МИРОВОЙ БЕСТСЕЛЛЕР

ШЛОМО ЗАНД

Кто и как изобрел ЕВРЕЙСКИЙ НАРОД

ПОДЛИННАЯ ИСТОРИЯ

ПОДЛИННАЯ
ИСТОРИЯ

שלמה זנד

מתי ואיך הומצא העם היהודי?

"רסלינג"

תל-אביב, 2008

МИРОВОЙ БЕСТСЕЛЛЕР

ШЛОМО ЗАНД

Кто и как изобрел ЕВРЕЙСКИЙ НАРОД

ЭКСМО
МОСКВА
2010

УДК 32
ББК 66.0
З-27

Valhalla History Team

Перевод с иврита *Михаила Урицкого*

Научный редактор *Александр Этерман*

Дизайн переплета *Никиты Биржакова*

Занд Ш.

З-27 Кто и как изобрел еврейский народ / Шломо Занд ; [пер. с ивр. М. Урицкого]. — М.: Эксмо, 2010. — 544 с. — (Подлинная история).

ISBN 978-5-699-39598-9

В своей книге, за несколько месяцев ставшей мировым бестселлером, профессор Тель-Авивского университета Шломо Занд смело ломает статус-кво еврейской национальной историографии, ставя вопрос о существовании «вечного» еврейского народа. Опираясь на многочисленные труды еврейских и неврейских историков XIX–XX веков, он убедительно показывает, что этот народ состоит из потомков прозелитов из Африки, Европы и России, объединенных общей мифологией.

Читатель-скептик, прочитавший увлекательную книгу, сможет облегченно вздохнуть – законы истории не делают для евреев никаких исключений.

УДК 32
ББК 66.0

© Занд Ш., 2010
© Черчес Б., 2010
© Перевод. Урицкий М., 2010
© ООО «Издательство «Эксмо», 2010

ISBN 978-5-699-39598-9

Scan By Vitaulus & Kali

Содержание

Предисловие редактора русского издания 7

Предисловие автора 18

Выражения признательности 28

Расчищая завалы памяти: контуры альтернативной историографии 30
- Введение 30
- I. Метаморфозы самоопределения 31
- II. Пересаженная память 52

Создавая нации: масса как суверен и равенство как фикция 69
- I. «Лексикон» — народ и этнос 71
- II. Нация — определение термина и его границы 83
- III. От идеологии к идентичности 96
- IV. От этнической мифологии к воображаемому гражданскому сообществу 106
- V. Интеллектуал как «государь» нации 121

«Мифоистория»: вначале Бог сотворил нацию 137
- I. Первые этапы становления иудейской концепции времени 140
- II. Библия как «мифоистория» 150
- III. Раса и нация 160
- IV. Споры между историками 166
- V. Протонациональный взгляд с Востока 175
- VI. Этноцентрический прорыв на Западе 189
- VII. Голос из Сиона — первый, но не последний 196
- VIII. Политика и археология 208
- IX. Бунт земли против «мифоистории» 220
- X. Библия как аллегория 232

Изобретенное изгнание: «И многие из народов страны сделались иудействующими...» 241
I. «Народ», изгнанный в 70-м году 243
II. Диаспора без изгнания — сумеречная зона историографии 254
III. «Народ», покинувший страну не по своей воле 265
IV. «И устремятся к ней все народы...» 275
V. Хасмонеи навязывают иудаизм своим соседям 283
VI. От эллинистического мира до Месопотамии. 293
VII. Прозелитизм в тени Рима. 302
VIII. Прозелитизм в раввинистической традиции 313
IX. О «печальной» участи жителей Иудеи 322
X. «Народ земли»: вспомнить и забыть 328

Зоны молчания: в поисках утраченного (еврейского) времени 341
I. «Счастливая Аравия» — переход в иудаизм царства Химьяр 345
II. Между пунийцами и берберами — таинственная царица Кахина 356
III. Еврейские каганы — становление великой и загадочной империи 375
IV. Хазары и иудаизм — флирт или продолжительный роман? 387
V. В закоулках хазарской истории: современные исследования 404
VI. Тайна происхождения восточноевропейского еврейства 419

Блеск и нищета — политика формирования идентичности в Израиле 436
I. Сионизм и наследственность 446
II. Научная кукла и расистский кукловод. 471
III. Создание «этнического» государства 486
IV. «Еврейское и демократическое» — оксюморон? 506
V. Этнократия в эпоху глобализации. 533

Предисловие редактора русского издания

Появление в 2008 году книги выдающегося тель-авивского историка, профессора Шломо Занда стало чрезвычайным событием. Оно в буквальном смысле слова спасло исследователей еврейской истории, болезненно переживавших нынешнее катастрофическое состояние этой научной дисциплины. Если бы не она, кому-то из них (на худой конец, даже мне) пришлось бы на годы забросить все остальные дела и написать ее самому. Однако постфактум совершенно ясно, что у любого из них (включая, разумеется, и меня) это вышло бы гораздо хуже (ниже я объясню почему), поэтому примерно полгода (с марта по октябрь 2009 года), ушедшие у меня на работу над ее русским изданием, — не только период чистой научной радости, но и истинная экономия сил и средств. Признаюсь, никогда прежде я не получал столько удовольствия, работая на других. Быть может, только теперь мне стало по-настоящему ясно, какую радость может доставлять бескорыстное служение серьезному делу — или, в сущности, альтруизм.

В более специальном эссе я сразу взял бы быка за рога и приступил к обсуждению печального состояния еврейской историографии. Но предисловию к этой важной книге резоннее начинаться с чего-то гораздо более фундаментального. Например, с такого вполне оправданного сравнения.

Представьте себе, что все без исключения (а их немало) современные учебники по истории Греции начинаются с оригинального рассказа о Девкалионе и Пирре. Оказывается[1], когда Зевс разгневался на людей за многочисленные грехи, он послал на землю потоп, всех их истребивший. Уцелели только Девкалион,

[1] Если верить Гесиоду.

сын титана Прометея, и его жена Пирра[1], построившие большой деревянный ящик и спрятавшиеся в нем. Когда воды стали спадать, ящик прибило к вершине горы Парнас. Девкалион и Пирра вышли на сушу, принесли жертву Зевсу и начали новую жизнь. Дабы земля снова заселилась людьми, Зевс приказал супругам набрать камней и бросать их назад, через голову. Камни, брошенные Девкалионом, превратились в мужчин, камни, брошенные Пиррой, — в женщин. Так появилось новое человечество, причем поколение людей, выросших из камней, оказалось лучше предыдущего.

Из этой истории без труда выводится мощный тезис о первичности греческого языка (заимствованного у уцелевшей супружеской пары), а также греческой культуры, которой человечество с древности обязано решительно всем — от философии и математики до изобразительных искусств.

Ученые признают несколько мифологический характер этого нарратива, однако на разные лады доказывают, что он основывается на реальных событиях, происшедших, вероятно, в третьем тысячелетии до нашей эры.

Затем они излагают значимые каждая по себе истории Персея, Сизифа и Пелопса и похождения Тесея (отражающие объективные политические, экономические и культурные явления, имевшие место не только в Греции, но и во всем Восточном Средиземноморье), относя их к началу и середине второго тысячелетия до н. э., и переходят к трагической эпопее Кадма и подвигам Геракла, являющимся уже совершенно историческими. Без Кадма не было бы Беотии и славных Фив, их расцвета и падения; без Тесея — великой афинской цивилизации; Геракл (при рождении названный Алкидом, потомок Персея и соответственно самого Зевса) — строитель великих пелопонесских городов-государств постахейского периода, создатель Дорийской империи, праматери классической Греции. Особое внимание уделяют ученые судьбе бессмертной головы лернейской гидры,

[1] Библия, как известно, не сочла необходимым упомянуть имя жены Ноя.

смертельному ранению Хирона, победе Геракла над богом смерти Танатом, учреждению им Олимпийских игр и, разумеется, чистке Авгиевых конюшен — великому историческому предназначению Греции.

После этого (чаще всего минуя трагическую фиванскую междоусобицу, которую предпочтительно изучать в рамках курса греческой литературы, благо драматурги Софокл и Еврипид, а позднее эллинистический мыслитель Фрейд, разобрали ее во всех подробностях[1]) историки переходят к Троянской войне, величайшему историческому событию XIII (иногда начала XII) века до н. э. Здесь наконец появляются и идут в ход археологические, экологические и всевозможные мультидисциплинарные данные; впрочем, по ходу дела всплывают и проясняются такие принципиальные вопросы, как причины и характер поддержки олимпийскими (и иными) богами воюющих сторон: отчего, например, Посейдон так настойчиво помогал ахейцам, ненавидя при этом Одиссея, а Аполлон, сильно обиженный в свое время троянцами, продолжал сражаться на их стороне; отчего поддержки Зевса, явно симпатизировавшего троянцам, все-таки оказалось недостаточно, чтобы спасти город. Другой часто разбираемый вопрос: от чего, собственно, умер Ахилл, раненный стрелой всего лишь в сухожилие? Едва ли стрела была отравлена; впрочем, повреждение богами сухожилий ноги — популярный древний сюжет, также попавший в Библию.

Так или иначе мы узнаем, что эллинская цивилизация еще в древнейшие времена, во втором тысячелетии до н. э., возобладала во всем Средиземноморье, так что ей оставалось только дождаться наступления VII (иногда VI) века, чтобы породить всю современную культуру Запада и IV века, чтобы завоевать мир, остающийся греческим по сей день.

Мало того, пишут ученые, на греческих древностях построена вся философия нового и новейшего времени. Так, например, Кьеркегор, начитавшийся на рубеже XIX и XX веков древних

---

[1] Эдип и Антигона, как известно, живы и поныне.

трагиков (впрочем, почти наверняка одного лишь Еврипида), подробно разобрал рассказ о несостоявшемся жертвоприношении Ифигении (вместо Ифигении в жертву Артемиде была, как известно, принесена лань, а не домашнее животное — козел или баран) и создал на его базе последовательную экзистенциональную философию, попутно убедительно объяснив, почему другие сходные рассказы (например, сухой, заимствованный у греков и явно внеисторический библейский миф о жертвоприношении Исаака) не могли бы ее породить.

Смешно, не правда ли? Увы, нет, ибо именно так преподается в Израиле (и во всем еврейском культурном мире, да и в кое-каких других мирах) древнееврейская история; именно так она представлена в монументальных еврейских историографических трудах. Библейские мифы по сей день выдаются за реальные исторические события, чудеса объясняются и интерпретируются, а повести о библейских царях, большей частью столь же исторических, как Тесей или Геракл, объявляются абсолютно достоверными хрониками. Знаменитые историки Грец и Дубнов почти дословно воспроизводят в своих сочинениях диалоги из книги Бытия; ни на миллиметр не ушли от них и израильские историографы. Главное, сама структура, архитектоника еврейской истории напрямую привязывается к мифам.

Это, как ни странно, еще не самое худшее. Настоящая беда, как мы сейчас убедимся, состоит в том, что этот «исторический метод» переносится и на более поздние времена. Еврейское прошлое, построенное на мифах, естественно, порождает мифологическое настоящее и, как и следовало ожидать, новые современные мифы — например, миф о вечном и внеисторическом еврейском народе-расе.

Такой подход не является монополией еврейских патриотических авторов или одних только израильтян, нередко пытающихся, систематически фальсифицируя прошлое, оправдать и обосновать все то, что требует оправдания и обоснования в последовательной внутренней и внешней политике израильского государства. Единым фронтом с ними выступают американские

и европейские христианские (почти исключительно протестантские) ученые и писатели, религиозная вера которых, увы, не выдерживает столкновения с действительностью — исторической и теологической. Став фанатическими потребителями мифологической истории, они уже целое столетие подряд организовывают, финансируют и проводят в Палестине (а затем в Израиле и Иордании) археологические изыскания с единственной целью — найти буквальные «научные» подтверждения библейских рассказов. Впрочем, христианские партнеры, невзирая на многочисленные заслуги, остаются в израильском культурном пространстве чужими. Здесь хватает своих щедро финансируемых любителей мифов, древних и новых — и в науке, и в политике. При этом всякая попытка отнестись к этим мифам критически или недостаточно патриотически приравнивается в Израиле к ереси — с достаточно неприятными последствиями.

Разумеется, история — это лишь одна сторона мифологической медали. Любое исследование прошлого совершается сегодняшними людьми в интересах современности; в Израиле это верно вдвойне и втройне. Если о Библии здесь разрешается хотя бы рассуждать (впрочем, горе тому, кто воспримет это право чересчур буквально), то плоский мифологический рассказ о судьбе евреев в Средние века считается единственно допустимым — его критическое рассмотрение равносильно осквернению святыни. Евреи, столетиями жившие вне Палестины, были объявлены неделимой и несмешивающейся уникальной расой (увы, именно расой), чистой как слеза, гениальной и безгрешной, на которую не распространяются исторические законы, которая превосходит все остальные человеческие коллективы (хотя бы своей способностью противостоять истории, да и по многим другим параметрам), расой гонимых изгнанников, оставшейся нечувствительной к двухтысячелетним соблазнам всех родов, культурным и материальным, изгнанной в древности со своей земли и прожившей целую вечность в изгнании, сидевшей там на чемоданах, пока наконец не наступил установленный заранее момент возвращения и обретения древних мистических прав.

Любое несогласие с этой теорией объявлено антиизраильским и антисемитским. Увы, ее очевидная фактическая бредовость мало что меняет — по различным причинам подавляющее большинство израильтян и почти все евреи вне Израиля полагают, что адаптация этих мифов — вопрос жизни и смерти для всего еврейского народа. Поэтому на службу им поставлены все наличные идеологические средства: система образования, культура и литература и, к сожалению, наука. Прежде всего, историческая наука.

Настоящая научная история Израиля находится в Израиле под фактическим запретом! Этот запрет не герметичен (факт, книга профессора Занда вышла в свет, правда, без поддержки академических или иных институтов; есть еще пара обнадеживающих примеров), что не мешает ему быть тотальным. Историков-оппозиционеров здесь не арестовывают — их душат. В подавляющем числе случаев в Израиле преподается и изучается профанация, по сравнению с которой бесконечно исправляемая советская «История КПСС» — вершина научной достоверности; кое-где, в узком кругу, для посвященных, находят себе выход смягченные версии этой профанации — своего рода «мифология с человеческим лицом». Эта поразительно успешная научная цензура оказала огромное влияние на восприятие и преподавание еврейской истории в нееврейском мире, прежде всего на Западе; в подавляющем большинстве случаев они «выстраиваются» вдоль установленных в Израиле «силовых линий». Санкции против непокорных (прежде всего отлучение от академии, государственной поддержки и системы образования, а также шельмование в прессе) я уже упоминал.

Поэтому для еврейской и израильской культуры нет задачи более насущной, чем освобождение от мобилизованной националистическими идеологами исторической мифологии, не позволяющей взглянуть в лицо подлинному еврейскому прошлому. Между тем это настоящее лицо интересно и привлекательно, уж точно заслуживает рассмотрения, беда только — нисколько не похоже на прилипшую к нему маску.

