

ЕДИНЫЙ НАРОД

Евгений Рашковский

Москва, Россия

ДИСКУРС О ЗАБЛУДИВШЕМСЯ КОНЕ, ИЛИ ЕВРЕЙСКОЕ МЕСТЕЧКО ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ КАК ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Позволю себе начать издалека.

У одного из самых последних могикан удивительной, но — к великой печали для мировой словесности и культуры — сошедшей на нет изумительной плеяды поэтов-*идишистов XX в. — Бориса Юрьевича Могильнера (1920—2000) есть полное горечи и беспощадного самонаблюдения стихотворение «Элегия-1»¹. И есть в этой элегии такое уподобление: идишистский поэт на склоне XX столетия — словно старый боевой конь, случайно обнаруживший себя на улицах современного мегаполиса. И не знает конь, как соотносить себя с мегаполисом, да и мегаполис не знает, как соотносить себя с конем...

Для меня, как историка-теоретика, работающего на стыке несхожих гуманитарно-научных направлений (фактуальная история, философия, науковедение, религиозоведение), этот образ заблудившегося коня исполнен существенного и горького смысла. Ибо речь — о крушении и схождении на нет целого духовного, социокультурного и лингвистического континента, точнее — континента на континенте. На Европейском континенте. Впрочем, как ни трагичны, как ни надрывны данные и образы конкретной истории, еврейскому народу на протяжении тысячелетий было свойственно время от времени круто менять формы своего исторического бытования. Но, меняясь, казалось бы, радикально, еврейский народ продолжал оставаться самим собой: народом трагической судьбы, народом веры, самоиронии и рефлексии². Так было и в библейский период его истории, так остается и поныне.

Казалось бы, все это — вещи общеизвестные. Но иногда требуются новый взгляд и новая познавательная перспектива в отношении общеизвестных вещей.

1

Один из знаменитых еврейских историографов Йосеф Хаим Иерушалми озадачил современную мысль целым рядом весьма жестких историко-теоретических формулировок. Вот краткое резюме идей Иерушалми³.

Евреи, лишившись своего исторического отечества, в течение сотен и сотен лет не были способны иметь, по европейским понятиям, нормальное континуальное историческое сознание. Ибо сам вид такого рода континуального описания, такого выстраивания исторической информации по оси времен был невыносим⁴. Разумеется, были в еврейской истории на Европейском континенте элементы линейности, континуальности, преемственности: непрерывный — при всей невыносимости испытаний — религиозно-учебный процесс, трансляция веры, книжности, социальных навыков и институтов. Но это была история внутренняя, подспудная. А история внешняя, событийная строилась по принципу прерывных трагических циклов:

обживание новых земель — численный рост и развитие общины — гонения и истребления — исход — поиски новых пристанищ...

Отсюда, по мысли Й. Х. Иерушалми, и некая существенная *contingency* (англ. «случайность». — *Ред.*) в истории и историческом сознании европейского еврейства: некая заведомая прерывность и отрывочность, компенсируемая и скрепляемая разве что библейскими реминисценциями⁵ и идеями *каббалистической метафизики⁶. И лишь в период европеизации, *Гаскалы, озаменованной упованиями на общечеловеческий прогресс, еврейская историческая мысль обращается к наработанным европейской культурой формам «линейного» исторического повествования — повествования, в рамках которого движение общества, культуры и реальных людских судеб по оси времен мыслится несущим в себе некоторую рациональность и нравственный смысл. Однако вопрос о том, как видеть мир, как дышать, как осознавать себя еврейскому историческому сознанию «после Освенцима» (я бы уточнил от себя — после Освенцима и ГУЛАГа), — этот вопрос все же по сей день остается открытым.

Такова общая канва острых и провоцирующих идей Й. Х. Иерушалми, этого эрудита и мыслителя еврейского постмодерна⁷. Я же позволю себе, исходя из общих посылок труда Иерушалми, попытаться перетолковать их на свой лад: сообразно, во-первых, собственному мировоззрению, а во-вторых, сообразно избранной теме нашего разговора.

В период *Второго храма и ближайших последствий той национальной катастрофы, которая была связана с его разрушением в 70 г. н.э., евреи явили себя мастерами глубокого и продуманного научно-исторического дискурса, связанного со сбором конкретных исторических свидетельств, с их хронологическим взаимосоотнесением, с попытками их макроисторического осмысления. Таковы книги Эзры⁸ и Нехемьи⁹, «Диврей ха-ямим» (библейские книги Паралипоменона, или Хроник), *Маккавейский корпус, труды Иосифа Флавия¹⁰ и многое другое. Для всей этой библейской, *апокрифической и околособлейской историографии история — как последовательность событий и структур во времени — имела д у х о в н ы й с м ы с л. Это, собственно, и порождало развитую историографию.

Но далее, действительно, историческое сознание еврейского народа начинает усматривать в динамике времен по преимуществу лишь прерывности и зияния: позади — священная, библейская история, впереди (завтра, послезавтра, через тысячи лет?) — обетованное искупление и освобождение (**геула*) Вселенной в *Мессинском Царстве, а между ними — дурная бесконечность **галута*: переселения, оседания, погромы, исходы... И не случайно для Маймонида¹¹ исторические исследования выглядели лишь пустой тратой времени, а для Франца Розенцвейга¹² — нееврейским занятием, наукой для европейцев, для христиан, для «белых»... Подлинная история еврейского народа сопрягалась со священными сущностями, с духовными умозрениями, а не с мирскими событиями и структурами.

Серьезная еврейская историография, ориентирующаяся на парадигматику¹³ европейского исторического мышления (история как последовательность развивающихся и преобразующихся во времени событий, сознаний и структур), как уже говорилось, началась в просветительскую эпоху — эпоху Гаскалы. И это была по-своему великая историография, поднимавшая и обобщавшая непривычный для мировой исторической мысли источниковый и концептуальный материал (труды Г. Греца¹⁴, С. М. Дубнова¹⁵, М. Балабана¹⁶, С. Л. Цинберга¹⁷, раннего С. У. Барона¹⁸ и многих-многих других).

