
- ⁸ Трикстер (англ. *trickster* — трюкач, шалун) — в данном случае персонаж, не подчиняющийся общим правилам поведения. — *Ред.*
- ⁹ Здесь и далее ссылки на роман Р. А. Бродеса (с указанием страницы) приводятся в переводе Е. Римон по изд.: Brodes R. A. Shtey a-Kzavot, Sifriat "Dorot". Mossad Bialik, 1989. В еврейской мистической традиции Яаков, третий патриарх, соотносится со сферой *тиферет*, началом синтеза, гармонии и красоты.
- ¹⁰ «Эйн Яаков» — популярный сборник мидрашей из Вавилонского и Иерусалимского Талмуда с комментариями, составлен сефардскими раввинами — отцом и сыном Яаковом (1445—1515) и Леви (1483—1545) Ибн Хавив.
- ¹¹ «Шулхан-Арух» — популярный сборник законов, регламентирующих поведение евреев, составленный раввином Йосефом Каро из Цфата (1488—1575).
- ¹² «Менора ле-Маор» — правильно: «Менорат а-Маор», популярный сборник мидрашей и комментариев в переводе на идиш.
- ¹³ Стогны (*поэт.*) — широкие улицы, площади. — *Ред.*
- ¹⁴ Имеется в виду Иегуда Лейб Гордон (1830—1892) — еврейский поэт, прозаик и публицист; писал преимущественно на иврите, а также на русском и идише; один из страстных поборников Просвещения в еврейской литературе России XIX в. — *Ред.*
- ¹⁵ По традиции, восходящей (по большинству мнений) к библейской книге Числа (5:18), замужняя еврейская женщина обязательно должна покрывать волосы.