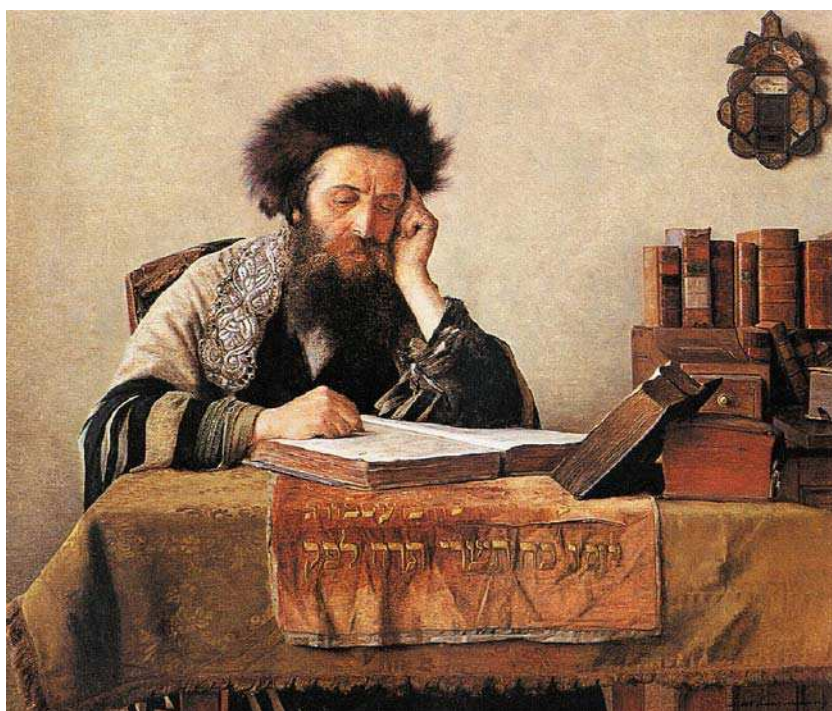


## МУЖ МОЛИТВЫ НАХМАН БРАЦЛАВСКИЙ

*Áyàèä Dîîèèñ*

Окончание. Начало в № 5, 2009

Реальным кризис в этом изысканном мире символического и безымянного действия делает талант Нахмана к историческому реализму, психологическому взгляду и социальной сатире. Наполеоновские войны когда-то застали реб Нахмана на берегах Земли Израиля; вернувшись домой на Украину, он следил за продвижением Наполеона по Европе с неослабевающим интересом<sup>[1]</sup>. Эти драматические события, должно быть, усилили в реб Нахмане чувство дежа вю: разве евреи Испании и Португалии не стали жертвой короля Фердинанда и королевы Изабеллы, которые хотели покорить весь мир? Разве Шломо ибн Верга в XVI веке не описал трагические последствия изгнания в своей хронике «Скипетр Йеуды»?<sup>[2]</sup> Разве повторение завоеваний и вероотступничества не служит дурным предзнаменованием для европейских евреев?



Изучающий Талмуд. Исидор Кауфман. 1925 год

«Однажды был царь, который разослал указ, чтобы преследовать иноверцев по всей стране и изгонять. А кто захочет остаться, пускай меняет веру». Некоторые из подданных царя бросили свое имущество, а некоторые предпочли остаться и жить жизнью марранов. «Тайно они оставались в еврейской вере, а везде среди жителей той страны вели себя как и те, как будто действительно поменяли веру». После смерти царя на престол восходит его еще более жестокий сын, и министры составляют заговор, чтобы убить его. Один из них – тайный иудей, и он открывает заговор царю, а в награду получает право свободно исповедовать свою религию, «надевать талит и тфилин не таясь». Потом сын первого царя тоже умирает, и ему наследует внук, который

оказывается добрым правителем. Боясь повторить судьбу своего отца, он советуется со звездочетами, которые предсказывают, «что потомство его не истребят, только надо остерегаться быка и овцы». Это записывают в летопись, а потом он умирает.

Правнук, к которому переходит престол, возвращается на пути зла и приказывает прогнать из своего царства всех быков и овец. В стремлении покорить весь мир он выковывает человека, который состоит из семи видов металла, по одному на каждую из семи планет.

*И велел поставить его литого на высокую гору, чтобы лился на него свет всех семи планет. И если какой человек хотел получить совет, к примеру, заключать какую-то сделку или нет, бывало, становился против той, из соответствующего металла, части тела исполина, которая относилась к той части света, откуда человек прибыл, и думал о том, следует заключать сделку или нет. И если следовало заключать, начинала освещаться и мерцать та часть исполинского тела, против которой человек стоял, а если нет – оставалась затемненной. Таким образом царь прибрал весь мир к своим рукам и скопил огромный капитал.*

### ***(У 39, А 101.)***

Но для того чтобы металлический человек работал правильно, царю приходилось «принижать возвышенных и возвышать приниженных», поэтому царь рабски подчинился этому приказу и стал поступать так во всем царстве. И старый министр-еврей внезапно снова оказался низвергнут и был вынужден жить жизнью маррана.

Одна перемена влечет за собой другую. Царю снится сон, что созвездия Тельца (быка) и Овна (барана) смеются над ним – подтверждается ужасное проклятие, записанное в Книге летописей. Толкователи снов не могут рассеять страхи царя, появляется мудрец, отец которого посоветовал царю поставить железный столп на перекрестке 365 солнечных лучей. «И если в кого закрался страх, как попадет к тому жезлу, избавляется от страха». Под руководством мудреца царь вместе с женой и детьми пускается в путь, и на перекрестке дорог они встречают ангела разрушения, который указывает на препятствия, которые ждут их впереди. Наконец, они подходят к костру. И царь видит, что «проходят через огонь и пламя цари и евреи, закутанные в талит и тфилин». Мудрец, вооруженный указаниями отца, останавливается, а царь, видя, как другие цари целыми и невредимыми выходят из пламени, устремляется вперед вместе с женой, сыновьями и всеми своими отпрысками, и пламя пожирает их всех.

Вернувшись во дворец, министр-марран сообщает о драматическом повороте событий другим министрам. «Звездочеты видели, – насмешливо говорит он, – да не поняли, что они видят». Проклятие не имело никакого отношения к реальным быкам и овцам и даже к их небесным двойникам. «Из бычьей кожи делают тфилин, а из овечьей шерсти талит, от них и пришла его гибель, и истреблено его семя. Ведь и те цари, что проходили в огне – жили в их государствах евреи, – разрешали они им не таясь одевать талит и тфилин, потому что дано им проходить в огне целыми и невредимыми» (У 42, Е 103).

Историческая легенда «О царе, отдавшем приказ об обращении» достаточно известна. Еще с тех пор, как Йосеф стал наместником над всем Египтом, а Мордехай перехитрил Амана при дворе царя Артаксеркса, Б-г спасал Свой народ руками Его избранных слуг. Усиление фонового сюжета с дворцовой интригой – и народная хронология с тремя царями и еще одним – образуют тончайшую повествовательную нить,

связывающую иллюзию и реальность. В этом царстве евреям приходится притворяться неевреями, а предатели притворяются верными слугами. Каждый царь, кроме первого, называется «мудрым», невзирая на его подлинные поступки. Правнук, в свою очередь, настолько мудр, что «перемудрил в своей мудрости» и изготовил своего рода металлический голем. Реб Нахман ставит под сомнение эту претензию на мудрость, описывая «мудрость» словом хохме, от того же корня, что и хохем, «мудрец». Приписывание мудрости каждому земному правителю представляет собой контрапункт образу истинного мудреца. Все его знания, несколько раз повторяет он, пришли к нему от отца. И вот царство, стоящее на лжи, грубой силе и ложной мудрости, наконец рухнуло благодаря объединенной силе традиционной мудрости, простого благочестия и величайшего знания.

Аллегорическое прочтение подтверждает, что история построена на дихотомии между миром истины и миром лжи. В соответствии с загадочными комментариями Натана в конце сказки, корни всех удивительных символов, включая таинственный путеводитель мудреца, кроются в Торе, Книге Истины. Точнее говоря, сказку можно читать как построчный комментарий, стих за стихом, второй главы Книги Псалмов, книги, которую реб Нахман заучил наизусть еще в юные годы[3]. Мятущиеся народы и племена, которые замышляют нечто против Г-спода и Помазанника Его (стих 1), восклицают: «Расторгнем узы их и свергнем с себя оковы их» (стих 2). Талмуд в трактате Авода Зара идентифицирует узы в этом фрагменте с кожаными ремешками тфилин, а оковы с кистями молитвенного покрывала. Г-сподь в ответ смеется над хулителями со Своего небесного престола (стих 4), так же как созвездия смеются над концом дурных царей. Потом Б-г сказал им во гневе, яростью Своею приводя их в смятение (стих 5), подобно ангелу разрушения на перекрестке. В качестве демонического противовеса царю, которого Б-г помазал над Сионом, святой горой Его (стих 6), злой царь воздвиг литую металлическую статую всех земных правителей, у которой все просили совета – вместо того, чтобы просить его у Б-га (стих 8). «Ты поразишь их жезлом железным», – говорит Г-сподь (стих 9) – и так и происходит.

Для тех, кто видит в Нахмане предтечу еврейского модернизма, такое гомилетическое прочтение невозможно. Оно превращает самые увлекательные и загадочные фрагменты сказки в благочестивую банальщину. Если Писание в целом и Псалтырь в частности – корень всего, тогда несомненно, что еврейская история не «эмансипирована». Но для тех, кто желает проникнуть в источники воображения реб Нахмана и понять, почему его одинокий голос пробился через однообразные условности традиции, такого рода изыскания обязательны. Ведь кто еще мог бы раскрыть герметичную риторику Псалмов в метаисторическом сюжете, связывающем воедино Йосефа, Мордехая, инквизицию и наполеоновское завоевание? Разве в этом меньше творчества, чем в мессианской деятельности рабби, которая в любом случае должна была быть спрятана за бесспорными терминами?



Адам. Уильям Блейк. 1810 год

Возможно, комментарий Натана должен был бы допускать, что гротескное описание Человека из Семи Металлов больше обязано Адаму Кадмону, Первочеловеку из книги Зоар, чем Пс., 2, 6. Тайный мир Б-жества открылся в Первочеловеке, который собрал воедино семь сфирот[4]. В качестве демонического контраста Металлический человек воплощает в себе все основное и нарушенное в мире иллюзии. Конечно, металлический человек противостоит ангелу разрушения, который охраняет железный столп на перекрестке солнечных лучей. Ведь как второй акт швиры в сказке – момент, когда еврейскому министру снова приходится начать таиться, – открывается созданием всезнающего идола, так и присутствие ангела на перекрестке обозначает финальный огненный акт тикун.

Самым активным действующим лицом тикун оказывается не мудрец с традициями, полученными от отца, а министр, который присваивает себе заслугу сокрушения царя и которому принадлежит последнее торжествующее слово. И это подходящий конец для человека, который родился в царстве лжи, уже после того, как случилось изгнание всех верных. С большим риском для себя он делает ставку и выигрывает для себя свободу молиться как еврей, но это право вырывают у него по прихоти безумного царя, который считает себя мудрецом. Министру пришлось прожить большую часть жизни скрываясь, и даже когда ему даровали «свободу вероисповедания», он ни разу не смог помолиться в требуемом кворуме с другими евреями. Он стоит одиноко, в молитвенном покрывале и тфилин, окруженный враждебностью, тогда как они, с их простым благочестием, находятся где-то далеко, под защитой стены огня.

Мог ли это быть реб Нахман, цадик в роли маррана, персонажа с настоящими провидческими и аналитическими способностями? Однажды, во время роковой поездки в Страну Израиля, когда казалось, что все уже потеряно, Нахман решил, что, если даже его продадут в рабство и лишат возможности жить в соответствии с еврейскими ритуалами, он все равно сможет соблюдать заповеди в душе[5]. Этот важный для формирования личности опыт теперь переосмыслен в сказку и подан через героя, который может помешать силам зла, только живя под маской. В реальном мире идолопоклонства, войны и лжи путем к достижению цели становится отгораживание себя от своего народа, от молитвы, от публичного соблюдения. Душа искателя родилась в мире фальши, и именно там должна вестись борьба за избавление.

Герой-канатоходец, мастерский притворщик, марран. Таковы версии экзистенциального одиночества, более страшного, чем типичная изоляция сказочного героя, который, будучи нелюбимым пасынком или одиноким скитальцем, непременно находит новую и более долговечную привязанность[6]. Что случилось с наместником, после того как он вернул принцессу отцу? И что это за министр, который опять может свободно исповедовать иудаизм, тогда как его единоверцы остались далеко позади? Все становится еще страшнее, когда финал сказки не отложен до мессианского завтра, а недвусмысленно трагичен.