Но — просветительская, европеизаторская эпоха, с точки зрения тысячелетий еврейской истории, оказалась эпизодом почти что мгновенным. Трагически взаимосвязанные события *Шоа и самообретения и частичного центрирования еврейского народа в Государстве Израиль приоткрыли новые, воистину библейские и отчасти даже *талмудические и каббалистические измерения еврейской истории. История как последовательность событий, сознаний и структур во времени вновь приобрела существенный духовный смысл. Она предстала не только как «история людей»¹⁹, но и как история присутствия и преломленности Бога в людских исканиях и страданиях²⁰.

Таков, на мой взгляд, самый общий теоретический контекст осмысления веков и веков местечковой проблематики.

2

Мысленно перебирая страницы истории не только еврейской культуры, но и истории обширного интеллектуального и культурного наследия народов Европы и Америки за последние полтора-два столетия, поневоле начинаешь присматриваться к именословиям еврейских фамилий. И обнаруживаешь в этих именословиях многообразное отражение подробной топонимики²¹ европейских городов и местечек, в особенности же — городов и местечек к востоку от Рейна. Европейская и восточноевропейская топонимика обернулась еврейской ономастикой²²: Познанский, Познер, Пойзнер, Певзнер; Люблинский, Люблинер; Брискер, Брискин (от Бреста); Лемберг, Лимберг, Лимбергер, Львов; Могилевский, Могильницкий, Могильнер, Могилевич, Могилевкин; Виленский, Виленкин, Виленчик, Вильнер, Вильнай... Да и сам я — Рашковский, т. е. потомок по прямой линии евреев из местечек северного Приднестровья. Существует даже фамилия некоего универсального свойства — Местечкин. Последняя знаменует собой не отдельную местность, но целый ареал.

Мир еврейского квартала, пригорода или местечка, мир **итетла* — этот, воистину, континент на континенте — исторически представлял собой сферу пересечения многообразных (многообразных в весьма широких пределах самого еврейского народа) субэтнических и лингвистических потоков, многообразных форм социальности, интеллектуальных и культурных стилей. На протяжении веков в сдвинутых враждебностью окружающего мира местечковых пространствах сталкивались выходцы с Запада и Востока, из Северной Европы и Средиземноморья, из интеллектуальных центров *Сфарда*²³ или Северной Африки и из хазарских крепостей и кочевий.

И вот это ошеломляющее многоединство еврейского народа в местечковых пространствах заставляет меня очередной раз обратиться к той форме междисциплинарного научного дискурса, который сформировался в моих работах и отчасти сам сформировал меня на протяжении последней четверти века. Дискурса, строящегося на гранях социокультурных востоковедных исследований и исследований науковедческих. Ибо в ходе всей своей истории, включая и историю своего пребывания в Европе, еврейский народ явил себя не только как народ священнослужения и Святыни (*мамлекет козним ве-гой кадош*)²⁴, но и как народ Мысли²⁵.

Если говорить о «марксистском», социоэкономическом аспекте еврейского статуса в традиционной Европе, то все выглядело в принципе не Бог весть как сложно: евреям была предписана ниша социоэкономического посредника между феодальной, церковно-бюрократической и государственно-бюрократической верхуш-

кой, с одной стороны, и крестьянским большинством — с другой. Положение это было, по определению, двусмысленным и опасным, но иного попросту не было дано²⁶. Этот заведомо опасный расклад социоэкономических отношений в системе любого традиционного, в основе своей аграрного общества знаменитый востоковед Карл Август Виттфогель описывал следующим образом:

— верхи стремятся к максимальной безопасности, максимальному престижу, роскоши и комфорту;

— низы — к тому, чтобы удержать максимум материальных благ от конфискационных устремлений верхов;

— а слой-посредники — к тому, чтобы, трагически балансируя между верхами и низами, добиться какого-то минимума жизнеобеспечения для самих себя²⁷.

Но вот культурная ситуация центрально- и восточноевропейского еврейства в его относительно автономных, местечковых анклавах выглядела значительно сложнее.

3

В плане не только востоковедном и не только в плане истории знаний и истории институтов образования и науки, но и — шире — в плане всемирно-историческом проблема местечковой культуры представляется особо интересной. Дело не просто в ее «самобытности», нередко шокировавшей не только окружающие народы, но и подчас даже европеизированных евреев. «Самобытность» отнюдь не означает выпадения из типологических рядов всемирной истории. Дело скорее в принадлежности культуры *итетла* к некоему великому всемирно-историческому пласту культур — пласту, чьи анклавы были разбросаны по всему Старому Свету от Атлантики до Тихого океана. В историографии этот пласт именуется и типологизируется по-разному. Немецкий философ Карл Ясперс, в XX в. впервые описавший облик этого пласта и обосновавший его сквозные религиозно-философские темы (нравственная и притом открытая теоретической рефлексии связь человеческой души со священными началами Вселенной), определял этот пласт как совокупность разрозненных «осевых (*Achsenzeit*) культур»²⁸. Замечательный израильский социолог Шмуэль Ноах Айзенштадт, давший социологическую интерпретацию идей Ясперса, акцентировал присущее этим культурам динамичное лидерство духовных элит, кругов и сословий (*clerics*) — лидерство, в условиях которого шло постоянное взаимодействие сотрудничавших, соперничавших или находивших компромиссы легитимных и маргинальных элит и субэлит²⁹. Попытка соответственной типологизации легла и в основу моих собственных скромных изысканий, где основное внимание было уделено эпистемологическим³⁰ аспектам «осевых» культур. И я вынужден был подчеркивать особую характерную черту этих культур, которая была обозначена как «традиционное священнокнижие»³¹. Этому понятию можно было бы придать и такие эквиваленты, как «культура сакрального текста», «культура Писания». Когда в 70-е гг. мои статьи переводились на идиш для журнала «Советиш Геймланд»³², то переводчик Мойше Иткович (1902—1986) весьма, на мой взгляд, удачно переводил понятие «священнокнижие» как *бихер-култ* (идиш букв. «культ книг» — *Ред.*).