Признаюсь, мне в течение многих лет очень хотелось написать срывающее эту маску «Введение в историю Израиля». К счастью, профессор Занд не только опередил возможных конкурентов, но и пошел иным путем, гораздо более дельным, проложив для будущих исследователей и писателей принципиально новую методологическую дорогу. Он написал книгу, которую следовало бы назвать «Введение в израильскую историографию», если бы она не называлась иначе, еще яснее: «Когда и как был изобретен еврейский народ»; впрочем, ей и сейчас не поздно дать этот подзаголовок.

Профессор Занд, видимо, первым обратил внимание на то важнейшее обстоятельство, что мифологическим туманом окутаны не только история Древнего Израиля да еврейское и иудейское Средневековье. Что куда серьезнее, сама фантастическая концепция единого еврейского народа, прошедшего невредимым через тысячелетия государственности и диаспоры, — совсем недавнее изобретение. Еще двести лет назад мало кто понял бы, о чем идет речь; изобретатель «еврейской расы» вполне мог быть поднят на смех. Оригинальная идея подменить религиозный коллектив, состоящий из весьма разнородных субэтносов, вечной нацией-расой, сохраняющей вечное биологическое единство, не только нова — она несет яркий отпечаток политических теорий Нового времени. Еще в XVII–XVIII веках общеизвестные факты о разнородных еврейских религиозных и языковых коллективах никого не смущали. Идея «вечного народа вне истории» была изобретена лишь тогда, когда пошло в тираж завидное понятие нации, разумеется по политическим соображениям, актуальным и сегодня.

Огромную, едва ли не основную роль в этой фальсификации (если угодно, фабрикации) сыграла еврейская историография, в каком-то смысле заместившая умирающую иудейскую религию, в предыдущие столетия успешно выполнявшую свою организующую и цементирующую роль. Именно с историографией — а не с вымышленной историей, как я наивно полагал, — необходимо было свести счеты, прежде чем браться за выяснение

отношений между древней восточной мифологией и израильским прошлым. Еврейские историографы не просто переписали историю, взяв Библию в правую руку, а расовый миф — в левую; они постепенно, шаг за шагом стирали в коллективной памяти элементы реальности, современной и исторической, бывшие ранее ее естественным достоянием.

Разумеется, важно, просто необходимо раз и навсегда ясно продемонстрировать, что израильская политическая история, начавшаяся в сколько-то централизованной форме в IX веке до н. э., искусственно растянута до XIII–XIV столетий, а то и дальше — к мифологическим (или просто мифическим?) праотцам, что исход Израиля из Египта — миф, завоевание Ханаана Иисусом Навином — даже не миф, а этиологический вымысел, что полностью вымышлены израильская культура, письменность и даже древнееврейский язык древнейшего периода, не говоря уже о «великих империях» Давида и Соломона. Однако куда важнее объяснить гораздо более простые вещи, частью общеизвестные всего 60–70 лет назад, а ныне обсуждаемые лишь в подполье: начиная с II века до н. э. иудеи активнейшим образом занимались прозелитизмом на огромном околосредиземноморском эллинистическом пространстве, не брезгуя и насильственным обращением в иудаизм завоеванных Хасмонеями племен, римляне не изгоняли евреев из Иудеи ни после разрушения Иерусалима в 70 году н. э. (иначе кто восстал бы против них в середине II века?), ни после восстания Бар-Кохбы (иначе откуда взялся бы еврейский экономический и культурный расцвет III века, века Мишны?) — они их вообще не изгоняли; мало того, демографический и экономический пик палестинской еврейской истории приходится на V–VI века н. э., то есть на период византийского владычества. Великое изгнание евреев из Иудеи было выдумано от начала до конца, причем относительно недавно. Грандиозное историческое разоблачение? Увы, нет. Ведь широко издаваемое еще в 50-х годах прошлого века израильское хрестоматийное сочинение «Израиль в изгнании» (автор — министр просвеще-

ния Израиля Бенцион Динур) начинало историю диаспоры... с VII века, то есть с арабского завоевания. Где теперь это сочинение? Нет, не разоблачение, но, несомненно, мужественное признание.

Никогда и ни для кого не было особым секретом, что основная часть знаменитого испанского еврейства, отчасти принявшего христианство, отчасти изгнанного с Иберийского полуострова в конце XV века, происходила от перешедших в иудаизм североафриканских берберских племен, что восточноевропейские еврейские общины, состоявшие поначалу почти целиком из прозелитов, образовались в результате иудейской эмиграции с юга и с востока, а не из Западной Европы, наконец, что нынешняя йеменская еврейская община возникла на руинах древнего южноаравийского иудейского государства Химьяр, также созданного прозелитами и уничтоженного еще в домусульманские времена. К слову сказать, арабские корни йеменских евреев были настолько несомненны, что сионистские классики долго колебались, следует ли поощрять иммиграцию этих «нечистокровных» евреев в Палестину. Теорию наличия иудейских корней у многих (если не у большинства) современных палестинских арабов отстаивали не кто иные, как создатель еврейского государства Давид Бен-Гурион и второй президент Израиля Ицхак Бен-Цви — они даже написали об этом в своей совместной классической (де-факто запрещенной к цитированию) книге. Такого рода разоблачениям нет конца. К счастью, теперь им положено крепкое начало.

Еврейская история бесконечно интересна сама по себе. Идеологические фальсификаторы оказывают медвежью услугу всем тем, кому она важна и интересна, — евреям и неевреям. Еврейская историография, рабски следующая националистическому идеологическому заказу, порождает прежде всего фатальную безграмотность.

Я беседовал не так давно с крупным израильским ученым, раввином по совместительству, убежденно доказывавшим, что

мифологическая версия еврейской истории, вылепленная воинствующими еврейскими националистами в последние два столетия (добро бы еще старая талмудическая мифология!), — чистейшая правда. Спорить с ним по существу вопроса не имело смысла, ибо в ходе обмена мнениями он договорился до принципиальной эмпирической непознаваемости прошлого и прочей квазифилософской (любопытно, но в другой раз: почему-то именно оппонентов современной израильской мифологии, а не их защитников принято записывать в деконструктивисты) ерунды. Я не без тоски спросил: «Скажите, а вам, раввину, совсем не любопытно, что происходило в древнем Израиле на самом деле? Вы отлично знаете, что канонический нарратив действительности не соответствует. Но ведь какая-то история все же была!» И не поверил услышанному в ответ: «А вы действительно можете рассказать, что там было на самом деле?»

«Весь ужас в том, — с тоской ответил я, — что могу. Но вы готовы слушать?»

Профессор Занд легко и изящно сбросил идеологическую маску с еврейской историографии и отправил классические монументальные труды по истории Израиля туда, где уже давно пребывают средневековые опусы по физике, химии и астрономии, — в архивы, представляющие интерес исключительно для историков науки. На опустевшей книжной полке появилось немало места; первой там встанет его собственная книга, которой суждено большое будущее. Будущая научная историография Израиля не просто начнется с нее, но станет ее прямым развитием и продолжением. Профессор Занд совершил интеллектуальный подвиг, продемонстрировав как специалистам, так и широкому читателю научную панораму еврейского прошлого, разумеется, в довольно общей, пока не слишком детализированной форме. Тем не менее можно смело утверждать, что он положил начало новой историографии Израиля и разработал для нее новую исследовательскую методологию. Теперь очередь за историками и историей. Поначалу — за самой древней.

На закуску не могу не съязвить: после выхода этой книги, уже ставшей мировым бестселлером на английском и французском языках и выходящей сейчас по-русски, скучно на кафедрах израильской истории[1] — а таких кафедр в мире сотни — не будет. Впрочем, миллионы людей, которым она (история!) небезразлична, от этого только выиграют.

Александр Этерман

[1] Отмечу, что греческое слово «история» (ἱστορία) означает, как ни странно, не науку о прошлом, а науку вообще — «расследование, узнавание, установление». Иными словами, оно обозначало изначально любое эмпирическое исследование; именно поэтому Плиний Старший мог, никого не удивив, назвать свою научную энциклопедию «Естественной историей». И вот страшно подумать, что мы сделали с этим благородным понятием.

Предисловие автора

Я по-настоящему рад тому, что моя книга выходит теперь на русском языке. Для меня таким образом замыкается важнейший культурный и исторический круг. Общеизвестно, что еврейская история последних полутора тысячелетий неразрывно сплетена с историей Руси и России. Связь между ними начинается задолго до наступления так называемой современной эпохи: евреи жили в Киеве гораздо раньше, чем они появились в Германии и других западноевропейских странах. Ее истоки — в раннем Средневековье, венец — в конце XIX века, когда евреи Российской империи составляли более 80% мирового еврейства.

Принятие соседствовавшей с Русью Хазарией иудаизма как государственной религии и расселение хазарских и других иудеев на территории нынешних России, Украины, Венгрии и других государств после гибели Хазарского каганата стали важнейшими факторами, способствовавшими образованию еврейских общин Восточной Европы; в числе прочего моя книга пытается привлечь внимание к этому обстоятельству. Об этом многократно говорили в прошлом многочисленные историки, как еврейские, так и русские, однако со временем важнейшие исторические обстоятельства, связанные с формированием восточноевропейского еврейства, были забыты — или, скорее, вычеркнуты из истории как нежелательные. Одной из задач моей книги было возрождение памяти о неотделимом от России еврейском прошлом. Я стремился ясно показать, что евреи, точь-в-точь как почти все человеческие коллективы, не являются цельным «этническим» народом, имеющим единое биологическое происхождение. Яркое присутствие евреев в истории было порождено динамичной религией, распространившейся по миру в древние времена и в Средневековье; их «этническое» происхождение весьма пестро и разнообразно.

Моя книга была написана на иврите. Хотя мой родной язык — идиш, иврит навсегда останется для меня языком эмоций и об-

разов; на нем я вижу сны и, естественно, пишу. Я решился опубликовать эту книгу прежде всего в Израиле, ибо именно израильтяне являются моим первым, изначальным литературным адресом — как те из них, которые называют себя евреями, так и считающие себя арабами. Это решение объясняется просто — я живу в Израиле, в Тель-Авиве, и преподаю здесь историю.

Когда эта книга (в начале 2008 года) вышла в свет, она удостоилась, скажем так, довольно необычного приема. Электронные СМИ встретили ее с энтузиазмом и большим интересом, так что я получил множество приглашений принять участие в различных теле- и радиопрограммах. Газеты также без тени смущения обсуждали эту книгу — активно, дельно и большей частью доброжелательно. С другой стороны, «лицензированные» представители корпорации историков обрушили на нее пламенный академический гнев, а для истерических авторов сионистских блогов я практически сразу стал врагом народа. Добавлю, что широкий читатель быстро сделал выбор между этими «сторонами». Выбор оказался в пользу книги, остававшейся в списке израильских бестселлеров в течение 19 недель.

Чтобы понять природу этого «противоречия», необходимо снять «сионистские очки» и открыто посмотреть в лицо израильскому обществу. Да, я живу в довольно странном мире. Как подробно объяснено в последней части книги, разозлившей стольких критиков, Израиль не может быть назван демократическим государством, поскольку он официально считает себя государством всемирного «еврейского народа», а не гражданского коллектива, живущего в его признанных границах (за вычетом оккупированных территорий). Согласно духу его законов, даже сейчас, в начале XXI века, Израиль должен служить евреям, а не израильтянам, отстаивать интересы потомков выдуманного «этноса», а не коллектива граждан, живущих в нем и говорящих на его языке. По существу, всякий, кто «родился от еврейской матери», может быть уверен, что Израиль постоянно находится у него в жилетном кармане; иными словами, удобно расположившись в Нью-Йорке или в Париже, он знает, что является одним

из хозяев израильского государства, даже если отнюдь не склонен проживать под его суверенитетом. Однако тот, кто родился не от правильной «еврейской матери», но, скажем, в Яффо или Назарете, имеет все основания полагать, что государство, где он живет, при любом удобном случае выступит против него.

С другой стороны, в Израиле сформировался редкий сорт политического либерального плюрализма, правда, слегка увядающий во время войн, однако превосходно функционирующий в периоды затишья. В Израиле пока что допускается высказывание «не совсем сионистских» мнений в артистических салонах, в парламентских выборах участвуют арабские партии (если только они не поднимают критический вопрос о еврейском характере государства); кроме того, допускается самая резкая критика в адрес избранного правительства страны.

Это еще не все. Израильские элиты, особенно связанные со СМИ, в значительной степени освободились от медвежьих объятий национальной мифологии. Молодое поколение журналистов и критиков более не склонно, да и просто не в состоянии повторять коллективные этноцентрические мантры своих родителей — оно следует социальным и интеллектуальным моделям, создаваемым в Лондоне и Нью-Йорке. Глобализация оставила следы своих мощных когтей на теле израильской культуры; попутно она подорвала влияние сионистских мифов, бывших неотъемлемой частью культурного достояния «поколения основателей» Израиля. Интеллектуальное течение, названное постсионизмом, невзирая на свою маргинальность, стало заметной частью израильской академии и породило новые, прежде незнакомые представления о национальном прошлом. Израильские социологи, археологи, географы, политологи, филологи и даже кинематографисты бросили вызов базисным элементам господствующей в стране национальной исторической концепции.

Впрочем, все эти новые информационные потоки каким-то образом обошли важнейшую дисциплину, торжественно именуемую «историей народа Израиля». Совсем не случайно в израильских университетах нет единых исторических факультетов. Факультеты

«общей истории» (к одному из которых я принадлежу) существуют отдельно от факультетов «истории народа Израиля». Мои самые свирепые критики пришли именно оттуда. Их главным тезисом (разумеется, помимо «ловли» незначительных неточностей) было утверждение, гласившее, что сами мои изыскания в области еврейской историографии нелегитимны, поскольку область моей «узкой исторической специализации» — Западная Европа. Стоит отметить, что этот «запрет на профессии» никогда не применялся к другим «общим историкам», занимавшимся еврейской проблематикой, если те не пересекали неписанных концептуальных и терминологических границ, установленных сионистской идеологией. Любая реконструкция израильского прошлого должна была включать в себя такие основополагающие понятия, как «еврейский народ», «страна праотцев», «изгнание», «диаспора», «возвращение», «страна Израиля», «освобождение земель» и т. д. Отказ от них приравнивался к религиозной ереси.

Все это я хорошо знал еще до того, как приступил к написанию этой книги. Я не сомневался, что буду обвинен в «невладении еврейской тематикой», непонимании исторической уникальности «народа Израиля», игнорировании его библейских корней и отрицании его «вечного и имманентного единства». Однако постоянно находиться в Тель-Авивском университете рядом с горами книг, кипами еврейских исторических документов и не раскрывать их было выше моих сил. На мой взгляд, проигнорировать эти сокровища и отказаться принять брошенный ими вызов значило бы совершить профессиональное предательство. Разумеется, гораздо легче и веселее было бы совершать традиционные профессорские (научные!) поездки во Францию и в США, собирать там материалы, связанные с культурой Западного мира, и наслаждаться академическими удобствами и свободами. Тем не менее я счел своей обязанностью как профессионального историка, непременно участвующего в лепке коллективной памяти общества, в котором он живет, попытаться внести непосредственный вклад в эту лепку, вклад, касающийся ее наиболее болезненных сторон.