Это приводит нас к «Раввину и его единственному сыну», наиболее очевидно автобиографической из тринадцати сказок рабби Нахмана. Эта история восходит к давним годам, когда он собирал своих учеников в Медведевке. Похожий на таких реальных персонажей, как Дов из Черина, сын раввина должен преодолеть много трудностей, чтобы добиться нужного духовного совета. Воображаемый сын, который «чувствовал, что ему чего-то не хватает, и не знал, чего именно. И перестал ощущать смысл в учении и молитве», – это Дов, который в начале пути к реб Нахману почувствовал внутренний беспорядок и депрессию[7]. Вместо сурового отца-раввина, который делает все, чтобы помешать осуществлению желания сына, учитель Дова препятствует всяким его контактам с молодым раввином. Реб Нахман добавляет линию конфликта поколений между молодежью, которая стремится к хасидизму, и старой раввинистической элитой, которая категорически противостоит ему.

Со времен Ицхака Лурии такие рассказы о иткарвут (приближении) обладают очевидной пропагандистской ценностью. Они прославляют и пропагандируют способность мистического героя приближать души тех, кто чувствует себя неприкаянным[8]. Неудавшиеся встречи, согласно этой схеме, тоже наполнены мессианским смыслом. Таков знаменитый рассказ о том, как Бешт искал своего сефардского собрата рабби Хаима ибн Атара, чтобы они вместе привели в мир Мессию. Возможно, в виде аллюзии к этой сказке реб Нахман использует в описании сына раввина каббалистическое кодовое слово маор катан, «маленький свет» (или луна, верховная власть). Так что едва только сказка начинается, она уже пронизана автобиографическими, историческими и мессианскими отзвуками[9].

Она также похожа на обыкновенную народную сказку, в которой все повторяется трижды. Сказка делится на три основные части. Средняя описывает три провалившиеся попытки отца и сына добраться до цадика. После третьей попытки, когда сын умирает, он трижды является отцу во сне. Сын рассержен и велит своему отцу посетить цадика, чтобы выяснить почему. Теперь осиротевший отец пускается в обратный путь один и, остановившись на том же постоялом дворе, что и раньше, он знакомится с купцом, который убеждает его вернуться. Здесь в сказке происходит внезапный поворот, как будто бы связывающий воедино все свободные концы.

*И купец разинул рот и говорит: если хочешь – проглочу тебя сейчас!*

*– Что ты! Зачем ты такое говоришь!*

*Отвечает ему: Не помнишь ли ты, как ехал с сыном. И сначала упала лошадь с моста, и вернулся. Потом оси у брички. А потом повстречался со мной и сказал я тебе, что он пуст. И потом я свел его, твоего сына. А сейчас можешь ехать, позволяю тебе!*

*Потому что он был подобен малому светилу – луне. А этот цадик подобен большому светилу – солнцу. И если б собрались они вместе, явился бы Машиах. Теперь, когда свел я твоего сына, пожалуйста, можешь ехать!*

*И с этими словами исчез. И не с кем было больше говорить.*

*Ехал раввин к цадик и кричал:*

*– Жаль! Жаль! Жаль! Такой не вернуть мне потери и уж не забыть никогда!*

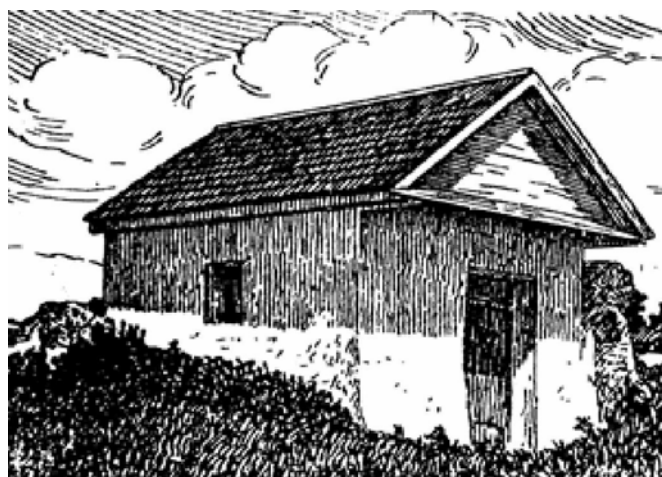
### ***(Y 61, E 137-138)***

А чтобы уже не оставалось никаких сомнений относительно истинной сущности купца, Натан объясняет, что он Самаэль, дьявол. «Такова уж природа злого начала в человеке: сначала оно искушает его, а когда тот, не дай Б-г, поддастся соблазну – мстит человеку за то, что тот не устоял перед ним. Да убережет нас Г-сподь, благословенно Имя Его, от искушений и вернет нас к истине! Амен!»

В классическом репертуаре историй зафиксированы величайшие и трагические моменты – отлучение Элизера бен Гиркана; мученичество рабби Акивы; сцена на смертном одре Ицхака Лурии; неудавшаяся в последнюю минуту попытка Йосефа де ла Рейна пленить Сатану; неудачное заступничество Бешта за мучеников в Павлыше – но этот момент всегда каким-то образом смягчался и нейтрализовался. Даже когда история не вписывается в обширный спор (почему мужчина не может находиться наедине с двумя женщинами, а женщина может находиться наедине с двумя мужчинами), Б-г и Его заповеди не подвергаются поруганию. Человеческий грех, спесь и героизм в конечном итоге все равно подтверждают абсолютную власть Б-га. Если требовалось сделать выбор, то неверный выбор всегда оказывался иллюзорным; библейский монотеизм не допускал двух равнозначных возможностей. Реб Нахман хотя и подчиняется композиционным правилам рассказывания жития святого и остается в пределах правдоподобных исторических условий, создает сказку с плохим концом[10].

Все начинается с цадика, которого ложно обвиняют в том, что он каль, человек легкомысленный и фривольный, открыто нарушивший заповеди. Здесь кроется намек на горькую вражду со Шполер Зейде, который ни перед чем не остановился, чтобы связать имя реб Нахмана с саббатианской ересью. В сказке дьявол приходит переодетый в странствующего купца. В реальной жизни он мог обитать в опасной близости от дома[11].

Потом появляется сын, ведущий борьбу на трех фронтах: с властью отца, который поносит учение цадика и ищет любой предлог, чтобы вернуться домой; с демоническими препятствиями, которые встречаются на его пути; и с внутренними преградами на пути к вере. Его душа восторженна, и ее спасение может привести к избавлению всего мира, но ее сокрушают три этих противника.



Могила реб Нахмана Брацлавского. Гравюра

Самая трагическая фигура – это отец, он не бес и не святой. Доморощенная мораль Натана, притороченная к концу сказки, пытается облегчить боль, но мучительный крик – на арамейском и идише – это последнее слово реб Нахмана. Хаваль аль деавдин велло миштахин – вот что сказано в память об умершем. Гевалд, гевалд (это слово появляется только в идишском варианте) – это взрыв безутешного горя. Это голос самого рассказчика, единственный из выживших сыновей которого умер за год до того. Хотя Шломо-Эфраим был еще ребенком, он играл крайне важную роль в мессианских планах отца. Да, дьявол достоин осуждения, но и отец достоин его не меньше: он виновен во властолюбивой гордыне, отказе от сущностей Красоты и Величия, в убийстве своего партнера по избавлению. Однажды на горе Мория ангел сберег единственного сына у отца. Там тоже, как рассказывает мидраш, Сатана был послан, чтобы искушать решимость человека[12]. А здесь, наоборот, отец уступил и принес единственного сына на алтарь собственного эгоизма.

Все больше и больше реб Нахман придумывал сюжеты, которые строятся вокруг сложного и драматического спора между теми, кто живет в мире иллюзий, и теми, кто пробивается к истине существования[13]. Для таких сюжетов были существенные биографические причины. Летом 1807 года реб Нахман обнаружил у себя первые признаки туберкулеза, болезни, которая только что убила его жену Зосю. По этому случаю он поехал в Лемберг, центр торговли и просвещения, за медицинской помощью. К моменту возвращения, который наступил примерно восемь месяцев спустя, он стал считать себя еще одним чудесно спасенным, человеком, который вошел в царство лжи и увидел современную ересь во всех ее проявлениях. Поднявшись вместе с учениками для ведения великой войны, которую он видел впереди, он возобновил рассказывание сказок летом 1809 года. Все длинные сказки (№ 9–13) относятся к следующему, чрезвычайно богатому в творческом отношении году[14].

Самым запоминающимся стал спор, разгоревшийся между «Мудрецом и простаком», хохемом и тамом. Из более ранних его сказок мы уже знаем, что хохме может толковаться у него двояко, как в дурном, так и в хорошем смысле. Однако в традиционных источниках эпитет там всегда несет позитивные коннотации. Таким был Яаков, «человек кроткий (иш там), живущий в шатрах» (Быт., 25, 27); Иов, который был «непорочен (там), справедлив и Б-гобоязнен и удалялся от зла» (Иов, 1, 1); и третий из четырех сыновей в Пасхальной Агаде. Как и его тезки, там из сказки реб Нахмана решает ничего не предпринимать, когда его богатый отец теряет все, кроме родного дома. Будучи человеком «прямого и простого ума», простака берет за сапожное ремесло и живет аскетической жизнью, тогда как его добрый друг и бывший соученик реагирует на

разорение своего отца иначе – он пускается на поиски приключений и знаний. Благодаря своей беспокойной натуре и ненависти к физическому труду этот мудрец скитается с места на место и берется то за одну профессию, то за другую. Всего он овладевает семью премудростями: ювелирным искусством, огранкой драгоценных камней, медициной, латынью, письмом, философией и наукой, но из-за этого обширного фонда знаний «и после того мир превратился в его глазах в ничто» (У 65, Е 145). Тогда он решает вернуться домой, где он, по крайней мере, может похвастаться, чему научился. «И терпел страшные мучения по дороге, потому что из-за его ума не с кем было ему беседовать в дороге».

Простак тем временем так и не овладел в полной мере единственным ремеслом сапожника. Чем добиваться достижения далеких целей и материального благополучия, он доволен своим скромным существованием. Становясь объектом насмешек, он всегда отвечает:

*Нор он лейцонес, только без шутовства! И тотчас отвечали ему: Конечно же, без шутовства! И тогда он принимал всерьез из слова и начинал говорить с ними, не желая, видно, вникнуть и поразмыслить, что эти заверения уже сами по себе шутовство и насмешка. Видно, уж такой был простофиля. А когда все-таки доходило до него, что они намереваются просто поиздеваться и посмеяться над ним, говаривал бывало: Ну и что будет, если покажешь, что ты умней меня. Не выйдет ли, что ты и есть глупец!*

**(У 68, Е 148)**

Хотя он и простак, он знает разницу между простотой и глупостью, которая по сути своей является разницей между добром и злом[15].

Воссоединение двух сыновей и соседей завершает первую часть сказки и отмечает разительный контраст между ними. Хотя мудрец высмеивает поведение друга, считая его безумцем, дом его лежит в руинах, и он находит прибежище в доме простеца. Еще заметнее его страдания в желании достичь совершенства. Он страдает, потому что его мастерство испытывают местные обыватели и потому что только он знает, что в работе, которую все восхваляют, есть изъян. Потом, когда двое друзей спорят о глупости, простак не только отстаивает свою позицию, но даже предсказывает: «У Г-спода Б-га все возможно! В мгновение ока может стать, что я поднимусь на твою ступень!» (У 71, Е 150).

Он подготавливает почву для перемены их судеб. Случается так, что их прозвища (Мудрец и Простак) становятся известны царю, который приглашает их на аудиенцию. Простак отвечает радостно и спонтанно. «Только без шутовства» – просит он, и когда на каждом этапе его заверяют, что приказ действительно был отдан, он делает все, что от него требуется, и в результате становится министром. А мудрец в ответ на приглашение выражает сомнение в существовании царя и убеждает в том же царского посланца. Оба они пускаются в путь и вскоре становятся нищими. В таком прискорбном состоянии они случайно приходят во владения нового министра, где теперь живет известный народный целитель, известный как бааль шем. Естественно, мудрец (который сам врач) высмеивает силу бааль шема, и за такую ересь его жестоко избивают. Добиваясь компенсации, он проходит несколько бюрократических инстанций, пока не доходит до самого простака-министра. Так они образуют полный круг, мудрец опять в лохмотьях, а простак владеет богатством и практической мудростью.