Для понимания характера местечковой образованности да и всей местечковой жизни важно иметь в виду, что корпус еврейских сакральных текстов разного статуса — от *Танаха до комментаторской и религиозно-философской литературы последних веков — огромен. И в этих условиях работа со священными текстами и

благоговейная эрудиция были существенным мерилем представлений о призвании и достоинстве человека.

Общую, сквозную суть всемирно-исторического феномена традиционного священнописания можно было бы представить в виде следующих трех положений.

1. Центральной для культур традиционного священнописания была идея священного текста. Смысл интеллектуальной и культуротворческой деятельности связывался прежде всего с разнообразными формами работы с этим текстом — воспроизведением, хранением, рецитацией, литургическим и медитативным вживанием, элементами рационального комментирования. Все это призвано было вводить людей в неизменное, но вечно новое сакральное пространство тех мыслей, образов, внутренних ассоциаций и переживаний, которые так или иначе связаны со священным текстом.

2. С идеей священного текста кровным образом была связана идея явленного Абсолюта, Откровения, конституирующего собой суть всей внешней и внутренней жизни человека. Помимо священного текста, помимо прямого или косвенного к нему обращения, иных путей к познанию Абсолюта и приобщения к нему не мыслилось. Конечно же, культуры традиционного священнописания знали множество разнообразных форм духовной практики. Таковы были литургия, личная молитва, медитация, милостыня, пост и т. д. Но все эти формы, повторяю, мыслились ценными лишь постольку, поскольку они прямо или косвенно соотносились со священным текстом и были санкционированы им. В самых несхожих традиционно-книжнических культурах Абсолют мыслился как нечто, превосходящее всякое человеческое понимание, но в то же время снисходящее к человеку, способное явить себя в тех или иных доступных человеку формах.

3. Трансляция высокоразвитых традиционных духовных культур во многих отношениях опиралась на многолетнее интенсивное личное общение ученика с учителем, т. е. на процесс передачи элементов личности учителя ученику, вплоть до некоторого символического воспроизведения отношений отечества и сыновства в отношениях учителя и ученика³³. Сутью общения между учителем и учеником было — опять-таки — постижение сакральных текстов.

К «осевому» типу человеческого общежития — будь то на традиционном Западе, будь то на Востоке, будь то в условиях *итетла* — чрезвычайно трудно подойти с позиций современного, постпросветительского опыта и сознания. И в этой связи мне хотелось бы предложить читателю небольшое *case study* (англ. «конкретный случай»), «пример». — *Ред.*)

Есть одна удивительная категория исторических источников первой трети XX в. — записки европеизированных интеллигентов об уже обреченных скорой гибели реликтах восточного традиционно-священнописания знания в противоположных уголках Евразийского континента: в первые годы XX в. Гонбочжаб Цыбиков³⁴ составил обширные записки о Тибете³⁵; в 20-е гг. Илья Эренбург³⁶ посещал прославленные центры традиционной учености в еврейских местечках и пригородах Галиции, коренной Польши, Закарпатья и Словакии³⁷. При изучении этих записок поражает сходство в реакциях обоих российских путешественников на увиденное: с одной стороны, почтительное удивление перед духовной напряженностью жизни в традиционных учебных центрах, перед увлеченностью людей теми формами знания, которые со стороны могли показаться устарелыми до омертвения; с другой — гнетущее ощущение, испытываемое от малопонятных форм организации и общения людей, от бытовой грубости и физической неопрятности — от всего того, что

было отмечено печатью суровых нравов и бытового убожества давно прошедших времен.

Что очень важно в обоих случаях, оба эти анклава «осевых культур», культур Писания, *бихер-култа*, не получили возможности естественной эволюционной трансформации. Оба встретили насильственную гибель по воле тоталитарных режимов.

4

Силою исторических обстоятельств *штетл* оказался как бы анклавом Востока в сердце Центральной и Восточной Европы. И не только в силу этноконфессиональной обособленности еврейского народа среди окружавших его полуевропейских аграрных и христианских обществ, но и в силу самой социоэкономической специфики еврейства в этом своеобразном полуевропейском контексте. Со стороны окружающих обществ, евреи — как бы «парии» старой Европы, иноплеменники, чужаки, стоявшие как бы вне тогдашних европейских понятий об исторической легитимности своего права на жизнь и о ритуальной чистоте³⁸; самый факт существования еврея традиционная Европа воспринимала как хотя исторически и попущенную Богом, но все же досадную духовную и метафизическую аномалию, до поры до времени терпимую лишь эмпирически.

Но в плане своего собственного духовно-исторического сознания евреи мыслили себя этнорелигиозной группой, самими основами своей веры призванной как бы к «брахманскому»³⁹ священнослужению. Еще раз вспомним повеление из библейской книги Шмот (Исх. 19:6): быть царством священников и народом святым. Но все же Восток этот был особый — не просто случайно как бы вдвинутый в Европу и не просто диаспорный, но Восток именно еврейский, иудейский, библейский. Восток, мысливший свое призвание в грядущем, но исподволь готовящемся через весь ход времен мессианском искуплении-освобождении (*зеула*) Вселенной⁴⁰.

Действительно, согласно еврейской традиционной теории учебного процесса (я позволил бы себе даже сказать — теологии учебного процесса), которая во многих отношениях может быть описана как матрица или как некая «порождающая модель» внутренней организации местечкового общества, — человек мыслился призванным участвовать в процессе всеосвящающей трансформации Бытия. Этой же матрицей формировался и индивидуальный человеческий (точнее, мужской) жизненный круг.