Признаюсь, дистанция между полученными мной результатами и стандартными взглядами на еврейское прошлое, принятыми в Израиле и отчасти во всем мире, потрясла не только моих читателей, но и меня самого. В школе и в университете нас учат приступать к написанию любой работы лишь тогда, как мы перестаем ее обдумывать. Иными словами, начиная писать книгу, автор должен с первой строчки точно знать, чем он ее закончит (именно так пишутся диссертации). На этот раз ни о чем подобном не могло быть и речи — меня мотало из стороны в сторону на всех этапах работы. С момента, когда я начал использовать методологические инструменты, созданные в ходе концептуальной революции, осуществленной Эрнстом Геллнером, Бенедиктом Андерсоном и другими учеными, исследовавшими нацию как общественный феномен, материалы, с которыми я сталкивался, неожиданно стали яркими и понятными; они повели меня путями, на которые я даже не предполагал ступить.

Сейчас самое время сделать важное признание. В ходе работы над этой книгой я не совершил никаких фактических открытий. Практически все материалы, с которыми я столкнулся, были известны сионистским и израильским историографам (не говоря уже об иностранных) или даже описаны ими. Однако немалой части этих материалов не было уделено достаточного внимания, а все прочее быстро замели под «историографический ковер» или охотно «забыли» из-за несоответствия идеологии формировавшейся национальной памяти. Самое потрясающее: значительная часть содержащихся в этой книге данных и сегодня хорошо известна в узком профессиональном кругу; при этом «опасная» информация всегда «терялась» на полпути к коллективной памяти и системе образования. Мне оставалось, по существу, лишь организовать и упорядочить эту историческую информацию на новой основе, стереть пыль со старинных исторических свидетельств и заново обратиться к ним со старыми вопросами. Мои выводы напрямую породили радикальный нарратив, существенно отличающийся от того, который я изучал в детстве и юности.

Этот нарратив, безусловно, не является сионистским. При этом он и не антиизраильский. Несомненно, я не писал свою книгу с национальных позиций, тем не менее я не следовал и антинациональной идеологии. Я не считаю себя антисионистом уже потому, что этот термин стал в последние десятилетия ассоциироваться с позицией, решительно не признающей права государства Израиль на существование. Одновременно я отказываюсь считать себя сионистом, поскольку самое меньшее, что требуется сегодня от сиониста, — это изо всех сил стремиться сохранить Израиль в качестве государства, принадлежащего мировому еврейству, а не всем его гражданам без исключения. Мне поневоле приходится называть себя постсионистом, ибо, с одной стороны, я безоговорочно принимаю как свершившийся исторический факт важнейший результат сионистского предприятия — образование израильского общества; с другой стороны, я очень хотел бы, чтобы его территориальная экспансия и поселенческая деятельность прекратились. Более того, я надеюсь внести свой вклад в многотрудное дело искоренения его этноцентрического и антидемократического характера.

В ходе одной из поездок, связанных с распространением этой книги, меня пригласили в арабский университет Эль Кудс, находящийся неподалеку от Иерусалима, на оккупированной Израилем в 1967 году территории. В ходе бурной дискуссии, сопровождавшей мое выступление, меня спросили: как могу я теперь, после выхода книги, разбивающей все мифы, изобретенные для оправдания сионистской колонизации, продолжать жить в Израиле и даже требовать от палестинцев признать это государство? Мне стало не по себе, и я ответил совершенно спонтанно, что даже ребенок, родившийся в результате изнасилования, имеет право на жизнь. Невозможно исправить одну трагедию, породив другую. Нам остается только объяснить ребенку, при каких обстоятельствах он появился на свет, и постараться сделать так, чтобы он не пошел по стопам отца. Величайшая проблема, связанная с ближневосточным конфликтом, состоит в том, что

дети здесь нередко продолжают линию своих родителей, так что необходимый и неизбежный исторический компромисс раз за разом выскальзывает из наших рук.

Когда моя книга вышла на французском, а затем и на английском языке, мне пришлось отправиться в новые изнурительные путешествия. Чтобы помочь ее распространителям, я выступил во многих французских, английских и американских городах. Слушатели задавали мне поразительные, увлекательные и временами очень непростые вопросы. Два вопроса постоянно повторялись: «Верно ли, что я отрицаю существование еврейского народа?» и «Если еврейство, по моему мнению, лишь религиозная общность, то как вообще могут существовать секулярные евреи?» Я старался ответить на них как можно лучше, однако, разумеется, не мог удовлетворить всех слушателей сразу. Поэтому я воспользуюсь этой возможностью для того, чтобы дать краткий и ясный ответ на поднятые важнейшие вопросы.

Евреи, на мой взгляд, не являются народом, поскольку в своем современном значении слово «народ» относится к человеческому коллективу, проживающему на конкретной территории, где развивается общая для всего этого коллектива живая повседневная культура — от языка до жизненных обычаев и привычек. Поэтому мы называем сегодня народами французов, итальянцев, вьетнамцев или русских, но не можем говорить о еврейском или христианском народе, несмотря на огромное значение соответствующих религиозных традиций. Те, кто ошибочно настаивают на использовании термина «еврейский народ», полагая, что наделяют его таким образом правами на «древнюю родину», на самом деле фактически отрицают реальное существование израильского (или даже еврейско-израильского) народа. Может показаться странным, однако сионистский колонизационный проект создал на Ближнем Востоке два новых народа: палестинский и израильский. В результате долгого и трудного процесса сионизм неохотно и нерешительно признал существование первого. Существование второго он продолжает отрицать, присоединяясь таким парадоксальным образом к арабским националистам,

оспаривающим право израильтян на место под солнцем в ближневосточном регионе.

С другой стороны, допустим на минуту, что евреи — всего лишь религиозный коллектив. Следует ли из этого, что нет и не может быть нерелигиозных евреев? Хотя, на мой взгляд, никогда не существовала и, увы, не существует всемирная секулярная культура «еврейского народа», я полагаю, что не следует отвергать субъективную самоидентификацию человека, даже если у нее нет серьезного антропологического основания — языкового или иного. Было бы дико сегодня, после Гитлера, лишать людей возможности идентифицировать себя как евреев. Не следует препятствовать и проявлениям еврейской солидарности, впрочем, неважно зарекомендовавшей себя в ходе двух мировых войн, а сегодня выражающейся в основном в слепой и безоговорочной поддержке израильского милитаризма. Существует множество идентичностей — бахайская идентичность, феминистская идентичность, идентичность болельщиков московского «Спартака»; существует, несомненно, солидарность женщин, над которыми издеваются мужья. Ровно в той же степени существует секулярная еврейская идентичность, возникшая вследствие сугубо секулярных ударов, нанесенных евреям в XX столетии. Те, кто хотят определять себя как евреев, имеют на то полное право. Я прекрасно понимаю Илью Эренбурга, сказавшего в свое время, что до тех пор, пока в мире остается хотя бы один антисемит, он будет продолжать считать себя евреем[1].

Вместе с тем и в моральном, и в политическом плане я с негодованием и отвращением отвергаю идентичность, стремящуюся

---

[1] Это знаменитое высказывание Эренбурга сохранилось самое меньшее в двух версиях. Первая приведена в его собрании сочинений: «Покуда на свете будет существовать хотя бы один антисемит, я буду с гордостью отвечать на вопрос о национальности — “еврей”» (*Эренбург И.* Собр. соч. в 8 т. — М., 1996. — Т. 6. — С. 313). Другая, чуть отличная, сохранилась в журнальной публикации: «И покуда на свете будет существовать хотя бы один антисемит, я буду всегда, помня о человеческом достоинстве, на вопрос о национальности отвечать: “Я — еврей”».

любой ценой изолироваться от всех «чужаков», то есть от «неевреев», так же как и идентичность, однозначно устанавливающую, кто еврей, а кто нет, и отказывающуюся признать право каждого человека самостоятельно решать, кто он такой. А когда речь идет о самом Израиле, я в еще большей степени отвергаю «еврейскую солидарность», упрямо отделяющую евреев от так называемых меньшинств и дискриминирующую их, отнимающую землю у находящихся под оккупацией людей во имя выдуманного прошлого.

Сегодняшние еврейские расизм и изоляционизм, к сожалению, порождены не только былыми гонениями и историческими катастрофами; они черпают немалую силу в еврейской мифологии и в долгосрочной этноцентрической историографии, которые по сей день продолжают формировать еврейскую коллективную память. К огромному сожалению, лишь очень немногие из моих коллег, израильских преподавателей истории, считают себя обязанными взять на себя «опасную» педагогическую миссию вскрытия официально оформленной, согласованной исторической лжи. Я не смог бы продолжать жить в Израиле, не взявшись за эту работу, в частности не написав эту книгу.

Я не питаю особых иллюзий и не думаю, что книги автоматически изменяют мир вокруг нас. Тем не менее я считаю, что в переломные моменты, когда мир начинает меняться, он активно ищет новые, другие книги. Я всерьез (быть может, наивно) надеюсь, что мое сочинение окажется одной из них.

Шломо Занд,
Тель-Авив

Моим дочерям Эдит и Лиаль
и всем их ровесникам, жаждущим равенства

Выражения признательности

Я выражаю глубокую признательность своим коллегам, ученикам и друзьям, помогавшим мне на разных этапах написания этой книги. Я благодарю Йонатана Альшеха, Яара Амира, доктора Ницу Арэль, Йоси Барнеа, доктора Амиру Гельблум, Ноу Гринберг, профессора Исраэля Гершони, доктора Яэль Даган, Айка Дотмана, доктора Рана Хакоэна, профессора Пола Векслера, доктора Амнона Юваля, Юваля Лиора, доктора Гилу Михаэль, Омера Серджи, профессора Нафтали Каминского, Дана Цахора, профессора Зеэва Рубина, профессора Ури Рама, и в особенности Ставит Синай, которые первыми ознакомились с главами моей рукописи. Их бесценные советы внесли огромный вклад в ее улучшение.

Последние главы книги были написаны в период моего пребывания в университете Экс-ан-Прованс на юге Франции. Я хотел бы поблагодарить профессора Бернарда Козина, заместителя президента университета, за оказанный мне теплый и радушный прием. Особое спасибо доктору Кателю Бертело и всем исследователям и друзьям из Института изучения средиземноморских культур, проявившим свою искреннюю заинтересованность и сделавшим немало ценных замечаний. Диалог с ними разъяснил мне множество явлений, с которыми я до того даже не сталкивался.

Многие друзья подталкивали меня продолжать работу и поддерживали в минуты сомнений и колебаний. Я чрезвычайно благодарен доктору Шмуэлю Амиру, Мишелю Бейлису, Ходе Беналал, Жан-Луку Гавару, Рони и Дану Дарину, Арану Леву, Ярдене Либовской, Элияху Мецу, Боазу Эврону, доктору Леване Франк, и в особенности доктору Басалу Натше. Каждый из них на свой лад помогал мне найти силы двигаться дальше всякий раз, когда я приходил в отчаяние от своего предыдущего шага.

— Выражения признательности —

Я очень благодарен Техиле и Амихаю Исраэли. Именно в ходе моего пребывания у них в гостях в Рош-Пине эта книга получила свое название. Я благодарю сотрудников издательства «Реслинг», усилиями которых книга вышла в свет — особенно доктора Ицхака Беньямини и Идана Цивони. Кроме того, я бесконечно обязан своей жене Варде за безграничное терпение и поддержку с ее стороны. Эта книга посвящена нашим дочерям Эдит и Лиаль в надежде, что она хотя бы немного улучшит их шансы на счастливое будущее в Израиле.

Само собой разумеется, что все, кто прямо или косвенно способствовал написанию этой книги, не несут ответственности за высказанные в ней мнения и, тем более, за неточности, возможно, вкравшиеся в нее. Поскольку ни одно учреждение и ни один фонд никоим образом не финансировали ее издание, я чувствовал себя совершенно свободным при ее написании. Едва ли я когда-либо ранее так явственно ощущал вкус свободы.

Расчищая завалы памяти: контуры альтернативной историографии

Введение

> Нация <...> — это группа людей, объединенная общим заблуждением относительно своего происхождения и коллективной враждебностью по отношению к своим соседям.
>
> *Карл Дойч. Национализм и его альтернативы (1969)*

> Я не думаю, что смог бы написать эту или сходную книгу о национализме, не будучи способным при помощи некоторого количества алкоголя пустить слезу, слушая народные песни...
>
> *Эрнст Геллнер. Ответ критикам (1996)*

Книга, которую вы держите в руках, является историческим исследованием, а не художественным вымыслом. Тем не менее ее вводная часть состоит из нескольких историй, основанных на личных воспоминаниях, в немалой степени разбавленных свободной игрой воображения. Как известно, за кулисами исследовательской деятельности нередко скрываются субъективные ощущения. Во многих исследованиях эти ощущения запрятаны в толще сложных теоретических построений. Здесь же некоторые из них сознательно приводятся уже в самом начале повествования. Они служат отправной точкой предпринятого автором похода в «мир истины» — предпринятого, невзирая на четкое осознание того, что войти в этот мир ему не будет дано.

Точность воспроизведения деталей описываемых ниже встреч и знакомств довольно сомнительна. Ввиду того что безоговорочно полагаться на человеческую память невозможно, до тех пор пока события во всех подробностях не запечатлены на бумаге, любые воспоминания о них могут считаться отчасти вымыслом. Вопрос о связи, быть может немного удручающей, между пересказанными историями и основными тезисами данной книги будет уяснен читателями в ходе ее прочтения. Эти истории имеют несколько иронический, а то и просто печальный привкус. Однако и ирония, и печаль продолжат звучать эхом и в заключительной части книги. Быть может, они станут подходящим обрамлением для критического сочинения, ставящего своей целью выявить исторические корни и практические аспекты осуществляемой в Израиле политики формирования идентичности.

I. Метаморфозы самоопределения

История первая: два деда-эмигранта

Его звали Шолек. Позднее, в Израиле, его назвали Шаулем. Он родился в 1910 году в польском городе Лодзь. Вскоре после окончания Первой мировой войны его отец скончался во время эпидемии испанского гриппа. Матери пришлось пойти работать за нищенскую зарплату на одну из ткацких фабрик, построенных в окрестностях города. Вследствие этого двое из трех ее детей были отданы в приемные семьи при посредничестве еврейской общины. Только Шолек, младший, остался с матерью. Несколько лет он обучался в хедере, однако бедность матери вскоре вынудила его оставить учебу. В юном возрасте он овладел различными специальностями, связанными с обработкой тканей. Ведь он жил в Лодзи, крупнейшем центре польской текстильной промышленности.

От старинной веры своих предков он отказался по вполне прозаическим причинам. Кончина отца значительно ухудшила экономическое положение матери, поэтому в местной синагоге ей было отведено место в одном из последних рядов молящихся. Снижение социального статуса сопровождалось, как водится, и отдалением от Святой Торы. В традиционных обществах дей-

ствует железный иерархический закон: уменьшение материального богатства почти наверняка приводит к быстрому испарению символического капитала. Молодой человек твердо решил воспользоваться возрастающим отчуждением и покинул пределы молитвенного дома. Среди молодежи еврейских кварталов больших городов отход от веры был тотальным. Таким образом, Шолек лишился в одночасье и веры, и крыши над головой.