Если бы это была народная сказка о Маленьком Иване и Большом Иване, на этом бы она и закончилась, но реб Нахман идет дальше. Ведь, в конце концов, изменились только внешние обстоятельства. Простак всего лишь поднялся до министерского поста, тогда как мудрец, хотя и обеднел, но не раскаялся. Для того чтобы изменить статус кво, необходимо настоящее чудо. Поэтому в третьем, и последнем, эпизоде проверять их является дьявол, а не царь. Каждый из них поступает в соответствии с подсказкой: простак спешит к бааль шему за защитным амулетом, а мудрец выходит навстречу дьяволу с вооруженной охраной. Простак спасся, а мудрец и его спутник по странствиям сброшены в грязную пыточную яму. «И так они действительно жестоко мучились несколько лет».

Потом простак-министр, сопровождаемый бааль шемом, находит мудреца в плачевном положении. «Брат мой», – восклицает мудрец, увидев старого товарища. Несмотря на годы пыток, он все еще отказывается признать дьявола. «Смотри, что они делают со мной! Бьют и мучают меня эти злодеи, просто так – ни за что ни про что!» – возмущается он. Пораженный таким упорным сопротивлением, простак-министр просит бааль шема совершить чудо, «и показал им, что они у дьявола и это не люди их мучают». Только когда грязная яма исчезает, а дьявол обращается в пыль, мудрец (и очевидно, его напарник тоже) признает, что был и царь, и истинный бааль шем.



**Кресло рабби Нахмана Брацлавского, изготовленное для него шохетом из Теплика**

Эта сказка не похожа на другие – она суровая, полемическая и неприукрашенная. Диалоги и характеристики правдоподобны, так же как и специфические случаи веры и отречения. Незадолго до того на Украине появилось руководство по народной медицине на идише, которое яростно критиковало народных целителей и бабушкины средства[16]. Этому реб Нахман никак не мог пропустить, не потому, что он должен был защищать репутацию прадеда, а потому что если ты однажды поставил веру в науку на место Б-га, то дверь к вероотступничеству распахнется настежь. В своих ответах бааль шему два основных персонажа сказки выражают свои противоположные взгляды на мир. Рационалист верит только тогда, когда видит собственными глазами, и он так глубоко зарылся в философские материи, что отрицает

существование и царя, и дьявола. Простак выбирает путь радостной и простой веры, который приводит его к глубокой убежденности в силах бааль шема. Истинный путь веры лежит через службу царю, а не через научные изыскания. Это вера, которая может изменить ход природы.

Насколько привлекателен и точен образ религиозной простоты, нарисованный реб Нахманом, настолько удивительно верен образ его противника[17]. Ясно, что реб Нахман побывал на престоле разума. Он везде учил, что только цадик может отважиться на риск изучать семь мудростей, потому что простой смертный, несомненно, оступится и упадет[18]. Охраняя своих учеников от этих семи мудростей, он не видел разницы между произведениями еврейской средневековой философии и современными еретическими трактатами. Но когда его мнение изменилось? Цадик тоже «терпел страшные мучения по дороге, потому что из-за его ума не с кем было ему беседовать». Одинок в башне из слоновой кости своего совершенства, терзаемый знанием и мудростью, которыми он ни с кем не может поделиться, постоянно мучимый страхом оскверниться, он непрерывно нуждается в спасении от рук простого и чистого. «Только без шутовства», – говорит простак, невинность которого спасает его от зла. Мудрец должен сначала признать, что дьявол существует, чтобы согласиться с ошибочностью своего пути. Поскольку он допустил, пусть даже на мгновение, вселенную, лишённую царя – т. е. Б-га, он должен жить в страхе всю оставшуюся жизнь.

Происходящее в сказках Нахмана – невзирая на счастливый финал «Мудреца и простака» – это усиление противостояния между альтернативными вариантами. Он противопоставляет жизнь решительного отречения и жизнь безграничной радости. Срединного пути нет. Теперь сказки становятся длиннее и превращаются в апокалиптическую сцену последней космической битвы. А сопутствует ей взрыв лирической, фантастической и экуменической энергии. Вместо сестер, замышляющих недоброе против братьев, мужей – против жен, министров – против царя; вместо отца, лишившегося сына, и мудреца, обманутого простаком, реб Нахман выводит своих персонажей из ужасной изоляции, разрешая им организовывать финальное избавление. В последних двух сказках, которые занимают две пятых всего тома, список действующих лиц намного сложнее. Только мастерский рассказчик способен удержать их; только слушатели, приученные к запоминанию, могут восстановить половину из них в правильной последовательности.

Персонаж	Кто имеется в виду под персонажем	Свойство в его падении	Свойство в его возвышении
Царь	Б-г	Почет	Почет и слава
Царица	Царица (хозяйка в высших мирах)	Разрушение, убийство	Постижение, аналитический дар
Дочь царя	Шхина (дочь Царя, хозяйка в низших мирах)	Вожделение, плодовитость	Изобилие блага
Богатырь	Мессия, сын Йосефа	Физическая мощь	Духовная мощь
Друг царя	Авраам	Страсть к вину	Любовь до последнего вздоха
Мудрец	Моше	Мудрость	Тора
Казначей	Аарон, первосвященник	Деньги	Благословение

Поэт	Давид и левиты (священнослужители)	Пустословие	Хвалы Всевышнему
Младенец	Мессия, сын Давида	Здоровье, subtilность и утонченность	Совершенство
Бааль тфила	Элияу-пророк, праведник поколения	Способность молиться	Молитва и служение Всевышнему

Далеко от человеческого жилья живет Муж молитвы (Бааль тфила), основавший орден святых отшельников. Параллельно существует другое «сообщество», также наглухо отгородившееся от внешнего мира, но преследующее противоположные цели: это языческая иерархия, стремящаяся исключительно к накоплению богатств.

К первому сюжетному узлу Нахман добавляет еще один. Был когда-то царский двор, с царем и царицей, дочерью царя и младенцем, поэтом и мудрецом, хранителем царской сокровищницы и верным другом, воином и Мужем молитвы – все они были один удивительнее другого. Но однажды «и случилась по всему миру страшная буря-ураган. И смешала и перемешала весь мир целиком. И сделала из моря – сушу, а из суши – море, из пустыни – жилые места, а из жилых мест – пустыню» (Y 160, E 229). В этом акте швиры царский двор был рассеян, и каждый из его обитателей потерял контакт с остальными. Возникло множество сект, каждая из которых исповедовала свой вид идолопоклонства: одни поклонялись только почету, другие возвеличивали разрушение и убийство, третьи практиковали сексуальные оргии и т. д. Современный комментатор расположил их в приведенной таблице [19].

В следующей за этим пространной картине тикуну каждый член царского окружения превозносится одной из идолопоклоннических сект, которая впоследствии подлечит очищению. «Свойство в его падении» превращается в «свойство в его возвышении». Муж молитвы провозглашается царем над группой цадиков, который занимались только молитвой, «но с тех пор, как Муж молитвы пролил им свет в очи, стали они праведниками несравненными и великими» (Y 174, E 238). Хотя Муж молитвы все еще держится подальше от остальных, он больше не действует в одиночку. У него есть собственный отряд цадиков, он получает тактические рекомендации от воина и с успехом воссоединяет потерянных участников царского двора, который теперь называется дер хейликер кибуц, Святой общиной.

Но объединенное усилие космического тикуну терпит поражение в попытке раскусить самый твердый из возможных орешков – Страну Богатств. Когда ученики Мужа расходятся поодиночке, чтобы обратиться к этой стране, нечаянно подслушав, как печально вздыхает Муж: «Кто знает, до чего еще они могут так дойти, в какой обман и заблуждение через то скатиться?» (Y 144 E 217), они пытаются повторить способ, которым Муж пользовался раньше, когда обращал грешников. Ученики, как и он, начинают с «низких людей» и постепенно продвигаются выше по социальной лестнице. Они используют тот же самый аргумент, «что нет в жизни ни цели ни смысла, если не служить Творцу» (Y 144, E 218). Но те остаются глухи к их призывам. Эти люди практикуют человеческие жертвоприношения, чтобы стяжать еще большее богатство, и у них есть разработанная система сдержек и противовесов, благодаря которой почести получают лишь истинно

богатые. Когда ученики возвращаются сообщить, что жители этой страны воздвигли идолы самых больших богачей, Муж выходит, чтобы самому взяться за дело.

Но и ему не удастся победить даже самых низших из тех, кто охраняет периметр укрепленного города; едва только войдя, он видит, что обитатели озабочены приближающимся нападением воина. Воин хочет лишь подчинить их, но не завладеть их богатствами, но именно потому, что презирает то, чему они поклоняются, капитуляция была бы равносильна обращению. От страха они начинают воздавать Б-жеские почести самым неимущим (которых они называют хайелех, «животные»). Они вымещают свой гнев и на Муже молитвы, за то, что он осудил их последнюю спасительную надежду просить помощи у соседнего очень богатого царства. Пока что ничто в этом мире мамоны не нарушает законов человеческого безумия. Только теперь, на третьем этапе развития сюжета, рассказчик вводит еще одно измерение, помимо времени и пространства (когда Муж намекает на какое-то тайное знание о войне). «У того царя, у которого я был, – говорит Муж молитвы, – была у него рука... То есть такое изображение кисти руки с пятью пальцами и всеми начертаниями линий, которые есть на руке, и эта рука была картой всех миров и всего сущего от сотворения неба и земли до самого конца, и всего, что будет потом, – все начертано на той руке» (У 155, Е 225). С помощью этой руки, объяснил он, он сумел войти в укрепленный город и смог предсказать крушение соседнего богатого царства. Убежденные в пророческой силе руки, жители требуют у Мужа дальнейших подробностей, и он пускается в рассказ о царском дворе и его трагическом рассеянии.



**Пятница. Вечер в Бродах. Исидор Кауфман.**

1925 год

Когда история о Царстве богатства возникает снова, много страниц спустя, Муж уже объединил свои силы с силами воина, в котором он узнает потерянного члена царского двора. Воин объясняет, что единственным средством против страсти к деньгам может стать суровое вмешательство волшебного меча. А тем временем богатеи со страстью вернулись к своему безумию, жертвоприношениям и всему прочему, и, несмотря

на все услышанное, они послали гонца в соседнее царство, прося помощи против воина. На пути гонцы встречают человека, у которого в руках посох с бриллиантовым навершием. Проникнутые благоговением перед таким богатством, они преклоняют перед ним колени. Человек говорит, что его богатство – ничто по сравнению с сокровищами царя, и когда им показывают эти сокровища, они испытывают еще большее благоговение:

*Только жертвы ему не стали там приносить, потому что, когда их отправляли в дорогу, им строго-настрого наказывали, чтобы в пути никаких жертв не приносить, поскольку боялись, что, если захотят те дорогой принести жертвы, никого из них не останется. Кто знает, может, найдут дорогой какой клад, может, пойдет кто из них в отхожее место, да и найдет там сокровища, и как начнут приносить себя в жертву ему, так от них ничего не останется.*

***(У 175, А 239-240.)***

Это тонкая пародия на религиозный фанатизм. Промывание мозгов в духе поклонения всему блестящему привело к тому, что этим людям приходится защищать себя от собственного религиозного пыла, чтобы не пасть из-за него мученической смертью. Гротескное изображение смерти за богатство, отойдя по нужде, – это не случайная деталь. Все объясняется в чудесной скатологической кульминации. Здесь воин использует своего рода бихевиористическое лечение, чтобы исцелить посланцев от страсти к богатству. Он проводит над ними строго контролируемый эксперимент, когда один ветер приносит им голод, а встречный ветер – зловоние. Повторив это несколько раз, воин говорит: «Неужели не видите вы, что нет тут ничего, отчего могла бы исходить вонь?! Надо сказать правду: это сами вы так воняете». А когда они наконец получили желанную пищу, начинается настоящая оргия самобичевания:

*После дал он им попробовать этих яств. И тотчас, как попробовали от этих яств, тотчас стали они срывать с себя золото и серебро и отбрасывать их, и стал каждый зарываться в землю и хоронить себя в ней от стыда, потому что почувствовали все зловоние денег (ведь они воняют как настоящее дерьмо) после того, как попробовали этих яств.*

***(У 190, А 249.)***

Отказавшись от страсти к деньгам, они образуют группу, которая должна очиститься с помощью покаянных молитв. «И Царь воцарился над всей вселенной, и весь мир обратился к Б-гу, да благословится Имя Его, и служили только Ему в Учении, Молитве и Покаянии и всех Добрых Делах. Амен!»