Йехуда сын Теймы говорил:

«В пять лет садится человек за Пятикнижие,

в десять лет — *Мишна,

в тринадцать — Заповеди,

в пятнадцать — *Гемара,

в восемнадцать — брачная сень,

в двадцать — тяжкий труд,

в тридцать — возмужание,

в сорок — разумение,

в пятьдесят — умудренность (букв. др.-евр. *эца* — совет. — *Авт.*),

в шестьдесят — старение,

в семьдесят — седины,

в восемьдесят — старость в полную силу,

в девяносто лет — согбен человек,

а уж во сто лет — умер человек, прошел, и нет его в мире»⁴¹.

Сам основной центр еврейской общинной жизни, центр литургический и социально-организационный — синагога — был одновременно и центром учебного процесса. Не случайно на языке идиш синагога именуется *шул* (т. е. школа). Да и сама структура традиционного восточноевропейского синагогального интерьера обуславливается напряженностью не только литургического процесса, но и напряженностью учебных и ученых занятий. Более того, в самом синагогальном обиходе литургические и учебные процессы не просто взаимосвязаны, но и перетекают друг в друга.

Но личное подвижничество в процессе священноучения — от прочтения первых строк книги Бытия в пятилетнем возрасте до умудренности и, стало быть, способности приумножать и транслировать священное знание «в старости доброй» (Быт. 15:15) имеют, по логике мудрецов Талмуда, а за ними — и *итетла*, не только персонально-созидающий и народосозидающий, но и космосозидающий смысл⁴². Процесс священного и продолжающегося космосозидания через личное и глубоко осмысленное подвижничество роднит традиционную еврейскую мысль со множеством направлений традиционной религиозной мысли Востока — с ведантой⁴³, махаяной⁴⁴, исихазмом⁴⁵...

Однако, в отличие от великих религиозно-философских традиций Востока, еврейская идея *геулы* несла в себе более отчетливо выраженный элемент историзма: речь шла не о просветлении и спасении «вообще», но о просветлении и спасении, соотносенных с потоком исторического времени. Грозная, но притягательная идея истории как истории страданий и преследований — идея, отторгаемая в плане теоретического обобщения земной эмпирики, — все же неизменно присутствовала в самой мистической структуре еврейского исторического мышления.

Так или иначе, в таинственную связь библейского прошлого и мессианского будущего евреи верили непреложно: «Слышал ли какой народ глас Бога, говорящего из среды огня, и остался жив, — как слышал ты?» (Втор. 4:33).

Возможно, что именно эта «западная», «европейская», а по сути дела исконно-библейская историческая составляющая традиционного еврейского мышления в какой-то мере определила то многозначное и даже энтузиастическое отношение части местечкового народа к процессу его внутренней социальной и интеллектуальной европеизации. Более того, само тематическое и проблемное богатство еврейского традиционного священнокнижия, сам человеческий пиетет к культуре учебного процесса, сами наработанные веками и веками учебные навыки, эвристические и мнемонические способности — все это создавало существенные предпосылки для увлечения «эмансипированных» еврейских умов и сердец новой — универалистской, светской, рационалистической — посткартезианской⁴⁶ познавательной парадигмой. Былое подвижничество *хедеров, *талмуд-тор и *иешив стало отчасти замещаться подвижничеством в стенах европейских и — несколько позднее — североамериканских университетов, научных обществ, лабораторий.

Традиционный культурный потенциал еврейства стал одним из важных и неопценимых резервов универсального научного и культурного роста Нового времени. Однако сходная закономерность —вольная или невольная мобилизация традиционно-книжнического наследия в деле перехода к европейским формам образованности и интеллектуального творчества — проявила себя в иных восточно-западных и собственно восточных духовно-исторических ареалах: такую внутреннюю трансформацию переживали молодые выходцы из российской православного духовенства, из среды индийских брахманов, из потомков китайских шэньши⁴⁷.

Однако если говорить об участии еврейских местечковых выходцев в этом всемирно-историческом процессе интеллектуальной европеизации, то стоило бы отметить в этой связи:

— во-первых, высокую степень внутренней готовности евреев к этому процессу (сплошная грамотность, высочайший статус учености среди народа);

— во-вторых, особенно характерные для еврейского менталитета чувства самоотдачи и интеллектуального азарта в сочетании со способностью иронически оценить собственные успехи и срывы.

Возможно, что для многих местечковых выходцев приобщение к новым континентам учения, мысли и исследовательской практики было в какой-то мере эквивалентом личного подвижничества, личной *геулы*. В нынешнюю эпоху частичной десекуляризации и общепринятой критики науки все это может показаться странным, но нельзя забывать, что в тот период сама секулярная наука жила в ореоле подвижничества, самопожертвования, святости.

Для людей XIX в. наука была почти что безусловным синонимом достоинства и свободы. Причем этот сдвиг в сторону интеллектуальной европеизации начал намечаться в еврейском сознании еще на заре Нового времени. Так, например, еще в конце XVI в. *ашкеназийский мыслитель и летописец Давид Ганс развивал в книге «*Цемех Давид*» («Отрасль Давидова») следующую мысль: разумеется, для великих молитвенников и мистиков Израиля современный доступ к *Торе и ее сокровенным смыслам возможен и помимо «*гойских наук» (астрономии, метафизики, физики); но вот для людей, которые попроще (а к таковым Д. Ганс демонстративно относил и самого себя), такой доступ уже невозможен; так что помимо усвоения элементов европейской научной образованности путь для большинства евреев к самим себе как бы и заказан⁴⁸.