Впрочем, ненадолго. Присоединение к коммунистическому движению, модному в то время, помогло юноше сблизиться с культурно-языковым большинством польского населения. Очень скоро Шолек превратился в революционного активиста. Социалистическая мечта укрепила его дух и захватила воображение. Несмотря на то что ему приходилось исполнять самые простые работы, юноша научился читать и думать о будущем. Таким образом, революционное движение стало для него прибежищем. Оно же довольно скоро привело его в тюрьму по обвинению в подрывной деятельности. Он провел в заключении шесть лет. Хотя Шолек так и не получил аттестата зрелости, его образование существенно пополнилось. Правда, он не осилил «Капитал» Маркса, однако популярные сочинения Фридриха Энгельса и Владимира Ильича Ленина знал превосходно. Шолек, не закончивший обучения в хедере и, вопреки надеждам матери, не попавший в ешиву[1], стал марксистом.

В один из холодных декабрьских дней 1939 года он вместе со своей молодой женой и ее сестрой присоединился к потоку беженцев, рвавшихся на восток, навстречу Красной армии, оккупировавшей половину Польши. Несколькими днями ранее на центральной улице Лодзи у него на глазах были повешены трое евреев — тривиальное хулиганство, совершенное немецкими солдатами, перебравшими пива в одной из окрестных пивных. Мать он с собой не взял. Через много лет он расскажет, что она была стара и слишком слаба. На самом деле ткачихе только что

---

[1] Учебное заведение, в котором изучаются дисциплины, разработанные раввинистическим иудаизмом. — *Прим. ред. русского издания.*

исполнилось пятьдесят. Ее сочли нищей старухой, когда вместе с самыми первыми из обитателей гетто загнали в газовый грузовик, такой медлительный и громоздкий. Это была примитивная технология уничтожения, предшествовавшая куда более эффективным газовым камерам.

Шолек знал, что в советской оккупационной зоне ему необходимо скрывать свое участие в коммунистическом движении. Незадолго до этого Сталин уничтожил польскую коммунистическую элиту. Пересекая новую советско-германскую границу, Шолек вернул себе давно отброшенную самоидентификацию — открытую принадлежность к еврейству. В то время Советский Союз был единственным государством, готовым принимать еврейских беженцев, правда, там почти всех их высылали в азиатскую часть страны. К счастью, Шолек и его жена были отправлены в далекий Узбекистан. Его образованная невестка, владевшая несколькими языками, удостоилась, в отличие от них, невероятной льготы: ей было разрешено остаться в просвещенной Европе, которая, к сожалению, тогда еще не именовалась «иудеохристианской». В 1941 году она попала в руки нацистов и была отправлена под их бдительным присмотром в крематорий.

В 1945 году Шолек и его жена вернулись в Польшу, однако эта страна, уже в отсутствие немецких войск, продолжала вытеснять евреев со своей территории. Шолек, польский коммунист, снова остался без родины (разумеется, если не считать коммунистической идеологии, которая, несмотря на перенесенные тяготы, по-прежнему была для него духовным пристанищем). Вместе с женой и двумя малолетними детьми, абсолютно нищий, он оказался в лагере для перемещенных лиц, расположенном в высоких горах Баварии. Там он встретил одного из своих братьев, который, в отличие от него, был пламенным сионистом и ненавидел коммунизм. Ироничная ухмылка истории: брат Шолека, сионист, получил право на въезд в Монреаль и прожил там до конца своих дней, в то время как сам Шолек и его небольшая семья были переправлены Еврейским агентством (Сохнутом) в Марсель, а оттуда в конце 1948 года отплыли в Хайфу.

Шолек похоронен в Израиле. Он прожил здесь долгую жизнь под именем Шауль, хотя так и не стал настоящим израильтянином. Даже удостоверение личности не признавало его таковым. Несмотря на то что в его официальной государственной метрике и в графе «национальность», и в графе «религия» значилось «еврей»[1] (ибо в 60-х годах была введена обязательная идентификация религиозной принадлежности гражданина, даже если тот был воинствующим атеистом), он всегда оставался гораздо большим коммунистом, нежели евреем, и гораздо большим идишистом, нежели поляком, в культурном плане. Иврит, хотя Шолек и научился на нем общаться, никогда ему особо не нравился. Со своими родственниками и друзьями он продолжал говорить на идише.

Он тосковал по «Идишлэнду» Восточной Европы и по революционному духу, охватившему континент накануне войны. В Израиле он ощущал, что отнял у других принадлежащие им земли. Разумеется, лишь по необходимости — тем не менее для него они оставались крадеными. Его явная отчужденность была направлена не на уроженцев страны, хотя те и презирали идишистов вроде него, а, как ни странно, прежде всего на местную природу. Левантийские суховеи, разумеется, не были его стихией. Они лишь усиливали тоску по густому снегу, ложившемуся на улицы Лодзи. Польский снегопад постепенно растворялся в памяти Шолека и растаял окончательно, когда глаза его навсегда закрылись. Над его могилой престарелые друзья пели «Интернационал».

***

Бернардо родился в Барселоне, столице Каталонии, в 1924 году. Много лет спустя его станут звать Дов. Так же как и мать Шолека, мать Бернардо до конца своих дней оставалась

---

[1] На самом деле, конечно, «иудей» — в Израиле нет «евреев», ибо, как мы увидим ниже, здесь не признается существование гражданской еврейской (тем более израильской) «национальности», отдельной от религии. — *Прим. ред. русского издания.*

верующей женщиной (только посещала она не синагогу, а церковь). В отличие от нее отец Бернардо давно оставил заботу о спасении души и, как многие другие рабочие-металлурги в революционной Барселоне, стал анархистом. Когда разразилась гражданская война, анархо-синдикалистские профсоюзы поддержали молодую левую республику и даже на некоторое время овладели Барселоной. Вскоре в город вошли правые франкисты. Юный Бернардо бок о бок с отцом участвовал в последних боях, предшествовавших уходу республиканцев с городских улиц.

Призыв во франкистскую армию через несколько лет после окончания гражданской войны не улучшил отношения юноши к новому режиму. В 1944 году он дезертировал с оружием в руках и исчез в Пиренейских горах. Там он помогал скрываться другим противникам режима и с нетерпением ожидал прихода американских войск, которые непременно свергнут жестокого союзника Муссолини и Гитлера. К его изумлению, демократы-освободители так и не появились. У него не было другого выхода, кроме как пересечь границу и лишиться родины. Некоторое время Бернардо работал шахтером во Франции, а затем попытался нелегально («зайцем» на пароходе) эмигрировать в Мексику. Он был пойман в Нью-Йорке, арестован и возвращен в Европу в кандалах.

В 1948 году Бернардо также оказался в Марселе. Там он нашел работу на верфи. Однажды майским вечером он очутился в компании воодушевленных молодых людей в припортовом кафе. Вскоре между ними возникло полное взаимопонимание: молодой металлург, истосковавшийся по кристальной чистоте отношений, царивших в революционных кооперативах Барселоны, пришел к убеждению, что израильские киббуцы в Израиле — их естественные преемники. Без всякой связи с еврейством или сионизмом он сел на корабль, везший в Израиль репатриантов, прибыл в Хайфу и прямо оттуда был отправлен под Латрун, где шли ожесточенные бои. В отличие от многих других он остался жив. Сразу же после этого он вступил в киббуц, о котором мечтал весенним вечером во французском порту. Там он встретил

избранницу своего сердца. Они поженились, пройдя ускоренную процедуру бракосочетания, проведенную раввином для нескольких пар одновременно. В то время раввины были довольно деликатны, особенно когда предоставляли свои услуги женихам и невестам, и не задавали лишних вопросов.

Вскоре в МВД обнаружили, что была совершена грубая ошибка: Бернардо, который теперь носил имя Дов, вовсе не еврей! И хотя его брак и не был отменен, Дова пригласили на официальную встречу для окончательного выяснения идентичности. За столом в правительственной канцелярии, куда он зашел, сидел чиновник с большой черной кипой на голове. Партия «Мизрахи», контролировавшая тогда МВД, несмотря на религиозно-национальную ориентацию, вела себя в ту пору осторожно и нерешительно. Она еще не осмеливалась выставлять чрезмерные требования как по вопросу о «национальной» территории, так и в том, что касалось «национальной» идентификации.

Разговор шел примерно следующим образом:

– Вы не еврей, милостивый государь, — заявил чиновник.

– Я этого никогда и не утверждал, — ответил Дов.

– Необходимо изменить соответствующую запись, — добавил чиновник, как бы между прочим.

– Пожалуйста, нет проблем, — кивнул Дов.

– Кто вы по национальности?

– Я израильтянин, — ответил Дов после некоторого раздумья.

– Этого быть не может, — заявил чиновник.

– Почему?

– Потому что израильской национальности не существует, — простонал представитель МВД. — Где вы родились?

– В Барселоне.

– В таком случае мы запишем, что по национальности вы испанец.

– Но я не испанец! Как каталонец я не хочу, чтобы меня называли испанцем. Среди прочего, именно за это я вместе с отцом сражался в 30-е годы.

Чиновник почесал лоб. Историю он не знал, но людей уважал.

– Тогда мы запишем вас каталонцем по национальности.

– Отлично, — бросил Дов.

Таким образом, Израиль стал первым в мире государством, официально признавшим существование «каталонской нации».

– Теперь какова ваша религиозная принадлежность, милостивый государь?

– Я атеист и светский человек.

– Я не могу записать вас атеистом. Государство Израиль не признает такого понятия. Кстати, какой конфессии придерживалась ваша мать?

– Когда я видел ее в последний раз, она еще была католичкой.

– В таком случае я запишу, что вы христианин, — выдохнул с облегчением чиновник.

При всем своем миролюбии Дов начал проявлять признаки раздражения.

– Я не стану носить удостоверение личности, в котором сказано, что я христианин. Это не только противоречит моим убеждениям, но и оскорбляет память моего отца, который, будучи анархистом, сжигал церкви во время гражданской войны.

Чиновник снова почесался, немного поразмышлял и нашел неплохое решение. Дов покинул учреждение, имея при себе синее удостоверение личности, в котором черным по белому было напечатано, что он каталонец не только по национальности, но и по религиозной принадлежности.

Всю жизнь Дов беспокоился, как бы эта необычная «национальная и религиозная идентификация» не повредила его дочерям. Ведь учителя в израильских школах постоянно повторяли детям одну и ту же мантру — «мы евреи», нисколько не думая о том, что среди их подопечных могут оказаться и такие, чьи родители не имеют счастья принадлежать к «избранному народу». Собственный атеизм и категорический отказ жены разрешить

ему сделать обрезание исключали возможность пройти гиюр[1]. На каком-то этапе он пытался изобрести себе фантастическую родословную, связывающую его с насильственно крещеными испанскими евреями. Но когда дочери подросли, и он убедился, что его нееврейское происхождение не особенно их заботит, Дов оставил эту идею.

К счастью, в киббуцах не принято хоронить своих «гоев» за оградой кладбища (или на христианских кладбищах), как это делается во всех остальных населенных пунктах Израиля. Он похоронен рядом с другими киббуцниками на общем кладбище. Примечательно, что удостоверение личности Дова бесследно исчезло после его кончины. Одно можно сказать с уверенностью: он не взял его с собой в последний путь.

Со временем у двух эмигрантов, Шолека и Бернардо, родились внучки-израильтянки, отец которых был добрым приятелем двух «аборигенов», выходящих теперь на передний план повествования.

История вторая: двое приятелей-«аборигенов»

Первый Махмуд (оба героя этой истории носят имя Махмуд) родился в 1945 году в Яффо. Жители нескольких арабских кварталов Яффо, в разгар боев 1948 года не бежавшие в Газу, после окончания войны получили разрешение остаться в своем родном городе. Махмуд вырос в бедном квартале города Яффо, почти целиком заселенном еврейскими иммигрантами. В отличие от так называемого треугольника (города Умм эль-Фахм и его окрестностей) или арабской части Галилеи, в 50-е годы палестинцев в Яффо оставалось совсем мало, и они чувствовали себя осиротевшими — нечего было и говорить о каком-либо автономном культурном существовании. Новое же население, состоявшее из иммигрантов, отказывалось принимать их в свою среду.

---

[1] Многосложную процедуру перехода в иудаизм. — *Прим. ред. русского издания.*

Одним из способов вырваться из узкого и тесного гетто арабского Яффо было вступление в компартию Израиля. Юный Махмуд присоединился к ее молодежному движению. Только там ему удалось свести знакомство с «обычными» израильтянами своего возраста. Участие в движении дало ему возможность путешествовать и познакомиться со «Страной Израиля»[1], которая была тогда еще очень небольшой, а также основательно выучить иврит. Кроме того, членство в этом движении позволило ему существенно пополнить образование сверх скудного багажа, приобретенного в арабской школе. Как и Шолек в Польше, он изучал произведения Энгельса и Ленина, пытался читать труды теоретиков коммунизма из разных стран мира. Израильские коллеги по партии его очень любили. К тому же он всегда был готов прийти на помощь товарищам.

В числе его приятелей был молодой израильтянин, всего на год моложе. Махмуд легко нашел с ним общий язык и помогал справляться с перипетиями бурной и жестокой уличной жизни Яффо. Физическая сила Махмуда придавала уверенности его молодому другу, а тот, в свою очередь, зачастую выручал товарища своим острым языком. Их дружба крепла день ото дня. Они поверяли друг другу свои самые заветные тайны. Так приятель Махмуда узнал, что тот хотел бы взять еврейское имя Моше и стать по-настоящему своим в их компании. Иногда по вечерам, когда они вместе гуляли по улицам города, Махмуд представлялся как «Моше». Как правило, ему удавалось ввести в заблуждение торговцев и местных деловых людей. Однако вскоре после этого он вновь становился Махмудом, поскольку долго сохранять взятую взаймы идентичность было невозможно. Кроме того, естественная гордость не позволяла ему полностью отмежеваться от «своих».

---

[1] Термин «Эрец-Исраэль», «Страна (или Земля) Израиля», встречается в этой книге сотни раз. Он имеет огромное культурное, политическое и религиозное значение, раскрытие которого требует самое меньшее нескольких страниц. В данном случае автору и редактору книги приходится рассчитывать на интуицию читателя. — *Прим. ред. русского издания.*

В жизни Махмуда были и преимущества — ему не пришлось идти в армию. Его приятель, разумеется, получил повестку в военкомат, и это должно было надолго их разлучить. В одну из суббот 1964 года они сидели на волшебном яффском морском берегу и вслух размышляли о будущем. В ходе этой непринужденной болтовни они решили, что, когда приятель завершит военную службу, они отправятся в длительное путешествие по миру и, если им повезет, больше не вернутся в Израиль. В каком-нибудь удаленном уголке земного шара они откроют небольшую фабрику, производящую мечты, которые всегда сбываются. Чтобы скрепить это «судьбоносное» решение, они слегка надрезали ладони, а затем обменялись крепким рукопожатием. Как маленькие и несмышленые дети, они поклялись совершить великое путешествие.