Можно сказать: скатология как эсхатология. Поскольку реб Нахман пускает в ход все возможности, вероятно чувствуя, что время уходит, он выбирает новые земные условия для того, чтобы разыграть последний акт мессианской драмы. И как царь и придворные – символические обозначения сфирот – должны испачкать руки в явном идолопоклонстве, т. е. поклонении гордости, убийству, разврату, пьянству и т. п., так и цадик должен применить крайние формы шоковой терапии, чтобы разрушить человеческое пристрастие к деньгам. Задача царского наместника, который освобождал царскую дочь, проста по сравнению с этой всеобщей мобилизацией космических и земных сил.

Все стало сложнее, плотнее и ответственнее в этих сказках: сюжет, персонажи и фигура рассказчика. Ведь реб Нахман не только был первым идишским сказочником, он

еще первым придумал личину, вымышленного героя, который, прежде всего, объясняет, как и зачем он стал рассказывать сказки. Этой личиной стал Муж Молитвы, и ключ к этой сложной фигуре лежит в самом его имени.



Каббалист. Исидор Кауфман. 1910 год

На идише он называется просто бал-тфиле – любой еврей, который ведет общинную молитву. Ему не нужно быть образованным или богатым, но благочестие его должно быть безупречным. Он обязан воистину смириться перед Г-сподом, чтобы молитвы его были действенны. Как часто бывает, английские эквиваленты, prayer leader («ведущий молитву») или master of prayer («муж молитвы») абсолютно неточны, поскольку они подчеркивают как раз обратное: некто стоящий впереди, а позади него – благочестивая паства[20]. Такого рода персонажи появлялись и в ранних сказках – Царевич из драгоценных камней, недостижимый цадик (Большой свет), министр-марран – но в роли еврейского фольклорного типажа бал-тфиле скорее собрат тама, сапожника простой веры и скромных потребностей. Бал-тфиле поддерживает других благодаря собственному самоуничижению.

Но по мере развития сказки мы обнаруживаем, что Муж состоит в Святой общине избранных, в руках которой находится власть восстановления космоса. Подобно другим девяти членам, он был вынужден опуститься в выгребную яму человеческой порочности, чтобы вершить исцеление. В отличие от остальных он одержим чувством апокалиптической срочности. Он образует кружок учеников, которые овладевают его методами, но пока не могут делать то, что может он. Им не удастся повлиять на идолопоклонническую Землю богатства, и тем самым они вынуждают его покинуть утопическую общину, предстать перед царями и спорить даже с дворцовыми стражниками. Там, в мире силы и скупости, его призыв к благочестию и очищению наталкивается на всеобщее презрение, и ему приходится доказывать свое мастерство, открыть тайное знание, воссоединить космические силы, которые были разрознены.

Вся эта миссионерская, агитационная и организационная деятельность, несомненно, служила вполне очевидной цели: бал-тфиле не может молиться в одиночестве. Ему необходим кворум. Без других, без светских людей его молитвы – ничто. Без них даже его глубочайшее благочестие не оживит написанных в книги слов и не донесет их до Б-га. Он во многом подобен рассказчику, который несет в себе Б-жественную искру, но действует на земле с помощью стандартных фраз, традиционных сюжетов, и не может добиться успеха, пока не будет еще хотя бы девяти человек, которые скажут: «Амен». Как и одержимый Б-жественным вдохновением рассказчик, он может своими могущественными словами обратить целый мир к покаянию, подобно тому как они обращают маленькую группу учителей к строительству утопии.

Если есть определенный катарсис в том, чтобы дослушать трудную сказку до конца, то, наверное, еще больший пафос кроется в сложной сказке, которая никогда не кончается. «Семеро нищих» – это неоконченная симфония реб Нахмана, великое повторение главных его тем. Здесь тоже есть герой (царевич), который впал в ересь из-за безудержной тяги к мудрости; здесь тоже есть первичное бедствие, которое разрушает мир; здесь тоже есть споры между теми, кто кажется одаренным, и теми, чье уродство лишь прикрывает величие; здесь тоже декорации тikuна – радостное бракосочетание потерянных детей – это всего лишь ловушка; и здесь тоже требуются объединенные усилия семерых чудесных нищих, чтобы восстановить царевича на престоле. Об этой сказке было написано так много, и так темно, что нужна была бы еще одна книга, чтобы растолковать все это [21]. Однако та часть сказки, которая больше всего вдохновляла еврейское воображение, заслуживает упоминания, поскольку она отмечает одновременно кульминацию творчества реб Нахмана и начало грядущего ренессанса рассказывания сказок.



На третий день свадебного пира в яме в ответ на плач и просьбы новобрачных появляется нищий-заика с подарком. Как и у слепого и глухого нищего, которые приходили до него, его уродство – не более чем маска. Он заикается, только когда произносит слова, которые не восхваляют Пресвятого и далеки от совершенства. В противном случае он «рассказывает притчи и сказки и поет песни, и все живое замирает, слушая его, ибо в речах его – вся мудрость мира». И подтвердить его чудесные свойства может Муж истинной доброты, и вот тут начинается история.

Эта история облечена в такую же повествовательную форму, как и истории двух предшествующих нищих, т. е. в форму соперничества хвастунов. На этот раз мудрецы хвастаются своими научными и металлургическими изобретениями. Тогда приходит некто, утверждающий, что он мудр, как день, на что заика отвечает вопросом: «Как который день?» Этим вопросом заика заявляет, что он умнее всех. Почему? Здесь начинается другая история.

Последняя история рассказывает о сотворении времени. Время было сотворено добрыми делами, которые заика собирает и приносит Мужу истинной доброты (дер эмесер иш хесед):

*И есть гора, а на горе стоит камень, и из камня течет источник. И как у всякой вещи есть сердце, так и у всей вселенной, включающей все, есть свое сердце. И это сердце мира – целая глыба с лицом, руками и ногами и всем прочим. Но один – только один ноготь на ноге его сердечнее любого другого сердца. Эта гора с камнем на ней и тем источником стоит на одном конце мира, а сердце мира на другом. И сердце стоит против источника, истекая тоской, и очень-очень стремится и жаждет добраться до источника. И кричит, и взывает к источнику. Также и источник стремится к сердцу.*

***(Y 211, A 268)***

Сердце страдает и телесно, и внутренне: телесно, потому что его обжигает солнце, а внутренне – из-за своего страстного желания. Когда первое страдание становится совсем невыносимо, над ним пролетает огромная птица и заслоняет его от солнца своими крыльями. Но даже во время этой краткой передышки, если сердце приближается к холму, оно больше не может видеть вершину и смотреть на источник. А не видеть источник даже мгновение смертельно опасно для сердца. «И конечно – нет существования без сердца».

Что касается источника, то он не существует в последовательно текущем времени. «Сущность его времени в том, что сердце дает ему в подарок один день. А как подходит этот день к закату, приближается и конец его времени», и тогда сердце тоже исчезнет. Отмечая уходящий день, сердце и источник выражают свою страсть, рассказывая сказки и притчи и распевая песни. Этого момента и ждет Муж истинной доброты. Как только день подходит к концу, он дарует сердцу счастье нового дня, а то передает его источнику. Таким образом можно прожить еще один день.

Каждый новый день сопровождается новыми стихами и музыкой, и каждый день они меняются. Время, которое дарует Муж Истинной Доброты, он берет у самого заика, а тот бродит по свету, собирая добрые дела. Поэтому заика – самый мудрый из людей, ведь он один запускает ход времени благодаря своим поступкам, и он знает все притчи и песни для каждого нового дня.

Здесь опять можно указать на главу из Псалмов, которая, возможно, вдохновила воображение реб Нахмана:

*Ōñēūōü Á-æá âîîëüî îé,  
âîâî èè î îëèòâî î îâé!  
Îò êîîòâ çâî èè âçîââþ é Ōâââ  
â óî úîîèè ñîðâöâ î îââ;  
âî çââèè î âîý îâ ñèâèó, äëý î âîý îââîñýââîî óþ,  
èâî Ōü îðèââæèüâ î îâ  
Ōü êðâî èâý çâîèèòâ îò âðââ  
Àâ æèâóý ââ-îî â æèèèèüâ Ōâîâî  
è îîîîþñüî îâ êðâîâî êðüé Ōâîèâ  
(Ōâèèèî, 60, 2-5)*

Но это только укажет на степень, до которой рассказчик переработал библейский текст и контекст. Сама притча не является молитвой или псалмом. Скорее, она переделывает опыт молитвы, ужасающую и непреодолимую пропасть между молящимся и Б-гом, в одновременно личностный и горький язык. Неудивительно, что реб Нахман сам сочинил множество песен – напевов без слов и навязчивых мелодий на ивритские и идишские слова, – которые зажили своей жизнью везде, где евреи впадали в отчаяние[22].

И вновь для символов, которые использует Нахман, можно найти каббалистические параллели: сердце – это Шхина и истинный цадик, стремящийся к Б-гу; но чувство мучительной страсти в этом рассказе-внутри-рассказа-внутри-рассказа абсолютно новое. Стремление к невозможной близости. Парадокс диалектической веры, которая взывает больше к отсутствию Б-га, чем к Его присутствию, поскольку без отсутствия нет страсти, а без страсти нет веры. Космическая битва не ради возвращения единства, а ради соединения моментов обособленного времени и первичного источника Времени, который существует вне времени. Все это присуще лишь теологии и художественному видению реб Нахмана[23]. Это настоящий поединок между экзистенциальной битвой рассказчика и материалом его сказки.

Реб Нахман был первым современным еврейским классицистом, вершиной всего, что было раньше, и предвестником грядущего возрождения. Он изменил реакцию, с которой его непосредственные слушатели воспринимали сказку на идише, так будут смотреть будущие поколения еврейских писателей на искусство рассказывания историй, так мы, в ретроспективе, читаем идишские сказки и так мы пишем о них. Если бы не реб Нахман, эта книга о современном идишском повествовании начиналась бы с Айзика-Меира Дика и 50-х годов XIX века или с И.-Л. Переца и 90-х годов XIX века. Вместо этого

она начинается с завершения библейского канона и даже раньше – с первичной катастрофы, с которой начинается существование мира.

Культурное значение Сказок невозможно переоценить. Они являются великим водоразделом, из которого одновременно берут начало многие направления еврейского творчества: литературного, литургического, раввинистического, каббалистического. Вернувшись к «первым годам» как собственной души, так и души своего народа, реб Нахман заставил волшебную сказку говорить – как о трагическом смертельном исходе, так и о радости общинного и космического исцеления. Соединив иврит и идиш, ученых и народ, мистическое прошлое и историческое настоящее, реб Нахман придумал новую форму еврейского самовыражения. Соединив свою страсть и умение рассказывать истории, он превратил эфемерную сказку в содержимое настоящей книги-сефер. Образованный рассказчик сделал свое ремесло источником молитвы, непостижимым текстом, который произносят посвященные. Были истории, которые мудрецы рассказывали о патриархах, пророках и священниках; были истории, которые ученики распространяли о своих святых. Но до Нахмана бен Симхи из Брацлава не было раввина-поэта, который сам превратился в мифического сказочного героя такой силы, что он способен пробудить мир.

[1] Arthur Green. *Tormented Master: Life Of Rabbi Nachman of Bratslav*. University of Alabama Press, 1979, русский перевод: Артур Грин. *Страдающий наставник: Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава* (пер. Р. Нудельмана и М. Яглома; М.–Иерусалим: Гешарим, 2007), С. 108, 235. Ср. хасидский фольклор, который приводит С. Пайпс в статье: Samuel Zanvel Pipes. *Napoleon in Jewish Folklore//YIVO Annual of Jewish Social Science*. 1946. № 1. P. 297–302.

[2] Подробное изложение содержания этой популярной хроники по-английски содержится в моей книге: *The Literature of Destruction: Jewish Responses to Catastrophe*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989. Nos. 30–33.

[3] Грин. С. 55–56.

[4] О первочеловеке см.: Scholem. *On the Kabbalah*. P. 104–117.

[5] Грин. С. 109.

[6] См.: Max Lu..thi, «The Fairytale as Art Form and Portrait of Man», tr. Jon Erickson (Bloomington: Indiana University Press, 1984), chap. 5.

[7] Грин. С. 78.

[8] См.: Сефер толдот а-Ари, под ред. Меира Бенаяху (Иерусалим: Институт им. Бен-Цви, 1967), особенно сказки 5–8. Сказки о том, как Бааль-Шем-Тов «приближал» новых учеников, играют центральную роль в Шивхей а-Бешт (1815). См.: Joseph Weiss, «A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism», в его книге «*Studies in Eastern European Mysticism*», ed. David Goldstein (New York: Littman Library of Jewish Civilization and Oxford University Press, 1985), p. 27–42; Авраам Рубинштейн. Сипурей а-хитгалут бе-сефер «Шивхей а-Бешт». *Алей сефер*. 1979. № 6/7. С. 151–186.