В XIX в. сходные идеи самообретения через интеллектуальную европеизацию можно обнаружить в индийском (точнее, бенгальском) реформаторском мышлении, например в трудах раджи Рам Мохан Роя, Банкимчондро Чаттерджи, Сурендранатха Банерджи. В начале XX в. сходный — *mutatis mutandis* (латин. «изменив то, что должно быть изменено». — *Ред.*) — комплекс идей развивал турецкий модернизатор Зия Гёкалп.

5

Глобальный модернизационный процесс XVIII—XX вв. со всеми многозначными его составляющими — капитализмом, машинными технологиями (в том числе и технологиями военными), массовыми миграциями населения, перекройкой старых государственных границ, интенсивными информационными связями, эгалитарным⁴⁹ правосознанием, массовыми социальными и национальными движениями — знаменовал собой, причем именно в глобальном масштабе, и структурно-историческую обреченность культур традиционного священнослужения. Культур, строившихся на личном доверительном общении между учителем и поклоняющимся ему учеником, на медленном вживании в сакральный текст, на созерцательном отношении ко Вселенной. Но в контексте нашего разговора особо следует подчеркнуть, что речь идет не об обреченности тотальной и фатальной, но об обреченности конкретных структурно-исторических «скорлуп» традиционно-книжнических наследий⁵⁰. И как раз Гаскала и выразила собой раннюю и незрелую тенденцию разрушения местечковой «скорлупы» еврейской мысли и духовности, тенденцию обмирщения традиционных воззрений на учебный процесс и мыслительное подвижничество.

Через такое внутреннее разбиение традиционных социокультурных «скорлуп» проходил не только еврейский народ. Вспомним в этой связи главу «Подберезье» в знаменитом радищевском «Путешествии из Петербурга в Москву»: случайный собеседник рассказчика, студент новгородской духовной семинарии, недоволен духом эпигонского схоластического аристотелианства в своем учебном заведении, страстно увлечен трудами французских и английских предпросветителей и просветителей и предвидит глубокие и, возможно, трагические сдвиги в общем складе мирозерцания и культуры своего общества⁵¹. Это едва ли не первый описанный в русской литературе разночинец. И он же — современник первых местечковых *маскилим.

Вообще, Гаскала может быть поставлена не только в один типологический ряд с европейским просветительством, ознаменованным стремлением обновить и преобразовать традиционное мирозерцание, но и с просветительством среди народов славянского ареала и Востока: установкой же полувосточных или восточных просветителей было не только культурное обновление как таковое, но и стремление защитить собственную идентичность в условиях культурного вызова модернизаторской Европы⁵².

6

Мне думается, беда исторической катастрофы еврейского народа в XX в., беда обезличивающего тоталитарного гнета и машинизированных истреблений заключалась не в модернизации как таковой, ибо последняя не пресекает в корне наследий и эстафет великих традиционных культур и даже во многих отношениях опирается на эти эстафеты. Таков, в частности, многотрудный опыт католической Европы, Японии, Индии, Тайваня, опыт возрождения еврейской культурной традиции в Стране Израиля и отчасти даже в Соединенных Штатах. Беда, однако, в том, что процесс эволюционного перерастания традиционно-книжнической местечковой культуры в специфически еврейскую разновидность культуры общеевропейской оказался насильственно пресечен экспериментами и злодеяниями тоталитарных режимов⁵³ — экспериментами и злодеяниями, поддержанными широкими массами разноэтнического и разноконфессионального населения Европы⁵⁴.

Тоталитаристский синдром, доселе не избытый в Европе и отчасти обретший прерывистое второе дыхание на нынешних посткоммунистических пространствах, описывается многими вдумчивыми исследователями. Исследователи связывают корни этого синдрома в сознании и психологии европейских интеллигентов и народных масс с тем, что, с одной стороны, не были еще избыты иллюзии по части спасительной роли индустриально-урбанистического «прогресса», но, с другой стороны, уже испытывалось, переживалось и концептуализировалось разочарование в этом прогрессе⁵⁵. Эта напряженная коллизия упований-разочарований в полусознании и сознании масс не могла не разрешиться массовыми насилиями.

Так что беда массового человекоистребления и культуроистребления — не только специфически еврейская (колокол звонит по всем!), но и общеевропейская и общечеловеческая. Беда, связанная с непоправимыми разрушениями не только в соборных культурных эстафетах человечества, но и в общечеловеческом генофонде.

7

И все же — при всем трагизме рассмотренного нами макроисторического материала — я вынужден внести некоторые коррективы в тот постмодернистский исторический дискурс, который был разработан Й. Х. Иерушалми и основы которо-

го были изложены в начале нашей статьи. Коррективы, которые я вынужден делать не только как историк и философ более традиционного, нежели Иерушалми, склада, но и — в какой-то мере — как аналитик нынешнего постмодернистского мышления⁵⁶.

На мой взгляд, все же трагическая местечковая эпопея не поколебала глубинно-го духовного историзма еврейского мышления: Творение — правдоискание — библейское Откровение — чаемое мессианское Искупление Вселенной. Правда, — и здесь американский историк безусловно прав — постбиблейский период истории еврейского народа провис веками и веками кровавых циклических чередований. Но и в этих нечеловеческих условиях евреи продолжали верить, молиться, мыслить, трудиться, петь, творить, созидать в собственной среде и во множественности своих контактов с окружающими народами предпосылки будущего европейского рыночного хозяйства, гражданского общежития, будущей мировой науки и культуры; продолжали нести в себе — сквозь кровавые тяготы истории — предпосылки взрвания будущих Эйнштейнов, Фрейдов, Бергсонов, Буберов, Фроммов, Штайнзальцев⁵⁷, Шагалов, Фальков, Мандельштамов, Пастернаков, Бродских, Бернштейнов.

История включает в себя не только моменты отчаянных и непоправимых разрывов (*contingencies*), но и парадоксальные моменты преемственности. И в этом, думается, важный и универсальный учительный смысл исследований по истории евреев.