Махмуд нетерпеливо дожидался окончания службы своего приятеля. Она продолжалась более двух с половиной лет. Однако приятель вернулся совсем другим человеком. Он был влюблен, эмоционально несвободен, изрядно растерян и, хотя и помнил о задуманном долгожданном путешествии, начал колебаться. Его влекла бурная, деятельная атмосфера Тель-Авива. Перед ним открылось столько соблазнов, что он просто не мог в них не окунуться. Махмуд терпеливо ждал еще некоторое время, но в конце концов понял, что приятель вписался в беспокойную израильскую жизнь и уже не сумеет из нее вырваться. Махмуд смирился с этим, накопил достаточно денег и уехал. Он совершил длинное путешествие, пересек всю Европу, по «странному» стечению обстоятельств все больше удаляясь от Израиля. В конце концов он прибыл в Стокгольм. Невзирая на непривычный холод, слишком белый снег и многочисленные трудности, он постарался приспособиться к местным реалиям. Он начал работать в компании, занимавшейся установкой лифтов, и стал специалистом в этой области.

Долгими северными ночами Махмуд почему-то тосковал по Яффо. Когда он решил, что пришла пора жениться, он вернулся в то место, которое когда-то было его родиной (впрочем,

история отняла ее у него, когда он был трехлетним ребенком), и там нашел себе жену. Он взял ее в Швецию, где и создал семью. Палестинец из Яффо каким-то образом превратился в скандинава, родной язык его детей — шведский. Как часто бывает в семьях эмигрантов, они научили этому языку свою мать. Махмуд уже давно не мечтает о том, чтобы его звали Моше.

***

Другой Махмуд родился в 1941 году в давно уже не существующей маленькой деревушке неподалеку от Акко. В 1948 году он стал беженцем. Его семья в разгар боев бежала в Ливан, а родная деревня была стерта с лица земли. На ее развалинах построено процветающее еврейское поселение — мошав[1]. Через год, в одну безлунную ночь, его семья тайно присоединилась к родственникам, проживавшим в деревне Джедида в Галилее. Таким образом, Махмуд на долгие годы попал в число тех, кого в Израиле называют «присутствующими отсутствующими»[2]. Речь идет о беженцах, оставшихся на родине, но при этом лишившихся своей земли и всего имущества. Второй Махмуд был мечтательным и одаренным ребенком. Его учителя и друзья зачастую поражались богатству его языка и дерзости его воображения. Как и первый Махмуд, он присоединился к коммунистическому движению и вскоре стал одним из его ведущих журналистов и поэтов. Он поселился в Хайфе, бывшей в то время самым большим в Израиле городом со смешанным (то есть еврейско-арабским) населением. Он тоже повстречался со своими еврейскими сверстниками и сверстницами, «настоящими» израильтянами, с годами его творчество воодушевляло все больше и больше людей.

---

1 Изначально сельскохозяйственный кооператив, вполне социалистический, но не устроенный, как киббуцы, на коммунистических началах. С годами старые мошавы, нередко владеющие ценными землями, превратились в очень разные структуры — вовсе не обязательно сельскохозяйственные или сохранившие социалистические порядки. — *Прим. ред. русского издания.*

2 Это официальный термин — «ха-нифкадим ха-нохахим». Такое, конечно, трудно выдумать. — *Прим. ред. русского издания.*

Его смелое стихотворение «Удостоверение личности», написанное в 1964 году, всколыхнуло целое поколение арабской молодежи и приобрело широкую известность далеко за пределами Израиля. Уже в первых строках поэт гордо бросает вызов чиновнику израильского МВД:

Записывай:
Я араб
Мой номер удостоверения личности: пятьдесят тысяч
Число детей: восемь
Кончится лето — появится девятый
Ты недоволен?!

Израиль навязал своим нееврейским гражданам-«аборигенам» удостоверение личности, в котором их национальность определена не как «израильтянин», даже не как «палестинец», а просто как «араб». Так, довольно парадоксальным образом, Израиль стал одним из очень немногих мест в мире, где признается не только каталонская, но и арабская национальность. Постоянное увеличение числа проживающих в Израиле «туземцев» будет вызывать в последующие годы все больше беспокойства у израильских политиков и органов власти. Поэт ясно предвидел это уже тогда.

Довольно скоро Махмуд стал «подрывным элементом». В 60-е годы Израиль боялся поэтов больше чем шахидов. Его часто арестовывали, сажали под домашний арест; в более спокойные периоды ему просто запрещали покидать Хайфу без разрешения полиции. Он выносил преследования и ограничения хладнокровно, со стоической, вовсе не поэтической выдержкой. Несмотря на удушающий гнет властей, он утешался тем, что близкие друзья совершали частые паломничества в его квартиру, расположенную в хайфском районе Вади Ниснас.

Среди его дальних приятелей был и молодой коммунист из Яффо. Хотя он и не знал арабского, несколько переведенных стихов захватили его воображение и побудили взяться за перо.

После возвращения из армии он время от времени навещал поэта. Беседы с ним укрепили его веру в необходимость продолжения борьбы. Эти беседы имели и побочный эффект: благодаря им он наконец-то перестал писать обескураживающе незрелые стихи.

В конце 1967 года этот молодой человек снова приехал в Хайфу. Ему довелось участвовать в боях за Иерусалим, стрелять во врагов и наводить страх на покоренное население. Израиль был опьянен победой, арабы — унижены. Он чувствовал, что происходит что-то нехорошее, ощущал зловонный, удушающий запах войны. Он жаждал бросить все и уехать из страны. Но перед этим он хотел в последний раз встретиться с поэтом, которым восхищался.

Как раз тогда, когда молодой солдат сражался в Святом городе, Махмуда в очередной раз провели в наручниках по улицам Хайфы к месту предварительного заключения. Солдат встретил поэта позже, когда его отпустили домой. Вместе они провели бессонную ночь. Алкогольные пары и плотный сигаретный дым затуманивали окна. Поэт пытался убедить своего молодого почитателя остаться и продолжать борьбу, не бежать в чужие города, не бросать их общую родину. Солдат рассказывал о своем отвращении к всеобщему ликованию из-за одержанной победы, о своем отчаянии, о своем отчуждении от земли, на которой он пролил невинную кровь. К утру его стошнило. В полдень хозяин дома разбудил гостя и перевел для него стихотворение, написанное с первыми лучами рассвета — «Солдат, мечтающий о белых лилиях»:

<...> Он понял, — так он сказал мне, — что родина –
это глоток кофе, приготовленный матерью,
и возвращение домой под вечер.
Я спросил его: «А земля?»
Он сказал: «Я ее не знаю»...

В 1968 году публикация палестинцем стихотворения об израильском солдате, способном раскаяться в совершенном им наси-

лии, в потере самоконтроля во время боя, стыдящемся участия в захвате чужих земель, воспринималась в арабском мире как предательство. Ведь в ту пору таких израильских солдат еще не существовало. Хайфский поэт подвергся жестоким нападкам и даже был обвинен в культурном сотрудничестве с сионистским врагом. Однако поток обвинений быстро иссяк. Его авторитет становился все более прочным. Вскоре он стал символом стойкого сопротивления палестинцев в Израиле.

В конце концов солдат все-таки уехал из страны, но поэт покинул ее еще раньше. Он не мог больше терпеть полицейскую удавку, ежедневные репрессии и притеснения. Израильские власти с радостью отменили его сомнительное гражданство. Они не забыли, что дерзкий поэт был первым в Израиле арабом, выдавшим себе самому «удостоверение личности», в то время как с их точки зрения у него вообще не должно быть личности.

Поэт скитался из одной столицы в другую, а слава его ширилась и крепла. В конце концов, во время короткой оттепели, вызванной началом мирного процесса («процессом Осло»), ему разрешили вернуться и поселиться в Рамалле. Въезд в Израиль был ему запрещен. Органы безопасности смягчились только в день похорон его отца; ему разрешили провести несколько часов там, где прошло его детство. Поскольку он не носил на себе взрывчатки, ему позволили впоследствии нанести еще несколько коротких визитов в Израиль.

Солдат, в свою очередь, поселился в Париже и прожил там много лет. Он учился, бродил по красивым улицам, но потом неожиданно сломался. Несмотря на владевшее им чувство отчужденности от Израиля, тоска и любовь к городу, где он вырос, взяли верх. Он вернулся в причиняющие жгучую боль места, в которых сформировалось его представление о самом себе. Родина, называющая себя «еврейским государством», приняла его с распростертыми объятиями.

Что же до родившегося здесь поэта-бунтаря, а также друга юности, когда-то мечтавшего носить имя Моше, увы, для них она оказалась слишком тесной.

История третья: две (не)еврейские ученицы

При рождении ее назвали Жизель — в честь бабушки. Это произошло в 1957 году в Париже. Здесь она и выросла. Она была шаловливой и неугомонной девочкой, очень любившей отвечать «нет». Несмотря на это упорное «нет», а возможно, и благодаря ему, она стала отличницей, хотя учителя с трудом ее выносили. Родители разрешали ей почти все — даже изучать «святой язык». Они надеялись, что она достигнет высот в науке, но она решила, что хочет жить в Израиле. Пока суть да дело, она начала учиться на философском факультете Сорбонны. Параллельно Жизель брала уроки идиша и иврита. Идиш она изучала потому, что это был язык прошлого — язык бабушки, которую она никогда не видела. Иврит должен был стать языком будущего — языком ее детей, которые еще не родились.

Ее отец прошел через концлагеря. Он спасся в немалой степени благодаря помощи немецких узников. После войны он вернулся в Париж. Его мать, Гизела, была арестована вместе с ним летом 1942 года. Ей не посчастливилось вернуться. Из Дранси она была отправлена прямиком в Освенцим. Он вступил во французскую социалистическую партию, где встретил свою будущую жену. У них родились две дочери. Одну из них назвали Гизела, по-французски — Жизель.

Уже в школе Жизель стала ярой анархисткой и участвовала в радикальных молодежных кампаниях, последних отголосках легендарного мая 1968 года. В семнадцать лет ее ориентация резко изменилась, и она объявила себя сионисткой. В 70-е во Франции еще не были опубликованы многочисленные труды, рассказывающие о судьбе французских евреев в годы нацистской оккупации. Поэтому Жизель приходилось довольствоваться общими книгами по истории данного периода, которые она читала взахлеб. Она знала, что многие из тех, кто прошел через лагеря, впоследствии оказались в Израиле. Прекрасно понимая, что бабушки Гизелы нет в живых, она тем не менее стремилась сблизиться с еврейскими женщинами, похожими на нее. Она готовила себя к «репатриации».

Зимой 1976 года она прошла ускоренный курс изучения иврита, организованный Еврейским агентством в самом центре Парижа. У нее был учитель-израильтянин, нервный и уязвимый. Жизель все время выводила его из себя странными вопросами; заодно она выяснила, что он нередко ошибается, спрягая сложные глаголы. Она не считала нужным сдерживаться и указывала ему на это. Ее замечания были ему не по вкусу, однако девушка вызывала любопытство, и он старался ее не обижать. Кроме того, она была лучшей ученицей в классе, так что к ней нельзя было относиться без уважения.

Ближе к концу года она исчезла и перестала посещать занятия. Учитель иврита недоумевал и даже опасался, что нечаянно обидел ее в ходе одного из споров, зачастую разгоравшихся в классе. Прошло еще несколько недель, курс близился к завершению. Внезапно она появилась, еще более высокомерная, чем обычно, но на этот раз в ее взгляде улавливалась меланхолия. Она сообщила ему, что решила прекратить изучение иврита.

Жизель посетила Еврейское агентство, чтобы уладить вопросы, связанные с переездом в Израиль. Там ей сообщили, что, с одной стороны, она сможет учиться в Еврейском университете и получит «корзину абсорбции», но с другой — не будет считаться еврейкой до тех пор, пока не пройдет гиюр. Жизель, требовавшая от своих знакомых считать ее еврейкой и гордившаяся своей «чисто еврейской» фамилией, знала о «гойском» происхождении матери, однако полностью отождествляла себя с отцом. Ей было известно, что иудейская религия определяет принадлежность человека по матери, однако почему-то она упустила из виду это «незначительное» бюрократическое обстоятельство. Она считала, что история семьи отца станет достаточным базисом для ее идентификации, и со свойственной юности импульсивностью предположила, что этот вопрос разрешится сам собой.

Жизель нахально спросила по-французски чиновника Еврейского агентства, является ли тот верующим человеком. Он ответил отрицательно. Она перешла в решительное наступление: «Как нерелигиозный человек, считающий себя евреем, мо-

жет требовать от другого нерелигиозного человека, также считающего себя евреем, пройти гиюр для того, чтобы приобщиться к еврейскому народу и его стране?» Наместник еврейского народа на бренной земле сухо ответил, что так требует закон. Он заодно сообщил, что в Израиле ее отец никоим образом не смог бы взять в жены ее мать, поскольку там разрешены только религиозные браки. Жизель внезапно осознала, что пребывает в статусе «национально незаконнорожденной». Хотя она и считает себя еврейкой, а с момента увлечения сионизмом ее считают таковой и другие, для государства Израиль этого недостаточно.

Она категорически отказалась проходить гиюр. Она не переносила священнослужителей любого сорта, а когда ей рассказали об унизительном характере ортодоксального гиюра, а также о сопровождающем этот процесс лицемерии, она с отвращением отвергла саму мысль о нем. Что-то от радикальной анархистки все еще жило в ней, поэтому она немедленно исключила Израиль из своих ближайших планов. Она решила не эмигрировать в «государство еврейского народа» и поэтому прекратила изучать иврит.

Разговор с учителем иврита она вела по-французски, а в конце добавила на иврите: «Спасибо за все, прощайте, а может быть, до свидания».

Учителю показалось, что в ее голосе прозвучали отголоски идиша — ведь она изучала и этот язык. Больше он никогда ее не видел. Спустя годы он наткнулся на ее имя в уважаемой парижской газете. Жизель написала критическую статью, посвященную оккупационной политике Израиля на «территориях»[1]. Рядом с именем была указана ее профессия — психоаналитик. Можно предположить, что многие французские евреи момен-

---

[1] Термин «территории» («штахим»), принятое на иврите сокращение от «территории, перешедшие под контроль Израиля (или просто “оккупированные Израилем” — в зависимости от контекста) в 1967 году». Современный иврит вообще обожает сокращения. — *Прим. ред. русского издания.*

тально квалифицировали ее (по имени) как еврейку, «испытывающую ненависть к самой себе»[1]. Антисемиты, несомненно, позлословили на ее счет и отметили, что неспроста у нее такая еврейская профессия.

***

Вторую ученицу зовут Лариса. Она родилась в 1984 году в небольшом сибирском городке. В начале 90-х годов, сразу же после распада Советского Союза, ее родители эмигрировали в Израиль. Семью отправили в один из «городов развития», находящийся в Верхней Галилее. Окружение, в котором она росла, было смешанным, оно состояло как из коренных израильтян, так и из детей эмигрантов. Казалось, ее случай — пример успешной интеграции. Она быстро освоила иврит и разговаривала на нем как стопроцентная «сабра»[2]. Она была довольна собой и своей повседневной жизнью в Израиле. Лариса расстраивалась, когда ее дразнили, называя «русской», в основном из-за ее золотых волос. Но что поделаешь, местная молодежь всегда самоутверждается одинаково — насмехаясь над свежими эмигрантами!