[9] Об исторических и мессианских параметрах этой истории см.: Шмерук, Проким, с. 256–258. О неудавшейся встрече Бешта и Хаима ибн Атара см.: Сефер шивхей а-Бешт / под ред. С.А. Городецкого // Тель-Авив: Двир, 1960. С. 188–189.

[10] Несовместимость библейского монотеизма и трагедии в классическом греческом смысле со всей очевидностью требует систематического изучения. Я делаю выводы из обсуждения этого вопроса с моим другом и коллегой Реймондом П. Шейндлиным.

[11] Первым, кто обнаружил эту параллель, был Йосеф Вайс, первый из современных исследователей Нахмана Брацлавского. См. его *Мехкарим ба-хасидут Браслав* (Труды по брацлавскому хасидизму), под ред. Мендла Пьекажа (Иерусалим: Институт Бялика, 1974), с. 22–23.

[12] Louis Ginzberg. The Legends of the Jews. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1968. № 1. P. 276–278.

[13] О преобладании этого мотива в «Горожанине и нищем» см. рассуждение Якова Эльбаума в его статье в: *Jerusalem Studies in Hebrew Literature*, 1983. № 4. P. 59–85.

[14] Грин. Гл. 6.

[15] См.: Рассказы о необычайном (Сипурей маасийот) рабби Нахмана из Браслава с комментариями р. Адина Штейнзальца (Эвен Исраэль) / Пер. А. Ганца, А. Ротмана // М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, 5760/2000. С. 73. Пространственный и детально аллегорический комментарий Штейнзальца к этой сказке приведен на с. 71–101.

[16] Это была книга Мойше Маркузе, Сейфер рефус а-никро эйцер исроэл (Порышк, 1790). Полное описание этого сочинения, изначально написанного на восточном идише, см. в книге: Хоне Шмерук. Сифрут идиш бе-Фолин (Идишская литература в Польше). Иерусалим: Магнес Пресс, 1981. С. 184–203. Об опровержении Нахмана см. с. 201–202.

[17] Штейнзальц (с. 72) находит изображение простака «достаточно стереотипным», тогда как фигура мудреца, по его мнению, «отличается глубиной и жизненностью изображения».

[18] Ликутей Моаран танина. С. 22.

[19] А. Штейнзальц. Рассказы о необычайном. С. 247; внесены небольшие изменения для придания соответствия переводу Банда.

[20] См. замечательные размышления Синтии Озик на эту тему в статье: Cynthia Ozick. *Prayer Leader*. Proof texts. 1983. № 3. P. 1–8.

[21] Самый разумный путеводитель по многочисленным толкованиям этой сказки и многим произведениям современной литературы, которые вдохновлены ею, – это двухтомное университетское пособие, изданное Зхарьей Гореном в Центре развития программ по иудаике в кибуце Ораним. См.: Бе-иквот шиват а-кабцаним ле-раби Нахман ми-Браслав (По следам семерых нищих рабби Нахмана из Браслава; Ораним: Афик, 1986).

[22] Немало песен, приписываемых Нахману, были написаны много позже израильскими хасидами, пытавшимися добиться аутентичности в текстах. В еврейских книжных магазинах можно приобрести кассеты под названием «The Songs of Rabbi Nachman of Breslav» в исполнении рабби Давида Рафаэля Бен-Ами. Многие из них, скорее всего, сочинены хасидами. Более достоверные сведения см. в книге: *Old Jewish Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski*, ed. Mark Slobin (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), p. 300 и № 130, 134, 146 и 150 «Песен без слов», напечатанных на с. 449–490.

[23] Грин. С. 379–383; Штейнзальц. С. 291–292.

## НА ЧЕТЫРЕХ КРАЯХ ЗЕМЛИ

Еврейская эмиграция из России (1881–1939)

*יְהוּדֵי רְחוֹבֵי הָאָרֶץ, אֵלֵי בָאִים*

За истекшие два века из России выехало около 4 250 000 евреев, из которых примерно 1 300 000 (30,6%) эмигрировали в Палестину и Государство Израиль, а остальные, около 2 950 000, в другие страны мира, в основном на Запад. Эти люди внесли существенный вклад в строительство современной западной цивилизации в странах Европы и Америки. Вместе с тем важнейшей частью их национально-культурной идентичности являлась русская и еврейская культуры, и эта двойственность выразилась в многообразии форм общественной и творческой деятельности русско-еврейской эмиграции.

Мы попытаемся дать общую социо-историческую характеристику русско-еврейской эмиграции как уникального феномена в истории еврейской культуры Нового времени[1].

### Периодизация эмиграции евреев из России

Выезд за рубеж подданных России часто был связан со значительными юридическими и административными трудностями, в частности ввиду отсутствия упорядоченного законодательства об эмиграции как в царскую эпоху, так и в советское время. Вместе с тем, в силу целого ряда демографических, экономических и политических причин эмиграция из России стала важным фактором в ее истории. Русские и советские историки не смогли дать объективного анализа эмиграции из Российской империи и Советского Союза ввиду их зависимости от идеологических установок властей в отношении эмиграции вообще и еврейской эмиграции в частности. Нынешние российские исследователи, не решив однозначно вопрос о том, относить ли евреев к числу русских эмигрантов или нет, зачастую вовсе не учитывают эмигрантов-евреев или говорят вообще о «россиянах»[2]. Самой распространенной классификацией эмиграции в российских (и не только российских[3]) публикациях является ее деление на три волны: 1-я – после революции 1917 года, вторая – после 2-й мировой войны и 3-я – начавшаяся в 1970-х годах, усилившаяся с падением «железного занавеса» в период перестройки и распада СССР, и продолжающаяся до наших дней.

Но «трехволновая» классификация вовсе не учитывает массовый исход евреев из России в 1881–1914 годах и такие значительные эмиграционные потоки того же периода, как студенческая или учебная эмиграция (в своем большинстве также еврейская), трудовая эмиграция – выезд крестьян и рабочих на заработки, религиозная – эмиграция староверов и молокан в связи с притеснениями их в Российской империи[4], революционная эмиграция, в которой было много евреев, и, наконец, выезд деятелей науки и культуры, не нашедших в России должного применения своим творческим возможностям.

Исследования научного центра Русское еврейство в зарубежье[5] создали иную концепцию как эмиграции русских евреев, так и феномена, именуемого «Евреи России в зарубежье». На основе этой концепции Центр разработал новую периодизацию еврейской

эмиграции из Российской империи, Советского Союза и СНГ, охватывающую девять периодов, начиная с XVII века и до наших дней.



Семья фотографа Я. Бен-Дова. Справа его тетьа, эмигрировавшая из России. Иерусалим.

1917–1919 годы

### **I период: 1648-й и последующие годы.**

Направление еврейской миграции в Европе в течение всех Средних веков шло с Запада на Восток, из высокоразвитых в сравнительно отсталые страны. Однако в XVII веке это направление изменилось: евреи начали эмигрировать с Востока на Запад, в крупнейшие экономические и культурные центры Западной и Центральной Европы. Наступивший поворот имеет свою точку отсчета – 1648 год – год погромов Богдана Хмельницкого. Тогда на землях Чехии, Австрии, Германии и Голландии появились первые беженцы из Украины. Правда, этих беженцев было немного, но их прибытие символизировало решающие географические и идеологические перемены в еврейской эмиграции.

### **II период: XIX век – до 1881 года.**

Новая тенденция – эмиграция на Запад – усиливалась в последующие века, она привела к изменению структуры и образа жизни еврейских эмигрантов, росту их роли в экономической, социальной и культурной жизни Западной Европы, Северной и Южной Америки. Еврейская эмиграция из России становится заметной в первой половине XIX века и усиливается в 1860-х годах. Основным ее направлением были Земля Израиля и США. Всего эмигрировало из России за этот период от 30 тыс. до 50 тыс. евреев, а возможно, и больше.

### **III период: 1881–1900 годы.**

1881 год – год погромов после убийства императора Александра II – стал поворотным в истории евреев Российской империи. Еврейская эмиграция из маргинального явления превращается в фактор первостепенной важности, в значительной степени влияющий на историю всего еврейского народа. Число уезжавших росло с каждым годом и достигло своего апогея во время изгнания евреев из Москвы в 1891 году.

### **IV период: 1901–1914 годы.**

Погромы начала XX века – кишиневский и гомельский в 1903 году, и в особенности погромы 1905–1906 годов, связанные с первой русской революцией, стали причиной резкого роста эмиграции в этот период.

Всего за III и IV периоды (1881–1914 ) Россию покинуло примерно 2 млн евреев, из них около 80% направились в США, а остальные в Канаду, Аргентину, Землю Израиля (более 40 тыс.), Южную Африку, Англию, Францию, Германию и другие страны.

### **V период: 1918–1939 годы.**

Период между двумя мировыми войнами наименее изучен; видимо, в это время из Советской России и Советского Союза выехало более 300 тыс. евреев, в основном в 1918–1922 годах. Эмиграция в Палестину продолжалась легально до 1936 года. Туда переехало за это время около 30 тыс. русских евреев. Основная часть евреев, выехавшая из России в первые годы после революции, поселилась в Западной Европе. Так, в Германии в 1918 году насчитывалось около 100 тыс. российских евреев (включая выходцев из польских губерний). Однако их число постепенно сокращалось, в 1925 году оно составило 63 500 и в дальнейшем продолжало уменьшаться. Значительная часть русских евреев, эмигрировавших после революции в Германию, переселилась во второй половине 20-х – первой половине 30-х годов во Францию, а позже – в США. Всего в этот период в США эмигрировало около 100 тыс. русских евреев.



Проводы в Израиль. Молдавия. 1989 год

#### **VI период: 1944–1953 годы.**

Период, начавшийся в конце второй мировой войны и продолжавшийся около десятилетия, характеризуется значительными размерами еврейской эмиграции из Советского Союза, которая затронула, однако, в основном евреев, имевших польское, чехословацкое или румынское гражданство. Всего тогда эмигрировало не менее 325 тыс. человек, из них, видимо, только небольшую часть составили советские граждане, легально выехавшие на Запад и в Израиль. Около 20–25 тыс. евреев – граждан СССР – эмигрировали нелегально, в их числе – сотни военнослужащих из советской оккупационной зоны Германии, около тысячи хасидов Хабада и несколько тысяч – с помощью организации «Бриха» (ивр. «Бегство»), действовавшей в Советском Союзе в 1944–1946 годах.

#### **VII период: 1954–1967 годы.**

Хрущевская «оттепель», продолжавшаяся также в первые годы правления Брежнева и Косыгина, сказалась и на выезде в Израиль – 6916 советских евреев прибыли сюда в этот период. Кроме того, около 25 тыс. евреев выехало в Польшу в 1956–1959 годах. Большинство последних вскоре также репатриировались в Израиль.

#### **VIII период: 1968–1988 годы.**

Этот период характеризуется бурным взрывом еврейской эмиграции из Советского Союза. Эмиграция в Израиль, прекращенная советскими властями после Шестидневной войны 1967 года, была ими возобновлена в сентябре 1968-го, в основном с пропагандистскими и разведывательными целями. Но эта операция вышла из-под контроля властей и вылилась в грандиозный исход советского еврейства. Однако вскоре репатриация советских евреев в Израиль превратилась в эмиграцию на Запад, в основном в США. Из 294 тыс. евреев, оставивших в то время Советский Союз, больше половины (168 тыс. человек) прибыли в Израиль, тогда как остальные (126 тыс. человек) предпочли выехать на Запад, в основном в Северную Америку.

## **IX период: 1989–2007 годы.**

В конце 80-х годов два события резко изменили размеры и направление еврейской эмиграции из Советского Союза: первое – решение Госдепартамента США (октябрь 1989 года) о прекращении выдачи советским евреям виз в Вене, многие годы служившей для эмигрантов транзитной базой, – теперь визы нужно было получать в американском посольстве в Москве, и – второе – распад Советского Союза. Эти события дали гигантский всплеск эмиграции евреев, достигшей своего пика в 1990–1991 годах. Всего за этот период из Советского Союза и стран СНГ выехало 1 670 000 евреев, из них прибыло в Израиль 1 060 000 человек и на Запад – 610 тыс. (в США – более 350 тыс. евреев и членов их семей, а остальные, около 260 тыс., – в Германию, Канаду, Австралию, Францию и другие страны).