...В заблудившемся на нынешней городской улице коне каждый просвещенный не только что еврей, но и попросту человек современной культуры, должен отчасти узнать и самого себя. А элементарные процедуры человеческого разума не могут не подсказать ему, что своим зарождением и становлением, а также и своей защитой нынешние города во многом обязаны и конной тяге.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Могильнер Б.* Майн зикорн: Лидер ун поэмес. Москве, 1985. З. 12. (На идише). *Н. В.* Одно из самых глубоких осмыслений феномена идишистской поэзии и ее органической связи со **итетлом* в литературе конца XX в. содержится в романе Эли Визеля «Завещание».

² Рефлексия (латин. *reflexio* — отражение) — анализ собственных мыслей и переживаний; размышление, полное сомнений. — *Ред.*

³ *Yerushalmi Y. H. Zakhor: Jewish history and memory.* N. Y., 1989.

⁴ Можно было бы вспомнить в этой связи строки Александра Блока: «Долгих лет нескончаемой ночи / Страшной памятью сердце полно».

⁵ Реминисценция (латин. «воспоминание») — смутное воспоминание или явление, наводящее на воспоминание, на сопоставление с чем-либо; в искусстве — отзвуки чужого или ранее созданного произведения, отражение чьего-то влияния. — *Ред.*

⁶ Метафизика (от гр. *meta ta physika* — после физики) — синоним философии, которая постигает основополагающие принципы бытия посредством умозрения, — в отличие от естественных наук («физики»), предметом которой было «бытие как таковое» (так были названы философские труды Аристотеля, помещенные после его естественнонаучных трактатов); философское учение о сверхчувственных, недоступных прямолинейному опыту началах бытия (Боге, душе, воле и т. п.). — *Ред.*

⁷ Постмодернизм (латин. *post* — после, франц. *moderne* — современный) — совокупное обозначение наметившихся в 70—80-е гг. XX в. тенденций в культурном самосознании стран Запада. В искусстве постмодернисты отвергают стремление модернизма сохранять чистоту форм и методов, используют сплав различных исторических стилей и применяют классические формы часто с ироническим эф-

- фектом. В литературоведении этот термин означает скорее иное понимание, нежели отрицание модернизма. В философии постмодернизм возник из сомнений в ее возможности как некоего теоретически-мировоззренческого единства. — *Ред.*
- ⁸ Эзра (в русской традиции Ездра) — автор одноименной книги Ветхого Завета и кодификатор Моисея Пятикнижия. Около 444 г. до н. э. переселился из Вавилона в Иерусалим, где вместе с Нехемьей (см. прим. 9) развернул деятельность по возобновлению запретов и предписаний, содержащихся в известных к тому времени ветхозаветных книгах. — *Ред.*
- ⁹ Нехемья (в русской традиции Неemia) — еврейский политический деятель, назначенный персидским царем Артаксерсом I (465—425 до н. э.) наместником Иудеи. Под его руководством был восстановлен Иерусалимский храм, разрушенный в ходе вавилонского нашествия в 586 г. Автор одноименной книги Ветхого Завета. — *Ред.*
- ¹⁰ Иосиф Флавий (37 — после 100) — великий еврейский историк, один из главных представителей *еврейско-эллинистической литературы. Происходил из аристократической семьи священников, в молодости побывал в Риме, который произвел на него неизгладимое впечатление. Во время Иудейской войны — антиримского восстания 66—73 гг., осознавая его обреченность, изменил восставшим и сдался римлянам. Автор чрезвычайно ценных исторических трудов, имеющих также несомненные художественные достоинства: «Иудейская война» (написан с проримских позиций), «Иудейские древности» (предназначенный для язычников урок еврейской истории, содержащий также разъяснение смысла иудаизма, объяснение языческих заблуждений), «Жизнь» (автобиография с попыткой самооправдания, ибо соплеменники ненавидели Иосифа за измену, поскольку в силу ограниченности их мировидения не понимали его высшего служения своему народу и всему человечеству) и «Против Апиона, или О древности еврейского народа» (ответ на антиеврейские инсинуации современников, раскрывающий высокие нравственные ценности иудейской религии, ее этическое превосходство над эллинистическим (см. прим. 11 на с. 32) язычеством). Жизнь Иосифа Флавия посвящена популярная трилогия Лина Фейхтвангера: «Иудейская война» (1932), «Сынвоя» (1935), «Настанет день» (1942). — *Ред.*
- ¹¹ См. прим. 3 на с. 41.
- ¹² См. прим. 23 на с. 33.
- ¹³ Парадигматика (от гр. *paradeigma* — пример, образец) — в данном случае совокупность теорий, моделей, типов постановки проблемы, принятая в качестве образца исследовательских задач. — *Ред.*
- ¹⁴ Греc Генрих (1817—1891) — историк, исследователь Библии, автор первого фундаментального труда по всеобщей истории евреев — «История евреев с древнейших веков до настоящего времени» (т. 1—11, 1853—1875; рус. пер. 1904—1907); жил и работал в основном в Германии. — *Ред.*
- ¹⁵ Дубнов Семен (Шимон) Маркович (1860—1941) — крупнейший еврейский историк; публицист, общественный деятель; автор монументальной 10-томной «Всемирной истории еврейского народа» (Рига, 1934—1938), целого ряда других исторических трудов и обширных мемуаров (Книга моей жизни. Рига, 1934—1940. Т. 1—3). Один из создателей и руководителей Союза для достижения полнoprавия евреев в России (1906 г.), Еврейской народной партии (1906 г.), Еврейского историко-этнографического общества (1908 г.), журнала «Еврейская старина» (1909—1918 гг.). Сторонник национально-культурной автономии евреев, создания самоуправляющихся еврейских общин, противник ассимиляции (взгляды изложены в «Письмах о старом и новом еврействе» (1897—1902 гг.; отд. изд. 1907 г.)), отвергал *сионизм, считая его выражением псевдомессианства. Родился в Мстиславле (Могилевская губерния), жил в Петербурге, Одессе, Вильне; в 1922 г. эмигрировал из Советской России, жил в Каунасе и Берлине, последние годы жизни провел в Риге; погиб в Рижском гетто. — *Ред.*
- ¹⁶ Балабан Меир (1877—1942) — историк польского еврейства; был одним из основателей и директором Института еврейских исследований в Варшаве (1927 г.). Умер в Варшавском гетто. — *Ред.*
- ¹⁷ Цинберг Сергей (Израиль) Лазаревич (1873—1939) — историк еврейской литературы, публицист. Родился на Украине, окончил русскую гимназию, высшее образование (ученый-химик) получил в Германии. В 1898 г. возвратился в Россию, поселился в Петербурге; участвовал в работе историко-этнографической комиссии *Общества для распространения просвещения между евреями в России, печатался в ряде периодических изданий, читал лекции по еврейской литературе. В 1908—1913 гг. сотрудничал в *Еврейской энциклопедии, опубликовал в ней более 300 статей. Автор ряда книг по ис-