В 2000 году, когда ей исполнилось шестнадцать лет, она явилась в отделение МВД Северного округа, чтобы получить свое первое удостоверение личности. Чиновница встретила ее чрезвычайно радушно и попросила заполнить бланк с личными данными. Когда Лариса добралась до графы «национальность», она наивно спросила, можно ли ей записаться еврейкой. Изучив уже заполненную часть анкеты, чиновница извиняющимся тоном ответила, что это невозможно. Она должна оставаться такой же, как и ее мать, вернее, такой, как ее дразнили, — «русской».

---

[1] Вошедшая среди прочих языков в иврит калька с английского «self-hating Jew» («еврей, ненавидящий свое еврейство»). Хрестоматийный (не факт, что правильный) пример такого еврея — Вуди Аллен. — *Прим. ред. русского издания.*

[2] Русифицированное «цабар» — съедобный (сладкий) плод кактуса. Используется в качестве ласкового обозначения местных (израильских) уроженцев, являющихся, согласно преданию, одновременно сладкими и колючими. — *Прим. ред. русского издания.*

Позднее Лариса рассказывала, что в этот момент почувствовала себя так же, как при первой менструации. Проявляется природная черта, и отныне от нее уже никогда не избавишься.

Она была далеко не единственной девушкой в городе, носившей «позорное клеймо». В школе существовало «сообщество девочек-нееврек». Его члены прикрывали друг друга. Они даже решили сообща выскоблить из своих удостоверений личности графу «национальность». Дело не выгорело, и им пришлось и далее носить с собой обличающий документ. Как только это стало возможным (в семнадцать лет), все они поспешно обзавелись водительскими правами. В этом документе не значится «национальность» водителя; с другой стороны, он обычно может служить заменой удостоверению личности.

В канун поездки в Польшу, где, в рамках приобщения к национальным корням, израильские школьники коллективно посещают лагеря смерти, у Ларисы возникла проблема. Для оформления паспорта необходимо было принести в школу удостоверение личности. Опасения, что весь поток узнает ее тайну, а также скудные финансовые возможности родителей побудили ее отказаться от участия в поездке. Таким образом, ей не довелось увидеть Освенцим, место, постепенно заменяющее собой Масаду[1] в качестве главного консолидирующего элемента еврейской национальной идентификации. Тем не менее в армию она была призвана. Она попыталась воспользоваться своим «национальным статусом», чтобы избежать призыва, и с этой целью

---

[1] Крепость в Иудейской пустыне, неподалеку от Мертвого моря, удерживавшаяся в конце Иудейской войны (так называемого Великого восстания против Рима) иудейскими фанатиками. Согласно рассказу Иосифа Флавия, отчасти подтвержденному археологическими данными, когда (в 73 году н. э.) взятие Масады римлянами стало неизбежным, защитники крепости убили своих жен и детей, а затем покончили с собой. В первые десятилетия существования Израиля многие армейские части приносили в Масаде военную присягу. Одним из самых знаменитых израильских лозунгов, впрочем, ставшим со временем менее популярным, был афоризм «Вторично Масада не падет!». — *Прим. ред. русского издания.*

даже отправила длинное письмо в призывную комиссию. Ответ был получен отрицательный.

Как ни странно, служба в армии пошла Ларисе на пользу. Во время церемонии принесения присяги она задрожала и даже всплакнула, когда ее пальцы прикоснулись к томику Библии. На мгновение она забыла о маленьком крестике, который бабушка (со стороны матери) подарила ей, еще ребенку, перед отъездом из России. В военной форме она ощутила наконец «сопричастность» и убедила себя, что отныне будет стопроцентной израильтянкой. Она полностью отмежевалась от отталкивающей, трещащей по швам русской культуры своих родителей. Она решила встречаться исключительно с «сабрами» и избегать русских парней. Она радовалась, когда ей говорили, что она не похожа на «русскую», несмотря на подозрительный цвет волос.

На каком-то этапе Лариса даже подумывала пройти гиюр. Она записалась на прием к военному раввину, но в последний момент отказалась от разговора с ним. Хотя ее мать и не была религиозна, Лариса все же не хотела оставлять ее совсем одну — с неприятной, изолирующей от общества идентичностью.

После окончания военной службы девушка перебралась в Тель-Авив. Она без остатка растворилась в бурлящей, раскованной, ко всему безразличной атмосфере этого города. Ею овладело совершенно новое чувство — что запись в удостоверении личности не имеет никакого значения, и следовательно, преследовавшее ее ощущение собственной неполноценности является сугубо субъективным. Лишь иногда, по ночам, когда она думала о ком-то, кто был ей по-настоящему дорог, в ней просыпалось старое беспокойство. Какая еврейская мать захочет внуков от гойской «шиксы»?[1]

---

[1] Чрезвычайно неприятное слово (от ивритского «щекец» — «мерзость», «гад», «нечистое насекомое»), означающее на иврите и на идише нееврейскую девушку (чаще всего «путающуюся» с «чистым» еврейским юношей). Существует аналогичное выражение для нееврейского юноши, являющееся, однако, менее употребительным. — *Прим. ред. русского издания.*

Она поступила на исторический факультет Тель-Авивского университета. Там она чувствовала себя прекрасно — особенно в университетском кафетерии. На третьем году учебы она записалась на курс «Нации и национализм современности», поскольку услышала, что преподаватель не слишком требователен и от студентов не нужны особенные усилия. Позднее она осознала, что что-то еще с самого начала пробудило в ней любопытство.

На первом же занятии преподаватель спросил, нет ли среди находящихся в классе студентов и студенток таких, кого МВД не признал евреем. Никто не поднял руку. Она опасалась, что он внезапно посмотрит в ее сторону. Однако преподаватель выглядел немного разочарованным и не сказал больше ни слова. Этот курс ее заинтересовал, несмотря на то что лекции были нередко скучноватыми, а профессор имел обыкновение повторяться. Она начала понимать, в чем именно состоит израильская политика формирования идентичности. Постепенно, шаг за шагом, она разобралась в ситуациях, через которые ей пришлось пройти в ходе взросления. Она увидела их в ином свете. Она поняла, что самое меньшее с ментальной, если и не с «биологической» точки зрения, она — один из последних «евреев» в государстве Израиль.

В конце семестра, когда нужно было выбрать тему для семинарской работы, она остановила преподавателя, когда тот стоял далеко от остальных студентов.

– Помните, о чем вы спросили на первом занятии?

– Что вы имеете в виду?

– Вы хотели знать, есть ли в классе студенты, не считающиеся евреями. Мне следовало поднять руку, но я не смогла этого сделать. — С улыбкой она добавила: — Можно сказать, что мне снова не хватило смелости признаться, кто я такая.

– В таком случае, напишите несколько страниц обо всем том, что заставляет вас «притворяться». Возможно, это поможет мне наконец-то приступить к работе над книгой о вконец запутавшейся нации, «маскирующейся» под кочевую расовую общность.

Семинарская работа была подана в срок и получила высокую оценку. Она стала последней каплей, прорвавшей плотину опасений и колебаний.

Как вы, вероятно, уже поняли, профессор, преподававший Ларисе историю в Тель-Авиве, был заодно и учителем иврита Жизели в дождливом Париже. В молодости он дружил с Махмудом, специалистом по установке лифтов, а также с другим Махмудом[1], ставшим со временем палестинским национальным поэтом. Он был зятем Бернардо, анархиста из Барселоны, и сыном Шолека, коммуниста из Лодзи.

Именно он написал взволновавшую общественность книгу, которую вы держите в руках. Он сделал это, в частности, для того, чтобы попытаться установить, какая историческая логика стоит за национальной самоидентификацией отдельных личностей.

II. Пересаженная память

Личные переживания, безусловно, могут повлиять на историка, когда он выбирает область исследования. Резонно предположить также, что они гораздо сильнее сказываются на его профессиональных предпочтениях, нежели на предпочтениях математика или физика. Тем не менее неверно было бы считать, что они полностью определяют ход его работы. Иногда щедрые гранты, предоставляемые крупными организациями, побуждают исследователя заняться более выгодной темой. Случается, хотя и довольно редко, что появление революционных данных вынуждает его взглянуть на вещи по-новому и радикально изменить направление своих исследований. В закоулках памяти ученого всегда присутствуют книги, побудившие его заняться наиболее болезненными проблемами. Существуют, разумеется, и другие факторы, формирующие и направляющие его интеллектуальную деятельность.

---

[1] Речь идет о Махмуде Дарвише, выдающемся палестинском поэте (13 марта 1941 — 9 августа 2008), действительно посвятившем автору этой книги одно из своих известнейших стихотворений. — *Прим. ред. русского издания.*

Кроме того, сознание историка, так же как и сознание всех прочих граждан, содержит пласты коллективной памяти, усвоенной им задолго до того, как он стал дипломированным исследователем. Как известно, все мы с рождения испытывали сильнейшее внимание нарративов, оформившихся под воздействием издавна существовавших идеологических сил. Уроки истории, обществоведения и Библии в школе, национальные праздники, дни поминовения, государственные церемонии, названия улиц, памятники, учебные телевизионные сериалы и другие бесчисленные инструменты формирования коллективной памяти создают объединенными усилиями вымышленную историческую Вселенную. В результате у будущего историка складывается определенное представление о прошлом прежде, чем он обретает средства и методы, позволяющие анализировать его критически. К моменту, когда историк впервые приступает к работе над материалами и письменному изложению профессиональных выводов касательно какого-либо исторического процесса, в его сознании уже присутствует огромная масса «истин», через призму которых он поневоле пропускает свои умозаключения. Несомненно, историк — психологический и культурный продукт своих личностных переживаний. Вместе с тем он ничуть не меньше, чем кто-либо другой, является и носителем пересаженной ему коллективной памяти.

Когда автор маленьким ребенком притопывал ногой в ходе ханукального торжества в детском саду и радостно пел «бану хошех легареш, беядену ор ваэш» («мы пришли, чтобы изгнать тьму, в наших руках свет и огонь»), в нем уже начинали затвердевать представления о том, кто такие «мы» и кто такие «они». Мы, евреи-маккавеи, — это свет, нам противостоят эллинизированные отступники и сами эллины, то есть тьма. Позднее, на уроках Библии во втором, третьем и четвертом классе, он узнал, что библейские герои завоевали обещанную ему страну. Он не больно-то верил в божественное «обещание», ибо вырос в атеистической среде, однако самым «естественным» образом оправ-

дывал солдат Иегошуа бин Нуна[1], в которых видел своих непосредственных предков. Ведь он принадлежал к поколению, для которого историческое время перепрыгивало прямо от Библии к Пальмаху[2] (в отличие от изобретенного позднее временного «скачка» от «изгнания» к Катастрофе, этот переход вызывал гордость; автор, естественно, предпочитал думать о героизме, а не о жертвенности). Дальнейшее было очевидным — осознание своего происхождения от древних евреев стало не только бесспорной очевидностью, но и основным элементом его самоидентификации. Раздробить эти кристаллы псевдоисторической «памяти» не смогли ни университетские курсы истории, ни даже профессиональные занятия этой наукой.

Следует помнить, что, хотя национальные государства начали образовываться еще до введения системы всеобщего обязательного образования, только с ее помощью они смогли укорениться и окрепнуть. Высшим приоритетом государственной педагогики с самого начала стало распространение пересаженной «национальной памяти», а сердцем ее — национальная историография.

---

1 Он же Иисус Навин из русского перевода Библии. В русском издании данной книги иногда будут появляться близкие к оригинальным ивритским собственные имена (чаще всего библейских героев, иногда просто в точных цитатах из других книг) — наряду с принятыми в русской традиции. Редактор перевода заранее просит прощения у читателей — иногда такие исключения необходимы. К счастью, их не слишком много. — *Прим. ред. русского издания.*

2 Популярная израильская присказка гласит: «От Библии — к Пальмаху» («Митанах веад пальмах»), подразумевая, что нынешний Израиль в своих активистских проявлениях — прямой участник библейского нарратива; Пальмах — аббревиатура ивритских слов «плугот махац» («штурмовые группы»). Речь идет об отборных, что не менее важно, практически независимых боевых подразделениях догосударственного периода, ориентированных на левые политические круги. Пальмах был распущен Бен-Гурионом в ноябре 1948 года, вскоре после создания Израиля, а его солдаты и офицеры — включены в регулярную израильскую армию (Цахаль); многие из них (например, Игаль Алон и Ицхак Рабин) сделали затем блестящую военную и политическую карьеру. — *Прим. ред. русского издания.*

Взращивание однородных коллективов в новейшую эпоху требует, среди прочего, построения долгосрочной исторической фабулы, демонстрирующей непрерывную связь во времени и пространстве между сегодняшними членами этих коллективов и их древними «праотцами». Поскольку эта прочная культурная связь, надежно «функционирующая» в организме всякой нации, никогда ни в одном обществе не существовала, профессиональные «агенты памяти» должны изрядно потрудиться, чтобы ее изобрести. Научные данные, накопленные в основном благодаря стараниям археологов, историков и антропологов, претерпевают ряд впечатляющих косметических операций, произведенных авторами исторических романов, эссеистами и журналистами. В результате изборожденное глубокими морщинами лицо прошлого превращается в гордый, сияющий безупречной красотой национальный портрет.

Несомненно, ни одно историческое исследование не обходится без мифов, но в национальной историографии они играют особенно грубую роль. Истории народов и наций строятся по тем же стандартам, что и монументы на столичных площадях: они должны быть большими, мощными, устремленными к небу и излучающими героическое сияние. До последней четверти XX века изучение национальной историографии напоминало пролистывание страниц спортивного раздела ежедневной газеты. Разделение мира на «мы» и «они» было самым естественным историографическим приемом. Создание коллективного «мы» являлось делом жизни «национальных» историков и археологов, лицензированных «агентов памяти», на протяжении более 100 лет.

До того как в Европе началось национальное дробление, многие европейцы всерьез полагали, что являются потомками древних троянцев. Однако с конца XVIII века мифология стала наукообразной. После появления набитых фантазиями трудов, созданных профессиональными исследователями прошлого, греческими и европейскими, граждане современной Греции стали считать себя одновременно биологическими потомками Сократа и Александра Великого и (в рамках параллельного нарратива)

прямыми наследниками Византийской империи. Древние римляне, начиная с конца XIX века, при помощи удачных учебных пособий стали перерождаться в типичных итальянцев. Галльские племена, взбунтовавшиеся против Рима во времена Юлия Цезаря, превратились в школах Третьей республики в истинных французов (правда, обладающих совсем не латинским темпераментом). Другие историки утверждали, что принятие христианства франкским королем Хлодвигом (Clovis) в V веке н. э. является несомненным моментом зарождения французской нации.