### **Облик русско-еврейской эмиграции**

Людские потоки, направляющиеся в страны эмиграции и длительное время сохраняющие на новом месте свою культуру и специфический образ жизни, являются мощнейшим социально-культурным (а иногда и политическим) фактором. Именно такой была одна из самых значительных миграций XIX–XX веков – эмиграция из России, которую покинуло в этот период около 15 млн человек<sup>[6]</sup>. Число еврейских эмигрантов из Российской империи, Советского Союза и СНГ было также весьма значительным (как уже было сказано, около 4 250 000, то есть почти 30% всех выехавших из России). Еврейская эмиграция отличалась рядом особенностей, в частности «врожденной диаспорностью», являвшейся характерной чертой еврейского народа в течение многих веков. Другой особенностью русско-еврейской эмиграции было ее постепенное отдаление от своего культурного и религиозного наследия и переход к новым формам общественной жизни в среде эмансипированного еврейства Западной Европы и Северной Америки.

Гигантские общины русских евреев-эмигрантов, образовавшиеся после 1881 года в странах Северной Америки и Западной Европы, претерпели большие изменения после рокового 1917-го. Если ранее подавляющее большинство этих общин составляли носители языка идиш, создавшие на своей новой родине развитую культуру на этом языке, и, в меньшей степени, на языке иврит, то в период между двумя мировыми войнами к ним присоединились сотни тысяч русскоязычных евреев, носителей русской культуры, которые приняли активное участие в жизни русского зарубежья. Еврейские эмигранты 1881–1914 годов были в основном бедные рабочие и ремесленники, селившиеся в Нью-Йорке, Филадельфии, Чикаго, Сент-Луисе, Сан-Франциско и других крупных городах США. Они жили в перенаселенных домах и добывали средства к жизни в «потогонных» мастерских, чаще всего по изготовлению готовой одежды. Однако, несмотря на тяжелые условия жизни, подавляющее большинство русско-еврейских эмигрантов не оглядывались с ностальгией на прошлое, не испытывали «тоски по родине» и не желали возвращаться в Россию, хотя в литературе на идише звучала иногда сентиментальная тоска по «старому дому».

Другую картину представляла собой послереволюционная русско-еврейская эмиграция, значительную часть которой составляла интеллигенция и представители средних и высших классов. Многие ее представители мечтали вернуться на освобожденную от большевиков родину «наших дальних и близких предков и близких и дальних потомков... <и> тогда русское еврейство сможет взяться за восстановление той гегемонии в среде мирового еврейства, которая заслуженно ему некогда принадлежала. На этом пути остатки русско-еврейской интеллигенции выполняют свой долг»<sup>[7]</sup>.



Авраам Кахан (в центре) на съезде социалистов.

Нью-Йорк. 1930-е годы

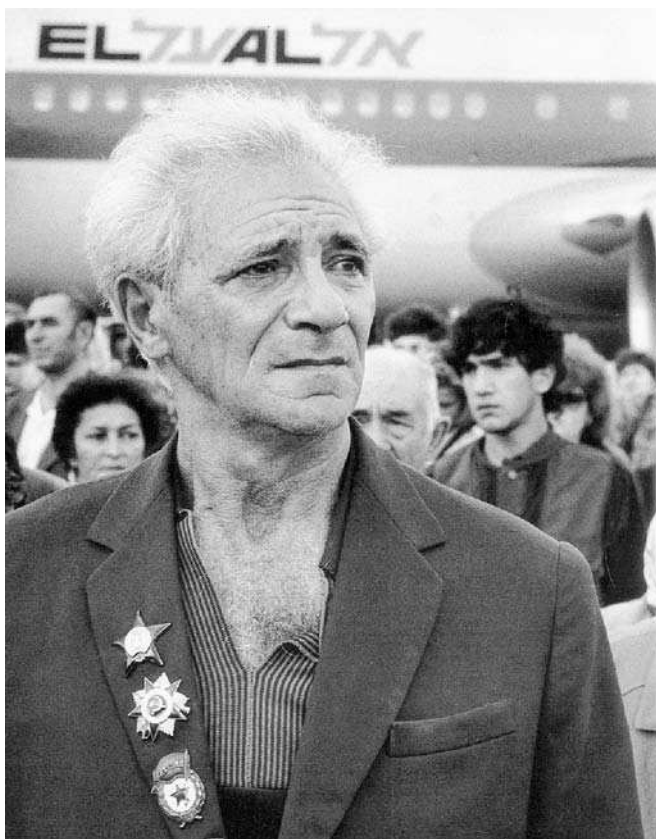
### Периодические издания и общественные организации

Облику эмиграции 1881–1914 годов соответствовали периодические издания этих лет, выходившие в основном на языке идиш в Нью-Йорке, а также в Бостоне, Балтиморе, Филадельфии, Чикаго. Крупнейшим из них была основанная в 1897 году умеренно-социалистическая газета «Форвертс» («Вперед») в Нью-Йорке, многолетним редактором которой был крупный деятель еврейского рабочего движения Авраам (Эйб) Кахан (1860–1951). Тираж газеты доходил в период первой мировой войны до 200 тыс. экземпляров. Основанная в 1910 году газета «Русское слово» (с 1920 года – «Новое русское слово»), в будущем крупнейшее русскоязычное периодическое издание в США, не имела тогда читателей среди еврейских эмигрантов из России. Об этом писал спустя 50 лет (в 1960 году) ее многолетний редактор Марк Вейнбаум (1890–1973): «Читателей приходилось искать в полуграмотной эмигрантской массе, тогда почти сплошь крестьянской»[\[8\]](#).

Другой характер носила русско-еврейская эмигрантская пресса 1918–1939 годов, как с точки зрения языка, так и с точки зрения идеологии. Еженедельник «Еврейская трибуна» (Париж, 1919–1924) ставил своей задачей, по словам его редактора – юриста, политического и общественного деятеля Максима Винавера (1862–1926), – «огражда<ть> интересы русского еврейства, борясь с его врагами и знакомя с ним, между прочим, и западное еврейство»[\[9\]](#). Журнал был информационным центром по проблемам русского еврейства, в частности организации помощи еврейским эмигрантам в Константинополе, Бухаресте, Берлине и Париже, и рупором борьбы с антисемитизмом. Однако главной задачей журнала было поддержание связи русского еврейства с Россией и мировой культурой и нормализация отношений между евреями и русским обществом в будущем демократическом государстве, которое возникнет в России после падения большевизма.

Сионистский еженедельник «Рассвет» (Берлин, 1922–1924; Париж, 1924–1934) вначале был органом Федерации русско-украинских сионистов (в эмиграции), а с 1925 года – Всемирного союза сионистов-ревизионистов. Редакторами журнала в Париже были Владимир (Зеэв) Жаботинский (1880–1940), Михаил Берхин (Бенедиктов, 1885–1952) и Иосеф Шехтман (1891–1970). Тираж журнала в 20-х годах достигал 2500 экземпляров, но в 30-х, вследствие уменьшения читательской аудитории, он в значительной мере сократился. Журнал, кроме программных статей активистов сионистского движения, публиковал также статьи по общееврейским вопросам и по общим проблемам культуры, экономики и политики. Влияние этого органа в еврейских эмиграционных кругах было значительным, статьи из «Рассвета» часто перепечатывались в других периодических изданиях и служили темой для оживленных дискуссий.

Периодическая печать была наиболее эффективным, но не единственным средством сохранения единства русско-еврейской эмиграции. С этой целью учреждались также различные организации и кружки, воссоздававшие в некоторой степени русско-еврейские культурные институты, которые существовали в дореволюционной России. В 1920 году в Германии был создан Союз русских евреев, бессменным председателем которого являлся юрист и общественный деятель Яков Тейтель (1850–1939). Целью Союза были объединение всех сил в борьбе за выживание на чужбине и сохранение «русско-еврейской общности» эмигрантов, т. е. сплава русской культуры и еврейского национального сознания. Деятельность Союза была разнообразной: благотворительная, медицинская, юридическая, просветительская. До 1924 года при Союзе действовал клуб «Ахдут» («Единство»), организовывавший концерты, музыкальные и литературные вечера, дискуссии, семейные праздники. С конца 20-х годов ситуация в Германии ухудшается, а после прихода нацистов к власти, в 1935 году, Союз был закрыт по распоряжению гестапо [\[10\]](#).



**Прибытие в аэропорт «Бен-Гурион».**

## Тель-Авив

Целью Отечественного объединения русских евреев за границей, существовавшего в Берлине в 1923–1932 годах, было вернуть национальную гордость и уважение к еврейскому народу и сделать максимум возможного для снятия с евреев позорного клейма большевизма. Возглавляли организацию публицист Иосиф Бикерман (1867–1942), философ и публицист Григорий Ландау (1877–1941) и бывший сионистский лидер Даниил Пасманик (1869–1930). В сборнике «Россия и евреи» эти и другие авторы осудили «непомерно рьяное участие евреев большевиков в угнетении и разрушении России» и призвали русских евреев бороться «против большевистского владычества всеми силами»<sup>[11]</sup>. Сборник возбудил страстные споры в русско-еврейской общине Берлина, однако влияние Объединения было минорным в течение всего периода его существования.

Своеобразным продолжением Союза русских евреев в Германии стало Объединение (до 1937 года – Кружок) русско-еврейской интеллигенции в Париже (1933–1940). Среди его основателей были химик, доктор философии, общественный деятель и публицист Реувен Бланк (1866–1954), первый председатель Кружка историк Саул Гинзбург (1866–1940), юрист, общественный деятель и публицист Леонтий Брамсон (1860–1941), социолог, историк, сионистский лидер Юлий (Йеуда) Бруцкус (1870–1951), генеральный секретарь организации Константин Лейтес (1881–1955), публицист и историк Семен Португейс (1880–1944), публицист, историк и издатель Соломон Познер (1878–1946). Возглавил Объединение общественный деятель, юрист, этнограф и публицист Моисей Кроль (1862–1943). Организация стремилась к «теснейшему объединению... всех русских евреев» во Франции и поставила перед собой обширные задачи в области просветительской работы и пропаганды культурного наследия русского еврейства<sup>[12]</sup>. Во время своего существования Объединение провело множество вечеров, посвященных елям русской и еврейской культуры. Особое значение имеют публикации Объединения, такие, как выпущенный в 1937 году сборник памяти историка и общественного деятеля Александра Браудо (1864–1924) и альманах «Еврейский мир» (1939).

## Заключение

После 1945 года происходят огромные изменения в истории русских евреев в зарубежье. Во-первых, создание Государства Израиль положило конец «бездомности» еврейского народа, в том числе и русских евреев в зарубежье. Во-вторых, в 70-х годах возобновилась эмиграция советских евреев, которая привела в конечном итоге к образованию новой русско-еврейской диаспоры на Западе, насчитывающей в наши дни около 1 млн человек. Поэтому история русско-еврейской эмиграции в послевоенную эпоху (VI–IX периоды в нашей периодизации) требует особого исследования.

Основная дилемма, с которой столкнулось большинство русско-еврейских эмигрантов в рассмотренный нами период, был выбор между изоляцией и интеграцией. В конечном итоге установка на интеграцию победила и подавляющее большинство русских евреев прошли интенсивный процесс аккультурации и стали носителями западной культуры. Тем не менее в этот период развивалась также оригинальная культура русских евреев, сначала на иврите и на идише, а затем на русском языке, ставшая своеобразным продолжением трехязычной еврейской культуры в России конца XIX – начала XX века. В многочисленных публикациях русско-еврейского зарубежья выражались различные отношения к России, Западу и еврейскому национальному движению (в основном к сионистскому). Русско-еврейская культурная элита в эмиграции стремилась перебросить мост через пропасть, разделявшую советское еврейство и Запад. Последняя задача была

достигнута лишь в конце XX века, после распада Советского Союза. К этому времени культура русско-еврейского зарубежья 1881–1939 годов стала достоянием истории, которой и надлежит изучать ее плоды.

[1] Основная масса архивных материалов, связанных с русско-еврейской эмиграцией, находится в Бахметьевском архиве (Колумбийский университет, Нью-Йорк), в Русском архиве (Лидс, Великобритания) и в Русском зарубежном историческом архиве (ранее в Праге, ныне в разных архивах в Москве). Из опубликованных источников огромную ценность представляют многотомные серии «Евреи в культуре русского зарубежья» и «Русское еврейство в зарубежье», выходящие под редакцией Михаила Пархомовского.