- тории еврейской культуры. В 1919—1923 гг. был ученым секретарем и преподавателем Еврейского университета в Петрограде, с 1923 г. — заместителем председателя, а с 1927 г. — председателем *Еврейского историко-этнографического общества. В 1938 г. был арестован и приговорен к восьми годам лагерей. Умер в заключении. — *Ред.*
- ¹⁸ Барон Сало (Шалом) Уиттмайер (1895—1989) — еврейский историк. Родился в Австро-Венгрии, получил образование в Венском университете и Еврейской теологической семинарии в Вене. В 1926 г. переехал в США, где преподавал в ряде высших учебных заведений, в том числе был профессором Колумбийского университета (1930—1963 гг.), возглавлял научно-исследовательские организации в области *иудаики. Важнейшее его произведение «Социальная и религиозная история евреев» (т. 1—14, 1952—1969 гг.) — самый крупный и значительный в современной исторической науке труд по истории еврейского народа; работа «Евреи России в царский и советский периоды» — первый в новейшей историографии опыт анализа истории российского еврейства. Умер в Нью-Йорке. — *Ред.*
- ¹⁹ Это восходящее к И. Г. Гердеру выражение Карла Маркса (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд. Т. 3. С. 16).
- ²⁰ См.: *Даймонт М.* Евреи, Бог и история. М., 1994.
- ²¹ Топонимика (от гр. *topos* — место, *ονομα* — имя) — отрасль языкознания, изучающая географические названия. — *Ред.*
- ²² Ономастика (от гр. *ονομα* — имя) — раздел языкознания, изучающий имена собственные. — *Ред.*
- ²³ *Сфард* (в традиционном русском написании — Сефард) — название Пиренейского полуострова в еврейских источниках. — *Ред.*
- ²⁴ Шмот (Исх.), 19:6.
- ²⁵ Обоснование теснейших междисциплинарных связей иудаических исследований, касающихся рубежей средневековой эпохи и Нового времени, с историей науки и — шире — со всем сложным комплексом науковедческих дисциплин дается в монографии Н. П. Гордеева «Пражская научная школа конца XVI — начала XVII в.» (М., 2001).
- ²⁶ См.: *Гейликман Т. Б.* История общественного движения в Польше и России. М.; Л., 1930.
- ²⁷ См.: *Wittfogel K. A.* Oriental despotism: A comparative study of total power. N. Haven; L., 1957. P. 129.
- ²⁸ *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1963.
- ²⁹ *Eisenstadt Sh. N.* The Axial Age: Transcendental visions and the rise of clerics // Arch. europ. de sociologie. 1982. № 2.
- ³⁰ Эпистемология (от гр. *ἐπιστήμη* — знание, *logos* — учение) — то же, что теория познания. — *Ред.*
- ³¹ *Рашковский Е. Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока, XIX—XX вв. М., 1990. Более современная теоретическая акцентировка этой же макроисторической проблемы дана в: *Рашковский Е. Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в социокультурной динамике Европы, России и третьего мира, XVIII—XX вв.: Дис. в виде науч. докл. ... д-ра. ист. наук. М., 1997.
- ³² «Советиш Геймланд» («Советская Родина») — литературно-художественный и общественно-политический журнал Союза писателей СССР на идише (1961—1991). — *Ред.*
- ³³ Обратим внимание на одну характернейшую особенность своеобразного библейского манифеста культуры традиционного священнослужителя — книги Притчей Соломоновых. Книга почти целиком построена в форме назидательного и в то же время доверительного разговора учителя с любимым учеником. Отсюда и столь частое в книге обращение: «сын мой», «сыноку» (*бани*). Новый перевод этой книги, учитывающий наработки современной библеистики и новые процессы в русском литературном языке, см.: Книга Притчей Соломоновых / Пер. с др.-евр., предисл. и коммент. Е. Б. Рашковского. М., 1999.
- ³⁴ Цыбиков Гонбочжаб Цэбекович (1873—1930) — российский этнограф и языковед, автор трудов по монгольской и тибетской филологии и этнографии тибетцев. Преподавал в вузах Владивостока, Иркутска и Улан-Удэ (с 1914 г. — профессор). — *Ред.*
- ³⁵ *Цыбиков Г. Ц.* Буддист-паломник у святынь Тибета: По дневникам, веденным в 1899—1902 гг. Пг., 1918.