Первопроходцы румынского национализма дотянули свою нынешнюю самоидентификацию до древней римской колонии Дакия. Это величественное родство побудило их назвать свой новый язык «румынским». В XIX веке многие жители Великобритании усмотрели в Боудикке (Boudicca), предводительнице кельтского племени иценов, отчаянно сражавшейся против римских захватчиков, первую англичанку. И действительно, ее почитаемый образ был увековечен в величественном лондонском монументе. Немецкие авторы без устали цитировали старинное сочинение Тацита, рассказывающее о племенах херусков, возглавлявшихся Арминием (Arminius), которого они полагали праотцем своего древнего народа. Даже Томас Джефферсон (Jefferson, 1743–1826), третий американский президент, владевший примерно сотней чернокожих рабов, требовал, чтобы на государственной печати Соединенных Штатов были запечатлены изображения Хенгиста (Hengist) и Хорсы (Horsa), полулегендарных предводителей первых саксонцев, вторгшихся в Британию в том же столетии, когда крестился Хлодвиг. Основанием для этого оригинального предложения стал следующий тезис: «Мы считаем себя их потомками и осуществляем их политические принципы и формы правления»[1].

---

[1] Цит. по: *Geary P. J.* The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe. — Princeton: Princeton University Press, 2002. — P. 7. Это блестящее сочинение доказывает беспочвенность утверждений большинства национальных историков в современной Европе о том, что «этнические» корни их наций восходят еще к Средневековью.

Так обстояло дело и в XX веке. После распада Оттоманской империи граждане новоиспеченной Турции вдруг осознали, что они вообще-то белые люди, арийцы, а их далекими предками были шумеры и хетты. Некий ленивый британский офицер самовольно провел на карте Азии почти совершенно прямую линию — границу Ирака. Люди, ставшие неожиданно для себя иракцами, вскоре узнали от «авторитетнейших» историков, что являются одновременно потомками древних вавилонян и арабами, правнуками героических солдат Салах ад-Дина. Многие граждане Египта точно знают, что древняя языческая империя фараонов была их первым национальным государством, что, разумеется, не мешает им оставаться правоверными мусульманами. Индийцы, алжирцы, индонезийцы, вьетнамцы и иранцы по сей день верят, что их народы существуют испокон веков, и их дети с малолетства заучивают в школах тысячелетние исторические нарративы.

В отличие от этих явных и неприкрытых мифологий в пересаженной памяти каждого израильтянина и каждой израильтянки (разумеется, еврейского происхождения) укоренен набор бесспорных и абсолютных «истин». Всем им точно известно, что непосредственно с момента дарования Торы на Синае существует еврейский народ и что они являются его прямыми и единственными потомками (если не считать, конечно, десяти колен, местопребывание которых до сих пор точно не установлено). Они убеждены, что этот народ «вышел» из Египта, захватил и колонизировал «Эрец-Исраэль», которая, как известно, была обещана ему Всевышним, основал величественное царство Давида и Соломона, а затем раскололся пополам и создал два царства — Иудею и Израиль. Они совершенно уверены, что этот народ был изгнан из «Страны Израиля» после завершения расцвета своей государственности, причем не один, а целых два раза: с разрушением Первого храма в VI веке до н. э., а затем в 70 году н. э., после разрушения Второго храма. Еще до того, как произошло последнее трагическое событие, этот особенный народ сумел создать еврейское царство

Хасмонеев, искоренившее влияние злодеев-эллинизаторов в своей стране.

Они полагают, что этот народ, вернее, «их народ», по общему убеждению, народ чрезвычайно древний, скитался в изгнании на протяжении почти двух тысячелетий и, несмотря на столь длительное пребывание в окружении нееврее, блестящим образом уберегся от смешения и ассимиляции. Этот народ рассеялся по всему миру. В своих многотрудных странствиях он добрался до Йемена, Марокко, Испании, Германии, Польши и далекой России. Тем не менее ему всегда удавалось сохранять прочные узы крови, связывавшие далекие друг от друга общины, так что самобытность народа нисколько не пострадала.

Лишь в конце XIX века сложились условия, породившие уникальный исторический шанс: древний народ пробудился от долголетней спячки и подготовил почву для своей второй молодости, то есть для возвращения на древнюю «родину». И действительно, началось массовое возвращение, сопровождаемое всеобщим воодушевлением. Многие израильтяне все еще верят, что если бы не резня, устроенная страшным мясником Гитлером, «Страна Израиля» в течение короткого периода была бы заселена миллионами евреев, приехавшими туда с радостью и энтузиазмом. Ведь они мечтали об этой земле тысячелетиями!

Точно так же как народ-скиталец нуждался в собственной территории, пустынная и невозделанная страна жаждала возвращения народа, без которого не могла расцвести. Правда, в этой стране успели поселиться незваные гости, однако поскольку «народ хранил ей верность во всех странах рассеяния» на протяжении двух тысячелетий, эта страна принадлежит только ему, а не малочисленным «пришельцам», лишенным исторических корней и попавшим сюда по чистой случайности. Поэтому все войны, которые велись народом-скитальцем с целью завоевания страны, были справедливыми, а сопротивление местного населения — преступным. И лишь благодаря еврейскому (отнюдь не ветхозаветному) милосердию чужакам

было разрешено и дальше жить бок о бок с народом, вернувшимся в свое восхитительное отечество и к своему библейскому языку.

Тем не менее и в Израиле эти завалы памяти возникли не сами собой. Они накапливались слой за слоем, начиная со второй половины XIX века, благодаря деятельности талантливых исторических «реставраторов», манипулировавших в основном осколками иудейской и христианской религиозной памяти и вылепивших из них при помощи богатого воображения непрерывную родословную «еврейского народа». Технология культивации коллективной «памяти» до этого времени просто не существовала; как это ни странно, с тех самых пор она практически не изменилась. Академизация изучения еврейской истории, начавшаяся с основания Еврейского (Иерусалимского) университета в подмандатной Палестине, ставшей затем Израилем, и увенчанная созданием многочисленных кафедр еврейских исследований по всему западному миру, ничего не изменила. Концепция еврейского исторического времени осталась прежней — целостной и этнонациональной.

Разумеется, в обширной историографии, посвященной еврейству и евреям, существуют различные подходы. Фабрику, занятую производством «национального» исторического наследия, постоянно сотрясают споры и разногласия. Однако до сих пор практически никто не пытался оспорить основные идеи, сформировавшиеся и укоренившиеся в конце XIX — начале XX века. Важнейшие процессы, радикально изменившие западную историческую науку в конце прошлого столетия, а также существенные перемены в сфере изучения наций и национализма не затронули отделения «истории еврейского народа» в израильских университетах. К величайшему удивлению, они почти не повлияли и на научную продукцию, поставляемую «еврейскими» кафедрами американских и европейских университетов.

Если время от времени и обнаруживались данные, не вписывающиеся в модель еврейской истории как непрерывного

линейного процесса, они практически не удостаивались упоминания. Однако когда они все же изредка всплывали на поверхность, их быстро «забывали» и прятали в бездне забвения. Национальные потребности были мощными цензорами, предотвращавшими малейшие уклонения от господствующих нарративов. «Закрытые системы», занимающиеся исключительно накоплением сведений о еврейском, сионистском и израильском прошлом (то есть кафедры «Истории еврейского народа», полностью отгородившиеся от отделений общей истории и истории Ближнего Востока), также во многом способствовали этому удивительному параличу, равно как и упорному нежеланию воспринять новые историографические идеи, истолковывающие происхождение и идентичность евреев. То обстоятельство, что практический вопрос: кого именно следует считать евреем, время от времени будоражил израильское общество, в основном из-за связанных с ним юридических затруднений, также нисколько не заботило израильских историков. У них был готовый ответ: все потомки народа, изгнанного два тысячелетия назад, — евреи!

Бурная полемика, развернутая так называемыми новыми историками в конце 80-х годов прошлого века, казалось, на некоторое время подорвала фундамент израильской коллективной памяти. Однако «лицензированные» исследователи прошлого практически не принимали в ней участия. Большинство тех немногих, кто был вовлечен в публичные дебаты, пришли из иных научных дисциплин или же вовсе не из академических кругов. Социологи, политологи, востоковеды, филологи, географы, литературоведы, археологи и даже независимые эссеисты изложили свои новые соображения относительно еврейского, сионистского и израильского прошлого. К ним присоединились молодые ученые, обладатели докторских степеней по истории, недавно прибывшие из-за границы и еще не осевшие в израильских академических учреждениях. Из стана специалистов по «истории еврейского народа», которые должны были бы находиться в авангарде исследовательского прорыва, раздавались лишь опасливые кон-

сервативные выпады, сдобренные апологетической риторикой, опирающейся на традиционный консенсус[1].

«Альтернативная историография» 90-х годов занималась в основном перипетиями и результатами войны 1948 года. Моральные результаты этой войны привлекли к себе основное внимание. Действительно, значение этой полемики для понимания морфологии израильской коллективной памяти не вызывает сомнения. «Синдром 48 года», по-прежнему тревожащий израильскую коллективную совесть, крайне важен для будущей политики государства Израиль. Можно даже сказать, что он является неотъемлемым условием его существования. Любой значимый компромисс с палестинцами, если он когда-нибудь будет достигнут, должен брать в расчет не только еврейское прошлое, но и недавнюю «чужую» историю.

Увы, эта важная полемика не привела к значимым исследовательским достижениям. Да и в общественном сознании она заняла лишь незначительное место. Представители старшего поколения категорически отвергли новые данные и вытекающие из них выводы. Они не сумели примирить свои профессиональные обязанности с бескомпромиссной моралью, определившей их исторический путь. Молодое поколение интеллектуалов, вероятно, было готово признаться в «грехах», совершенных в период создания государства, однако и его (не столь одеревеневшая) мораль без труда проглатывала «некоторые перегибы». В самом деле, разве можно сравнивать палестинскую драму с Холокостом? Как можно сопоставлять страдания палестинских беженцев, непродолжительное и ограниченное по своим масштабам, с судьбой народа, скитавшегося в мучительном изгнании на протяжении двух тысячелетий?

Социоисторические исследования, посвященные не столько политическим событиям, иными словами, «грехам», сколь-

---

[1] По поводу развернувшейся полемики см. *Silberstein L. J.* The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture. — New York: Routledge, 1999.

ко длительным процессам развития сионистского движения, удостоились гораздо меньшего внимания и, хотя и были написаны израильтянами, никогда не публиковались на иврите[1]. Немногочисленные работы, ставившие под сомнение парадигмы, лежащие в фундаменте национальной истории, не привлекли ни малейшего внимания. Среди них следует отметить смелое сочинение Боаза Эврона «Национальный счет», а также интригующее эссе Ури Рама под названием «История: между сущностью и вымыслом». Обе эти работы бросили радикальный вызов профессиональной историографии, занимающейся еврейским прошлым, однако «лицензированные» производители прошлого практически не обратили на них внимания.

Написание данной книги стало возможным благодаря научному прорыву, совершенному в 80-х — начале 90-х годов прошлого столетия. Автор вряд ли отважился бы подвергнуть радикальному пересмотру самые корни своей самоидентификации и, тем более, не сумел бы перебраться через завалы памяти, с детства загромождавшие его представления о прошлом, если бы не дерзкие шаги, предпринятые Эвроном, Рамом и другими израильтянами, и, самое главное, если бы не огромный вклад «иностранных» исследователей национального вопроса, таких как Эрнст Геллнер (Gellner) и Бенедикт Андерсон (Anderson)[2].

В лесу национальной истории кроны многих деревьев так тесно смыкаются, что за ними невозможно рассмотреть сколько-нибудь широкую перспективу, а следовательно, и оспорить господствующий «метанарратив». Профессиональная специализация заставляет исследователей фокусироваться на специфиче-

---

[1] Речь идет преимущественно о двух сочинениях: *Baruch Kimmerling*. Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of the Zionist Politics. — Berkeley: University of California Press, 1983; *Gershon Shafir*. Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1914. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

[2] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001; *Геллнер Э.* Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991.

ских фрагментах прошлого, пресекая тем самым любую попытку рассмотреть весь лес целиком. Разумеется, разрастающийся набор фрагментарных нарративов не может в конце концов не поколебать «метанарратив». Однако для этого историческая наука должна существовать в рамках плюралистической культуры, не находящейся под прессом вооруженного национального конфликта и не испытывающей постоянного беспокойства по поводу своей идентичности и своих корней.

Это утверждение может (отнюдь не безосновательно) показаться пессимистичным в свете ситуации, в которой пребывал Израиль в 2008 году. За шестьдесят лет существования Израиля его национальная история не слишком повзрослела, и трудно предположить, что она начнет взрослеть именно сейчас. Поэтому автор не тешит себя иллюзиями относительно того, как будет воспринята эта книга. Он лишь надеется, что найдутся хотя бы немногочисленные люди, готовые (уже сегодня) рискнуть, то есть подвергнуть радикальному пересмотру свое национальное прошлое. Такой пересмотр может помочь хотя бы слегка расшатать неделимую идентичность, под прессом которой рассуждают и принимают решения почти все израильтяне-евреи.

Книга, которую вы держите в руках, написана «профессиональным» историком. Тем не менее автор взял на себя риск, который обычно считается недопустимым в рамках его профессии. Четкие правила игры, принятые в научных сферах, обязывают исследователя оставаться в уготованной ему колее, то есть в области, в которой он является «настоящим» специалистом. Но даже беглый взгляд на перечень глав этой книги ясно указывает, что спектр исследуемых в ней тем далеко выходит за рамки какой-либо одной «научной» специализации. Библеисты, исследователи Древнего мира, археологи, медиевисты и, в особенности, «специалисты» по истории еврейского народа возмутятся поведением амбициозного автора, незаконно вторгшегося в чужие исследовательские пространства.

Их претензии имеют определенные основания, и автор сознает это в полной мере. Было бы гораздо лучше, если бы данную

книгу написала группа исследователей, а не одинокий историк. К сожалению, этого не произошло, ибо «преступник» не нашел себе «соучастников». Поэтому вполне возможно, что в данной работе найдутся те или иные неточности. Автор заранее приносит извинения за все допущенные им оплошности и призывает критиков содействовать их исправлению. Поскольку автор ни в коем случае не уподобляет себя Прометею, похитившему для израильтян огонь исторической истины, он одновременно не опасается, что всемогущий Зевс, в данном случае корпорация еврейских историографов, пошлет орла, чтобы тот выклевал теоретизирующий орган — печень? — из его прикованного к скале тела. Он лишь просит обратить внимание на известный факт: пребывание вне пределов специфической сферы исследования и балансирование на разделяющих такие сферы границах иногда способствуют появлению нестандартного взгляда на вещи и позволяют обнаружить неожиданные связи между ними. Зачастую именно размышление «извне», а не «изнутри» может обогатить историческую мысль, невзирая на все слабости, связанные с недостатком специализации и необычно высокой степенью спекулятивности.