[2] Только в самое последнее время в российской печати вещи стали называться своими именами. Так, Борис Горелик в своей монографии «Российская иммиграция в Южную Африку: вчера и сегодня» (2007) с большим знанием дела пишет об эмиграции евреев; см. также публикацию Дмитрия Гузевича и др.: Российская эмиграция во Франции в 1940-е. Полицейский отчет 1948 года «La colonie russe de Paris» («Русская колония в Париже») // Диаспора: Новые материалы. 2007. Т. 8. С. 341–658.

[3] См., например: Раев М. Россия за рубежом. М., 1994. С. 16–17.

[4] Молокане оказались в США не без помощи евреев: представитель ХИАСа (Еврейской организации помощи иммигрантам) Александр Гаркави (1863–1939) на Эллис-Айленде – первой остановке эмигрантов – выручил молокан, у которых не было требуемого для въезда в Америку денежного ценза.

[5] Центр создан в Израиле в 1997 году. Главным источником для данной периодизации явилась статья: Харув Д. Еврейская эмиграция из Российской империи и Советского Союза: статистический аспект // Русское еврейство в зарубежье. 1998. Т. 6. С. 350–355.

[6] Благодарим Марка Куповецкого за предоставленную информацию. В 1860–1915 годах из России эмигрировали около 4,5 млн человек. См.: Williams R. C. Culture in Exile: Russian Emigres in Germany, 1881–1941. Ithaca and London, 1972. P. 20. Ср.: Alroey G. The Quiet Revolution: Jewish Emigration from the Russian Empire, 1875–1924. Jerusalem, 2008.

[7] Еврейский мир. Париж, 1939. С. 71.

[8] Цынкова О. «Новое русское слово» – феномен долголетия // Евреи в культуре русского зарубежья. Иерусалим, 1996. Т. 5. С. 169.

[9] Кельнер В. Очерки по истории русско-еврейского книжного дела. СПб., 2003. С. 168.

[10] Соломинская Е. Союз русских евреев в Германии (1920–1935 гг.): урок истории // Русское еврейство в зарубежье. 2003. Т. 5(10). С. 201–226.

[11] Россия и евреи. Берлин, 1924. С. 6, 8. См.: Вайнштейн С. Русские патриоты или еврейские националисты: «Отечественное объединение русских евреев за границей» (1923–1932), Русские евреи в Германии и Австрии // Русское еврейство в зарубежье. 2008. Т. 16. С. 158–178.

[12] Кельнер В. Каждый месяц в Café de la Paix: Объединение русско-еврейской интеллигенции в Париже и его американский эпилог // Евреи в культуре русского зарубежья. Иерусалим, 1995. Т. 4. С. 540, 541.

## «СОЛНЦЕ ЕВРЕЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ»

Новая литература на иврите в Восточной Европе

*Áëáí à Ðèí íí*

Еврейская литература Нового времени создавалась в разных местах, в разных исторических, политических и географических условиях, в разных контекстах и под разными влияниями. Отсюда важная особенность, отличавшая ее от всех других литератур: она была многотерриториальной. И тем не менее евреи, разбросанные по территории Европы, создали литературу, обладавшую своей историей и своей особой логикой, – отчасти похожую на другие литературы, а отчасти совершенно особенную.



Суббота, сцена у синагоги. Мужчины одеты в традиционные одежды, а более молодые дамы (слева) – в модные в то время платья. Германия. 1800 год

Особенным прежде всего был многоязычный контекст этой литературы. Европейские евреи каждодневно пользовались тремя-четырьмя языками. Представим себе день относительно начитанного и более или менее зажиточного еврея где-нибудь в Центральной или Восточной Европе. Он вставал рано утром, произносил утренние благословения (на иврите), здоровался с женой и детьми (на идише), затем облачался в

талит и читал утреннюю молитву в синагоге или дома (на иврите), покупал продукты в лавочке (в зависимости от языка продавца – на идише или на немецком, русском, украинском, польском, румынском и т. п.), вел деловые переговоры (на языке своего партнера), иногда обращался по той или иной надобности к властям (на русском, польском или немецком), ежедневно уделял время изучению Талмуда (написанного на арамейском и иврите) и самых разных сочинений еврейской мысли, от рабби Моше бен Маймона (Рамбама) до рабби Йеуды-Ливы бен Бецалеля (Маарала) (иврит). А вечером, на сон грядущий, он рассказывал своим детям сказки и пел песенки на идише.

Из этого примера мы видим, что, во-первых, многоязычие было характерной чертой повседневного еврейского быта. Во-вторых, этот быт включал в себя те или иные интеллектуальные занятия, чтение, учебу и обсуждение прочитанных текстов (хотя бы у мужчин). В-третьих, евреи читали не то, что их украинские, польские или немецкие соседи. Местные крестьяне и жители маленьких городков были, в отличие от евреев, по большей части неграмотны. Дворяне и зажиточные мещане иногда читали молитвенники и душеспасительные сочинения, Евангелия и жития святых, но в то же время зачастую украшали свой досуг тем, что в XX веке стало называться «массовой литературой» – приключенческими повестями, рассказами и романами. Роман – первый жанр массовой литературы, предназначенный для чтения, – появляется в европейской литературе довольно рано (первые греческие романы принято относить ко II веку до н. э.). А вот на еврейских языках оригинальные романы и рассказы появляются очень поздно, не ранее середины XIX века.

Переломным этапом в этом отношении стала эпоха Просвещения, Хаскала. Первым этапом еврейского Просвещения обычно считается деятельность еврейских просветителей в Германии. В 1783 году в городе Кенигсберге вышла небольшая книжка под названием «Нахал Бесор» («Ручей возвещения»), в которой группа еврейских интеллектуалов, назвавших себя «Любители красноречия на языке Эвера», уведомляла публику о своей «ревностной любви к чистейшему ивриту» и извещала о начале журнала, который «будет доставлять стану Израиля знание и поучение добродетели, разнообразные писания, полезные и радующие душу, желающую пребывать под сенью мудрости». Это был манифест, возвещавший о начале первого периодического издания на иврите – общественно-литературного альманаха «Меасеф» («Сборник» или «Собиратель»), который в дальнейшем издавался в Берлине и Бреслау. В числе редакторов и активных участников «Меасефа» были Нафтали-Герц Вайзель (Вессели) и вдохновитель еврейского Просвещения в Германии Моше Мендельсон. Их адресатом было новое поколение немецких евреев – европейски образованных людей, которые хотели чувствовать себя полноправными гражданами своих государств и в то же время оставаться евреями. Носителям этой новой идентичности было жизненно необходимо выразить и закрепить ее в соответствующих текстах, поэтому им нужна была новая литература, так сказать, европейская по жанрам и национальная по содержанию и по языку. В «Меасефе» публиковались стихи, басни, отрывки из эпических поэм, статьи на естественнонаучные и исторические темы – и все это на иврите. Авторы этих текстов превосходно владели немецким языком, но для их глобальных целей он не подходил: национальная культура должна была создаваться на национальном языке. Впрочем, и тут требовался выбор.

У евреев Восточной и Центральной Европы было два национальных языка: иврит и идиш. Идиш был языком повседневности. Это был язык народа – сочный, ироничный и живой. Но в то же время это был язык локальный, с большим числом диалектов, с неустоявшимся произношением и недостаточно четкими грамматическими нормами. Для еврейских просветителей XVIII века, с их снобистской тягой к универсальности, идиш, язык непросвещенной массы, не был престижным, это был

вообще «жаргон», а не язык. Конкурентом же идиша был иврит, язык древности и вечности, язык одновременно национальный и универсальный, на этом языке существовали тексты, знакомые с детства всем евреям и в Европе, и на Востоке, а также обладавшие высочайшим авторитетом в глазах народов мира – тексты Библии, но кроме них также средневековая еврейская поэзия и философия Испании и Прованса, поэзия и драматургия эпохи Возрождения и барокко в Италии, не говоря уже о целом море средневековых толковательных сочинений. Немецкие еврейские просветители выбрали иврит.

К началу XIX века количество подписчиков «Меасефа» стало катастрофически падать, тиражи сокращались. Выпуск журнала окончательно прекратился в 1811 году. Секуляризованные и просвещенные немецкие евреи стремительно ассимилировались и переходили на немецкий язык, здраво рассудив, что приобщаться к немецкой культуре удобнее всего на языке оригинала, не тратя время и силы на изучение какого-то экзотического восточного языка – а именно таким и должен был казаться иврит человеку, не узнавшему и не полюбившему источник этого языка – Писание. Можно было бы сказать, что еврейские просветители в Германии сумели так быстро и эффективно приобщить свой народ к европейской культуре, что их просветительская роль потеряла смысл, а сами они потеряли читателей. Но это было бы не совсем верно: развитие общественной жизни в Германии очень мало зависело от желания еврейских просветителей. Более того, нельзя также сказать, что их эпохальный проект – создание художественной литературы на иврите – потерпел неудачу. Напротив; как живописно выразился историк ивритской литературы Фишель Ляховер, «солнце еврейского Просвещения закатилось на Западе и возшло на Востоке»[\[1\]](#). Иначе говоря, центр ивритской литературы перекочевал из Германии сначала (и ненадолго) в пределы Австрийской империи (в Галицию), а затем в Российскую империю. Ивритская литература в Европе не умерла, она лишь переместилась восточнее – туда, где жили миллионы потенциальных читателей, в Польшу, Литву, Белоруссию, на Украину.



Открытка. Черновцы. 1898 год

### Любовь к Сиону

Автор первого романа на иврите, Авраам Мапу (1808–1867), жил в Литве, в городе Ковно, преподавал там иврит в казенном еврейском училище, написал несколько очень толковых учебников, а также интересовался каббалой и европейской литературой. Увлекательный, но несколько запутанный сюжет его романа «Любовь в Сионе» (1853 год) построен по всем канонам европейской приключенческой прозы. Герои этого романа, Амнон и Тамар, живут в Стране Израиля во времена Первого храма. Они предназначены друг другу еще до своего рождения, но трагические обстоятельства их разлучают, и Амнон, наследник огромного состояния, воспитан в бедности и становится простым пастухом, а Тамар растет в роскошном дворце в Иерусалиме. Однажды она отправляется в загородное поместье родителей, расположенное в Ткоа близ Бейт-Лехема. Там, на лоне природы, гордая аристократка Тамар случайно встречается со скромным пастухом Амноном. Оба они слишком застенчивы и скромны, чтобы взглянуть прямо в лицо друг другу, и поэтому беседуют у пруда, глядя на отражения в воде... Вдруг из чащи появляется лев (Мапу полагал, что во времена Первого храма в окрестностях Иерусалима были тропические заросли), Амнон стреляет в него из лука, зверь падает мертвым, Тамар падает в обморок, Амнон приводит ее в чувство... И вот родители Тамар, люди богатые и знатные, но ничуть не высокомерные, приглашают обаятельного молодого пастуха посетить их в Иерусалиме. Затем Амнон и Тамар переживают многочисленные приключения. Амнон странствует по свету, сражается на войне, добирается до Ниневии и освобождает из плена деда Тамар Хананэля, потом попадает в рабство, потом бежит вместе со своим другом, который оказывается его отцом, пропавшим без вести еще до его

рождения... В конце все злодеи наказаны, влюбленные соединяются, а враги отступают от стен Иерусалима...