- ³⁶ Подробнее о нем см. в ст. И. Рочко, помещенной в настоящем сборнике (с. 108—117).
- ³⁷ Эренбург И. Г. Виза времени. 2-е изд., доп. Л., 1933.
- ³⁸ См.: Гейликман Т. Б. Указ. соч.
- ³⁹ Брахманизм — религия в Древней Индии, явившаяся по существу дальнейшим развитием ведической религии; давала религиозное обоснование учению о переселении душ, одной из важнейших добродетелей считала повиновение брахманам (представителям касты жрецов), что ведет к новому, лучшему перерождению, а в конечном счете — к слиянию с высшим абсолютом — Брахмой. — *Ред.*
- ⁴⁰ См.: *Пиркей-Авот, 6:6. Согласно этому *мидрашу, человек для того и осваивает корпус священных знаний, «...чтобы вещи называть своими именами и чтобы тем нести освобождение миру».
- ⁴¹ Пиркей-Авот, 5:26 (даю этот мидраш по виленской конъектуре в своем переводе).
- ⁴² См.: Урбах Э. Э. Мудрецы Талмуда. Иерусалим, 1989.
- ⁴³ Веданта — религиозно-философское учение в Индии, систематизированное в VIII—IX вв. н.э., которое проповедует единение человеческой души с божеством, мировым духом. — *Ред.*
- ⁴⁴ Махаяна (санскр. «большая колесница или широкий путь спасения») — одно из направлений в буддизме, приверженцы которого считают возможным достижение нирваны не только монахами, но и мирянами. — *Ред.*
- ⁴⁵ Исихазм (от гр. *hēsychia* — покой, безмолвие, отрешенность) — мистическое течение в Византии. В широком смысле — этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом через «очищение сердца» слезами и через самососредоточение сознания. Возникло в IV—VII вв., возродилось в XIII—XIV вв. — *Ред.*
- ⁴⁶ Картезианство (от *Cartesius* — латинизированная форма фамилии Декарт) — учение французского философа Рене Декарта (1596—1650) и его последователей, в основе которого — дуализм души и тела; трактовало человека как связь безжизненного телесного механизма с душой, обладающей мышлением и волей. — *Ред.*
- ⁴⁷ См.: Рашковский Е. Б. Научное знание... М., 1990. (Шэньшй́ (кит. букв. «ученые мужи, носящие широкий пояс», служивший символом власти) — сословие в Китае, главным образом лица, выдержавшие экзамен на ученую степень, что давало право занимать государственные и общинные должности. — *Ред.*)
- ⁴⁸ См.: Robinson I. Torah and Halakhah in medieval Judaism // Studies in religion. Montreal, 1984. Vol. 13. N 1. P. 51; см. также: Цинберг С. Л. Шклов и его «просветители» конца XVIII в. // Евр. старина. 1928. Т. 12.
- ⁴⁹ Эгалитарный (от фр. *egalité* — равенство) — уравнилельный. — *Ред.*
- ⁵⁰ Сам примененный здесь образ разрушающихся и преодолеваемых «скорлуп» отчасти возвращает нас к дискурсу *Каббалы и в какой-то мере — Бергсона. (Бергсон Анри Луи (1859—1941) — французский философ еврейского происхождения, представитель интуитивизма и философии жизни. Лауреат Нобелевской премии (1927). — *Ред.*)
- ⁵¹ Согласно радищевскому повествованию, рассказчик находит оброненные юношей заметки, где содержится, в частности, и выписки из Пьера Бейля. Выписка завершается ссылкой Бейля на мысль *рабби Акивы о бесполезности понимания телесных и профанных (т.е. обыденных. — *Ред.*) сторон человеческой жизни. (Бейль Пьер (1647—1706) — французский публицист и философ, ранний представитель Просвещения; с позиций скептицизма отвергал возможность рационального обоснования религиозных догматов, утверждал независимость морали от религии; основное его произведение — «Исторический и критический словарь» (т. 1—2, 1695—1697) — оказало влияние на развитие европейского свободомыслия. Акива (ок. 50—135 н. э.) — систематизатор Галахи и один из выдающихся основоположников *раввинистического иудаизма. — *Ред.*)
- ⁵² В этой связи о параллели: раджа Рам Мохан Рой и раввин Барух Шик см. в кн.: Рашковский Е. Б. Научное знание... С. 64—68, 117 (прим. 31).
- ⁵³ См.: Рашковский Е. Б. Омысливая геноцид... // Угол зрения: Отечественные востоковеды о своей стране. М., 1992; Воронцов Н. Н. Войны, революции, застой — эволюционные последствия // Знамя. 1995. № 7; Безансон А. Физическое уничтожение // Рус. мысль. 1998. 5—11 нояб.

- ⁵⁴ Разумеется, представители еврейского народа ни сном ни духом не могли поддерживать «черные» версии тоталитаризма. Исключением здесь могут быть разве что ранние стадии итальянского фашизма: слишком уж ретив был патриотизм части итало-еврейской общины. В условиях «черного» тоталитаризма евреи могли быть жертвами и только жертвами. Но вот падкость части народа на искушение «красными» версиями, разыгрывавшими в тот период интернационалистическую «клавиатуру», — особая и доселе трагическая проблема в истории межэтнических отношений. Хотя для сотен тысяч людей, истерзанных травлями, насильственными переселениями и погромами, тогдашний «красный» выбор психологически понятен.
- ⁵⁵ См., напр.: Люкс Л. Коммунистические теоретики о фашизме: озарения и просчеты // Полис. 1991. № 3—4.
- ⁵⁶ См.: Рашковский Е. Б. Постмодерн: культурная революция или культурная контрреволюция? // Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия: Мировая культура на пороге XXI в. М., 1999. Сб. 4.
- ⁵⁷ Штайнзальц (Штейнзальц) Адин (р. 1937) — признанный во всем мире одним из ведущих раввинов XX столетия комментатор и переводчик Талмуда, религиозный мыслитель, педагог и общественный деятель. Происходит из семьи выходцев из Восточной Европы. Одно из основных направлений его деятельности — налаживание контактов между евреями и народами, среди которых они живут. — *Ред.*