Очень многие моменты в сюжете романа «Любовь в Сионе» кажутся знакомыми: вещие сны, идеальные влюбленные, сохраняющие верность друг другу среди всех испытаний, мнимые смерти, пожары, подмены детей, интриги, пираты, рабство, дикие звери и роковые кольца, неожиданные встречи во время войны и осады, плен и триумфальное возвращение. Да, что-то похожее мы читали у Дюма, Вальтера Скотта, Стивенсона и у других авторов исторических приключенческих романов... Но было в этом первом ивритском романе что-то очень особенное, очень еврейское. Сохранилось много воспоминаний о том, как воспринимали роман соотечественники и младшие современники Мапу – евреи Российской империи. Вот одно из них: «Трудно изобразить, какое впечатление произвел на нас первый еврейский роман, теперь почти забытый – “Аават Цион” (“Любовь Сиона”) А. Мапу. Из однообразно пыльной, копеечно меркантильной, мучительно гнетущей атмосферы мы чародейской рукою вдруг перенесены были в невиданно чудную землю – в Палестину времени пышного расцвета ее культуры и поэзии, в золотой век Иезекии и пророка Исаии. Перед глазами нашими раскрывались восхитительные картины. Поля с высокими колосьями пшеницы и ячменя чередуются с горами, покрытыми виноградными лозами <...> А в Иерусалиме, <...> этой резиденции царской, с ее золоченым Храмом на горе Мории и крепостью на Сионе, с ее высокими стенами и башнями, царскими дворцами и княжескими палатами, жизнь тоже кипит, бьет ключом, хотя она и более утонченная. <...> Что это: сонный бред, плод досужей фантазии? Откуда взялись эти чудные картины, эти яркие краски, эти могучие телом и душою люди, любящие жизнь и черпающие из нее полными горстями? Но нет же! Это не фантазия, не бред – это все реальные образы, знакомые пейзажи и родные люди, взятые целиком и живьем из Библии! Это подлинные евреи! Но если они евреи, то кто мы такие?»<sup>[2]</sup>

Яркие картины прошлого в исторических романах Мапу заставляли евреев задуматься о своем настоящем, история оказывалась зеркалом современности. И так было не только у евреев. Во многих литературах XIX века историко-приключенческие романы стали важным моментом в становлении национального самосознания. Молодой Пушкин, размышляя о народности и о национальном самолюбии, писал: «Есть у нас свой язык; смелее! – обычаи, история, песни, сказки и проч.». Мы не люди второго сорта, нам нечего стесняться перед Европой, наоборот, нам есть чем гордиться. Но почему обязательно надо гордиться? А потому, что, как сказал бы современный психолог, нормальному человеку для сохранения душевного равновесия необходим здоровый нарциссизм. В особенности это качество следует развивать в себе людям, склонным к комплексу неполноценности, в том числе и национально-культурной неполноценности. Историко-приключенческие романы и были чем-то вроде коллективной национальной психотерапии, и именно так они и воспринимались современниками.

### **«Будь человеком на улице и евреем у себя дома»**

В Литве начиналась деятельность и другого классика новой ивритской литературы – поэта, публициста и общественного деятеля Йеуды-Лейба Гордона (1831–1892). Наверное, самым прославленным его произведением стало стихотворение «Проснись, мой народ», опубликованное в разгар эпохи реформ, в 1863 году, и ставшее чем-то вроде гимна еврейского Просвещения в России.

Приведу несколько отрывков из этого стихотворения в подстрочном переводе с иврита: «Проснись, мой народ! Доколе ты будешь спать? / Ночь кончилась, взошло

солнце. / Проснись, взгляни вокруг, / Познай свое время и свое место. <...> / Страну, в которой мы родились и живем, / Эту райскую страну открой для себя, / Ее сыны назовут тебя братом, / Доколе ты будешь в их среде как гость? <...>/ Подними же голову, выпрями плечи / И посмотри на них с любовью. /Будь просвещенным народом, говори на их языке. <...> Все способные люди будут учиться наукам, / Работники и ремесленники обучатся всяческим ремеслам, / Храбрецы пойдут в армию, / Крестьяне приобретут поля и плуги. / Внеси свой вклад в хозяйство страны! / Будь человеком на улице и евреем у себя дома! Посвяти свое сердце просвещению и познанию! / Будь братом сынам страны и слугой царю!»

Удивительным образом это стихотворение напоминает другое – написанное за век до Гордона и проникнутое столь же искренним просветительским пафосом, патриотизмом и любовью к своему народу:

*Î âî, éîòíðíõ îæèääò*  
*Î òá:âîâî îò íää ñîèõ*  
*È æèääòü ò æéîâîõ ææèääò,*  
*Èæèèõ çîâò îò ñòðáí :óæèõ,*  
*Î, âæè äí è æèääîñîîâîí íú!*  
*Ääçæè ò á í ú í á í áîðáí í ú*  
*Ðà:áí üîî âæèè íîæèçòü*  
*×òí î îæèò ñîâîðáí í úõ*  
*Ïèàòííâ*  
*È áîñòðíõ ðàçîí îí Î àòòííâ*  
*Ðíñèéîâü çàí èü ðæèääòü*

(М. Ломоносов. Ода на день восшествия на престол императрицы Елисаветы Петровны, 1747 год [\[3\]](#).)

Однако, если для Ломоносова и для русских юношей, к которым он обращается, российская земля – родина, для Гордона Россия – чужбина, которую только предстоит узнать и полюбить. Для этого нужно сделать совсем немного: перестать цепляться за свою национальную обособленность, открыть для себя европейскую культуру. Пропуском в эту культуру должен стать русский язык. Евреи овладеют различными полезными профессиями и станут европейцами, русскими, достойными и уважаемыми гражданами великой страны, в которой они живут.

А как же тысячелетняя мечта о Стране Израиля, Иерусалиме? С этой мечтой следует распрощаться навеки. Евреи навечно останутся в изгнании, но перестанут осознавать его как изгнание, потому что обретут там счастье и свободу, станут братьями

своих сограждан и верными слугами царя. Российская империя станет для евреев новой Обетованной землей.

Гордон формулирует в этом стихотворении главную идею еврейского Просвещения, Хаскалы: «Будь человеком на улице и евреем у себя дома». Эти строки из стихотворения Гордона (на самом деле – цитата из сочинения Моше Мендельсона «Иерусалим») вошли в поговорку. Значило ли это, что Гордон рекомендовал евреям впасть в шизофрению с расщеплением личности на «еврея» и «человека»? Наоборот: Гордон, как в свое время Мендельсон, мечтал о типе идеального «просвещенного» еврея, который наслаждается двумя мирами и чувствует себя как рыба в воде в двух культурах и в двух языках<sup>[4]</sup>. При этом «снаружи» эти утопические евреи должны были выглядеть и вести себя совершенно так же, как и все остальные граждане Российской империи, а свое еврейство им следовало оставить для домашнего употребления.

Почти одновременно с этим стихотворением Гордон опубликовал в русскоязычном журнале «Сион», издававшемся в Одессе, статью, в которой писал о необходимости изучения русского языка, и эта идея парадоксальным образом приводила его к насущной необходимости иврита. На этом языке, писал Гордон, существует наше нетленное духовное наследие, это язык наших древних царств и царей. Но иврит должен иметь не только антикварное значение: он необходим для развития еврейской аутентичной культуры. Да, мы будем вести диалог с русской культурой – но мы придем к ней не с пустыми руками. Мы не дикари, мы наследники великой культуры. Иврит имеет также принципиальное значение для пропаганды идей Просвещения. На русском этого сделать нельзя – массы его не знают. Идиш тоже не годится – этот народный жаргон по самой своей сути враждебен Просвещению. Остается только иврит. Таким образом, по мысли Гордона, одна из функций иврита для русскоязычных евреев XIX века – посредническая, этот язык – мост к русскому языку, который, в свою очередь, является ключом к мировой культуре.

Это объясняет, почему призыв учить русский язык («Будь просвещенным народом, говори на их языке») парадоксальным образом прозвучал на иврите. Для Гордона тут никакого парадокса не было.



**Й.-Л. Гордон**

Сбылись ли надежды поэта-просветителя? Отчасти. Но утописты, которым удастся увидеть реализацию своей мечты, нередко бывают очень разочарованы. Так было и с еврейскими просветителями... Новое поколение евреев действительно открывало для

себя мир русской и европейской культуры и стремилось к общему образованию. Чехов в «Ионыче» мимоходом заметил, что «если бы не девушки и не молодые евреи», в провинциальных городах Российской империи в пору было бы закрывать библиотеки. Для того чтобы приобщиться к сокровищам русской культуры, «молодые евреи» были готовы годами терпеть лишения и голод. Но страдания этого рода меркли в сравнении с гораздо более тяжелой платой – отчуждением и одиночеством. Приобщение к русской культуре почти автоматически влекло за собой разрыв с традиционным еврейским образом жизни и традиционной еврейской духовностью, основанной на изучении Торы, а потому очень часто (хотя и не всегда) – конфликт с семьей. Исключения были редки. Этот конфликт многократно описан в художественной литературе и публицистике, в исторических и социологических исследованиях. Конечно, «молодых евреев» привлекала красота и мощь русской культуры, но у многих была и вполне практическая цель: усвоение культуры и языка (а уж тем более религии) имперского большинства сулило вполне реальные перспективы для карьеры и заработка. Оправданием им служила их собственная уверенность в том, что таков путь прогресса и что у еврейского народа и у еврейской культуры нет будущего.

Самого Йеуду-Лейба Гордона такая обвальная ассимиляция привела в ужас. Свои чувства он выразил в трагическом стихотворении под заголовком «Для кого я тружусь?». Вот отрывки из него в подстрочном переводе с иврита: «Все еще посещает меня вдохновение, / Все еще размышляет сердце и пишет рука, / Пишет стихи на забытом языке. Зачем я это делаю, на что я надеюсь, / Для кого я тружусь долгие годы?» Гордон с почти социологической точностью перечисляет группы потерянных читателей: «Наши родители, верные своему Б-гу и своему народу, / Вечно заняты торговлей и скрупулезным исполнением заповедей. / Они чуждаются знаний, не учились хорошему вкусу (то есть изящным искусствам. – Е. Р.). / «Поэзия – смерть, метафора – вольнодумство! / Даже жить по соседству с поэтом – запрещено!» / Так скажут они и будут нас злобно преследовать <...> / Наши просвещенные братья обучились наукам, / С недобрым рвением ополчились они на свой древний язык. / Они презирают старую мать-провинциалку. / «Оставьте этот омертвевший язык, / Оставьте, ибо ныне каждый придет к языку своего государства!» / <...> А наши дети, те, кто сменит нас? / С юных лет они стали нам чужды. / О них болит мое сердце, о них оно плачет. / Они идут вперед год за годом, они уходят. / Кто знает куда? До каких пределов? / Может статься, туда, откуда они к нам уже не вернуться <...> / О, кто может знать, кто предскажет, / Не последний ли я поэт на языке Эвера? / Не последние ли вы читатели?»

Исторический контекст этого стихотворения – сложные отношения между ивритской литературой и традиционной еврейской культурой. Старшее поколение знало иврит, но враждебно воспринимало появление художественной литературы на этом языке, видя в этом начало отказа от еврейской национальной самобытности. Как мы видим, старики были не так уж неправы: известно было, что увлечение литературой может привести к вольнодумству, а затем к ассимиляции и к окончательному уходу «туда, откуда они, может быть, к нам уже не вернуться». Вот почему «родители» (то есть старшее поколение и вообще консервативно настроенная часть еврейской общины) у Гордона провозглашают: «Поэзия – смерть». Стихотворение «Для кого я тружусь?» рисует ловушку, в которую угодила молодая ивритская литература в России, – ту самую ловушку, в которую попали немецкие еврейские просветители за полвека до того. Те, кто продолжал читать на иврите, были людьми ортодоксальной культуры и не интересовались художественной литературой; и наоборот, те евреи (а их становилось все больше), которые интересовались русской литературой со сложившимися в ней жанрами, все больше отчуждались и от ортодоксии, и от иврита.

Но и этот процесс в России был амбивалентным и неоднозначным.

Гордон предсказывал ивритской литературе в России ту же печальную судьбу, которая полвека назад постигла авторов журнала «Меасеф»: потерю читателей. Однако социологические данные не подтверждают скорбные прозрения поэта. Даже совсем наоборот: в последней четверти XIX века число литературных изданий на иврите стало увеличиваться.

К концу XIX века растет количество подписчиков литературно-художественных журналов и альманахов на иврите в России, и сами эти журналы становятся все более многочисленными и разнообразными. Так же как в Германии в эпоху Мендельсона и «Меасефа», для интеллигентных евреев в Российской империи иврит играл роль языка-посредника, языка-пропуска в окружающую их культуру. Однако в России, в отличие от Западной Европы, эта переходная ситуация растянулась на десятки лет. Многочисленные законодательные барьеры и неприкрытая враждебность властей и влиятельных общественных кругов по отношению к евреям тормозили процесс их культурной интеграции. В результате творческая энергия еврейской интеллигенции оказалась обращена вовнутрь. Видимо, поэтому ивритская литература Нового времени сформировалась в Российской империи (а не в Германии и не в Австрии), и именно Россия, русская литература и русский язык стали ее основным культурным контекстом вплоть до 50-х годов XX века.

*יְהוָה אֱלֹהֵינוּ*

[1] Ляховер Ф. Толдот а-сифрут а-иврит а-хадаша. Тель-Авив, 1963. Книга 1. С. 133.

[2] Паперна А.Н. Из николаевской эпохи // Евреи в России: 19 век. М., 2000. С. 145.

[3] Нет никаких сведений о том, был ли Гордон знаком с творчеством Ломоносова. В своих сочинениях и письмах Гордон ни разу не упоминает его имени.

[4] См.: Stanislavski M. For whom do I toil? New York–Oxford, 1988. P. 126.