«Специалисты» по еврейской истории не имеют обыкновения задаваться фундаментальными вопросами, удивительными на первый взгляд, но вместе с тем элементарными. Время от времени стоит проделывать эту работу ради них и вместо них. Например: действительно ли еврейский народ существовал на протяжении тысячелетий, в то время как все остальные «народы» растворялись и исчезали? Каким образом и отчего Библия, несомненно впечатляющий сборник теологических произведений, время написания и редактирования которых никому толком не известно, превратилась в надежный исторический трактат, описывающий рождение нации? В какой степени иудейское царство Хасмонеев, разноплеменные подданные которого даже не говорили на общем языке и в большинстве своем не умели читать и писать, может считаться национальным государством? Действительно ли жители Иудеи были изгнаны после разруше-

ния Второго храма, или же это всего лишь христианский миф, отнюдь не случайно воспринятый еврейской традицией? И если изгнания не было, то что произошло с местным населением? И кем были миллионы евреев, появлявшиеся на исторической арене в самых неожиданных уголках мира?

Если евреи, разбросанные по всему миру, действительно образуют один народ, на какие общие признаки указывают культурно-этнографические характеристики евреев Киева и Марракеша — помимо общих религиозных верований и кое-каких культовых практик? Может быть, вопреки всему, что нам рассказывали, иудейство — это «всего лишь» захватывающая религия, распространившаяся по миру, прежде чем в нем восторжествовали ее конкуренты — христианство и ислам, и, несмотря на преследования и унижения, сумевшая продержаться вплоть до нашего времени? Разве концепция, определяющая иудейство как существующую с древности до наших дней важнейшую религиозную культуру, которая никогда не была единой народной культурой, умаляет его значимость, как постоянно утверждают апологеты еврейской национальной идеи на протяжении последних ста тридцати лет?

Если у различных еврейских религиозных общин не было общего светского культурного знаменателя, можно ли говорить о том, что их сплачивали и выделяли «кровные узы»? Неужели евреи действительно являются особым «народом-расой», как утверждали антисемиты, стремившиеся убедить всех нас именно в этом, начиная с XIX века? Неужели Гитлер, потерпевший военное поражение в 1945 году, в конце концов одержал интеллектуальную и психологическую победу в «еврейском» государстве? Как можно нанести поражение его учению, утверждавшему, что евреи обладают особыми биологическими свойствами (в прошлом это была «еврейская кровь», сегодня — «еврейский ген»), если столь многие израильтяне искренне убеждены в его правильности?

Еще одна ироническая гримаса истории: Европа знала времена, когда всякий, кто утверждал, что все евреи относятся к одно-

му и тому же народу иностранного происхождения, немедленно квалифицировался как антисемит. Сегодня же тот, кто высказывает предположение, что люди, составляющие так называемую еврейскую диаспору (в отличие от современных израильтян-евреев), никогда не были и ныне не являются ни народом, ни нацией, моментально оказывается заклейменным как ненавистник Израиля.

Адаптация сионизмом весьма специфической национальной концепции привела к тому, что государство Израиль с самого момента своего основания, вот уже шестьдесят лет, не склонно считать себя республикой, существующей ради своих граждан. Как известно, около четверти из них не считаются в Израиле евреями, так что, в соответствии с духом израильских законов, государство и не должно аффилироваться с ними или им принадлежать. Оно с самого начала отняло у этих людей возможность присоединиться к новой метакультуре, созданной на его территории. Более того, оно целеустремленно выталкивало их наружу. В то же время Израиль отказывался и до сих пор отказывается переродиться в федеративную демократию наподобие Швейцарии или Бельгии или в мультикультурную демократию вроде Британии или Голландии, то есть в государство, одобряющее и принимающее сложившееся в нем культурное многообразие и считающее себя обязанным в равной степени служить всем своим гражданам. Вместо этого Израиль упорно считает себя еврейским государством, принадлежащим всем без исключения евреям мира, несмотря на то что они больше не гонимые беженцы, а полноправные граждане тех стран, в которых живут по собственному выбору. Обоснование столь грубого нарушения основополагающих принципов современной демократии и сохранения безудержной этнократии, жестоко дискриминирующей часть своих граждан, по сей день основано на активно эксплуатируемом мифе о существовании вечного народа, которому суждено в будущем вернуться на «историческую родину».

Непросто рассматривать еврейскую историю под иным углом, но по-прежнему через толстую призму сионизма: преломляе-

мый ею свет постоянно окрашивается в яркие этноцентрические тона. Читателям нужно принять во внимание следующее: данное исследование, выдвигающее тезис о том, что евреи во все времена принадлежали к важным религиозным общинам, появлявшимся и обосновывавшимся в разных регионах мира, а не к «этносу», имеющему единое происхождение и постоянно скитавшемуся в изгнании, не занимается напрямую реконструкцией исторических событий. Его главная задача — критика устоявшегося историографического дискурса. По ходу дела автору поневоле пришлось коснуться кое-каких альтернативных исторических нарративов. Когда он приступил к написанию данной книги, в голове его звучал вопрос, заданный французским историком Марселем Детьеном: «Каким образом можно осуществить денационализацию (dénationaliser) национальной истории?»[1] Каким образом можно прекратить шагать по одним и тем же дорогам, мощенным из материалов, некогда выплавленных из национальных устремлений?

Изобретение понятия нации было важным этапом развития историографии, впрочем, как и самого процесса модернизации. Начиная с XIX века многие историки внесли в него деятельный вклад. К концу прошлого столетия национальные «сновидения» начали блекнуть и увядать. Исследователи стали все чаще и чаще анатомировать и буквально разбирать на части величественные национальные предания, в особенности мифы об общем происхождении, откровенно мешавшие историческим изысканиям. Излишне добавлять, что секуляризация истории разворачивалась под молотом культурной глобализации, принимающей самые неожиданные формы в различных уголках западного мира.

---

1 *Detienne M.* Comment être autochtone. — Paris, Seuil, 2003. — P. 15. Здесь, возможно, будет уместно заметить, что одним из интеллектуальных толчков к написанию этой книги послужили мои беседы с французским историком Марком Ферро. См. в этой связи его очерк «Les Juifs: tous des sémites?» // Les Tabous de l'Histoire. — Paris: Nil éditions, 2002. P. 115–135.

Вчерашние идентификационные кошмары не тождественны завтрашним помыслам об идентичности. Как в каждом человеке уживаются множество текучих и многообразных идентичностей, так и человеческая история, среди прочего, — идентичность в движении. Предлагаемая читателю книга предпринимает попытку осветить этот индивидуально-социальный аспект, скрытый в лабиринте времени.

Представленный здесь длительный экскурс в историю евреев отличается от общепринятых нарративов, но это не означает, что в нем отсутствует субъективный элемент или что автор полагает себя свободным от идеологической предвзятости. Он намеренно пытается прорисовать некоторые контуры будущей альтернативной историографии, которая, быть может, приблизит появление пересаженной памяти иного рода: памяти, сознающей относительный характер заключенной в ней истины и пытающейся свести заново и воедино складывающиеся местные идентичности и универсальную, критически осмысленную картину прошлого.

Создавая нации: масса как суверен и равенство как фикция

> Ни одна нация не обладает естественной этнической базой, однако по мере того, как социальные конструкции национализируются, население, которое они включают или разделяют, либо над которым они господствуют, «этнизируется», то есть начинает представлять себя в прошлом или в будущем так, как если бы оно образовывало естественное сообщество.
>
> *Этьен Балибар. Нация как форма: история и идеология (1988)*

> Национализм был формой, в которой демократия явилась миру, и идея нации несла ее в себе, как кокон бабочку.
>
> *Лея Гринфельд. Пять путей к современности (1992)*

На протяжении более ста лет мыслители и исследователи ломают голову над вопросом о смысле понятия «нация», но до сих пор не выработано однозначное и общепринятое его определение. Вполне возможно, что согласовать это определение можно будет лишь с завершением эры национализма, после того как мудрая сова Минервы прилетит и разобьет клювом на куски эту всесильную метаидентичность, мощно облекающую весь комплекс коллективных самовыражений в современную эпоху.

Несмотря на это, видимо, следует предварить историческое исследование, тем более способное вызвать серьезные разногласия, хотя бы кратким разбором основных встречающихся в нем

понятий. Так или иначе, это будет утомительное, даже изнурительное путешествие. Такой «лексикон», снабженный пояснениями к понятийному аппарату, используемому в данной книге, позволит нам лишний раз не заблудиться в дороге и не оступиться на ее бесчисленных рытвинах.

В европейских языках существует термин «nation», происходящий от позднелатинского «natio». Его древний корень — глагол «nascere», означающий «порождать». До наступления XX века этот термин использовался в основном для характеристики групп людей разной величины и внутреннего устройства. В Древнем Риме, к примеру, это было общепринятое и распространенное обозначение чужеземцев (а также различных видов животных). В Средние века так называли группы студентов, прибывших издалека. В Англии на пороге Нового времени он обозначал аристократическую прослойку. Порой он употреблялся для обозначения групп населения, имеющих общее происхождение, иногда — группу людей, объединенную общим языком. Этот термин использовался на протяжении всего XIX века весьма разнообразным образом. Споры о его значении не утихают до настоящего момента.

Марк Блок (Bloch, 1886–1944), выдающийся исследователь прошлого, в свое время отметил: «К величайшему разочарованию историков, у людей не заведено уточнять используемый ими набор слов всякий раз, как они изменяют свои обычаи»[1]. К этому можно добавить, что одним (хотя и не единственным) из источников анахронизмов в историографии является естественная человеческая леность при создании терминологического словаря. Многие слова, пришедшие к нам из прошлого и используемые в настоящем в совершенно ином смысле и контексте, отсылаются обратно в прошлое уже в новом значении. Таким образом далекая история превращается в более близкую, схожую с нашим нынешним миром.

---

[1] *Блок М.* Апология истории или ремесло историка. — М.: Наука, 1986. — С. 22.

Изучение исторических и политических трудов или даже просто европейских словарей, изданных в современную эпоху, демонстрирует непрерывное перемещение смыслов внутри границ существующих терминов и понятий, в особенности созданных для истолкования изменяющейся социальной действительности[1]. Трудно не признать, что (например) слово «камень» хотя и зависит от контекста, в котором появляется, все же описывает более или менее определенный, легко узнаваемый объект. Однако такие термины, как «народ», «раса», «этнос», «нация», «национальность», «страна», «родина», и другие абстрактные понятия наделялись в ходе истории бесчисленными, иногда противоречащими друг другу, иногда взаимодополняющими, однако всегда проблематичными значениями. Так, термин «nation» переводится на иврит поочередно словами «леом» и «ума»; оба слова, как и многие другие, почерпнуты из богатейшего библейского словаря. Но прежде чем приступить к изучению проблем, связанных с термином «нация», и попытаться корректно охарактеризовать это с трудом поддающееся однозначной квалификации понятие, резонно остановиться на двух других не менее проблематичных терминах, с подозрительной легкостью продолжающих путаться под неуклюжими ногами профессиональных исследователей.

I. «Лексикон» — народ и этнос

Почти во всех опубликованных в Израиле исторических книгах понятия «народ» и «нация» являются взаимозаменяемыми. Ивритское слово «ам» (народ), также почерпнутое из библейского лексикона, должно считаться аналогом таких европейских слов, как «volk», «peuple», «people». Однако в современном из-

[1] В отношении смысловых метаморфоз такого понятия, как «нация», см. сборник статей *Remi-Giraud S., Retat P. (dir.).* Les Mots de la nation. — Lyon: PUL, 1996; а также книгу *Вассермана Г.* Народ, нация, родина — о зарождении, становлении и увядании трех нациообразующих понятий. — Раанана: Изд-во Открытого университета, 2007 (на иврите).

раильском иврите слово «ам», в отличие от приведенных выше европейских аналогов, не имеет прямой связи со словом «люди»; оно лишь указывает на некое неразрывное единство. В любом случае как в древнем иврите, так и во многих других языках слово «народ» кодирует чрезвычайно размытый термин, и идеологическое использование этого слова, к несчастью чрезвычайно неряшливое, до сих пор весьма затрудняет включение его в содержательный дискурс[1].

Наилучший способ дать определение тому или иному термину состоит в том, чтобы проследить его историю. Однако поскольку в одной короткой главе невозможно исчерпывающе изложить историю такого термина, как «народ», нам придется ограничиться всего несколькими замечаниями о смысловых метаморфозах, которые этот термин претерпел в прошлом.

В большинстве аграрных обществ, существовавших до начала становления современного общества в Европе XVIII века, действовали государственные метакультуры, оказывавшие огромное влияние на свою периферию и порождавшие различные коллективные идентичности в высших слоях населения. Тем не менее, вопреки мнению, широко и с энтузиазмом распространяемому многими историческими сочинениями, монархии, княжества и даже величественные империи вовсе не стремились приобщить «народ» к правительственной метакультуре. Они не нуждались в таком приобщении; кроме того, в их распоряжении не было необходимых для его реализации технологических, администра-

---

[1] Понятие «народ» многократно фигурирует в Библии и употребляется в самых разнообразных значениях — клан, племя, толпа на городской площади и даже войско. К примеру: «Иисус и весь народ, способный к войне, встал, чтобы идти к Гаю» (Иисус Навин 8: 3); «И воцарил народ земли Иосию, сына его, вместо него» (2-я Паралипоменон 33: 25). И конечно же, оно используется в значении, указывающем на священную общину — избранный Богом «народ Израиля»: «Ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Второзаконие 7: 6).

тивных и коммуникационных средств. Крестьяне, составлявшие подавляющее большинство населения в досовременном мире, не умели читать и писать и продолжали беспрепятственно воспроизводить местные «непросвещенные» культурные традиции. Те из них, кто проживал в центральных городах или в их окрестностях, говорили на диалектах, более или менее близких языку административных центров. Именно эти подданные и составляли то, что было принято называть «народом». Что же касается крестьян, обрабатывавших свои земли в местах, удаленных от политических центров, они говорили на диалектах, связь которых со столичным языком имела довольно условный характер.

До тех пор пока человеческие общества управлялись монархами — «милостью Божьей», а не парламентами (или сходными институтами) — «милостью народной», властители не нуждались в любви своих подданных. Их заботило другое: обеспечение надлежащей степени страха перед ними. Разумеется, им была нужна безоговорочная преданность государственного аппарата, ибо без нее невозможно обеспечить непрерывность и устойчивость власти, однако от крестьян требовалось лишь передавать казне излишки сельскохозяйственной продукции, а также время от времени поставлять монарху и аристократии наемных солдат. Понятно, что подати взимались в основном при помощи силы или, самое меньшее, под постоянной угрозой ее применения; убеждению и стремлению к общему согласию места не было. Вместе с тем не следует забывать, что существование властных силовых структур обеспечивало производителям «дорогостоящих» съестных продуктов физическую безопасность — весомая «прибавочная стоимость», порождаемая присутствием организованной власти.

Существование государственного аппарата, занимавшегося взиманием податей и сбором рекрутов, было обеспечено в основном общностью интересов высших аристократических слоев и центральной власти. Непрерывность и относительная устойчивость работы этих систем, то есть не только мирное коронование очередного монарха, но и поддержание династической монар-

хии, уже в ту пору достигались определенными идеологическими методами. Культовая активность, процветавшая бок о бок с центрами политической власти, укрепляла лояльность высших слоев общества при помощи аргументов «не от мира сего». Это вовсе не означает, что политеистические, а затем и монотеистические религии возникли непосредственно и исключительно как властный инструмент (причины их появления гораздо сложнее), ибо в таком случае впоследствии необходимость в них отпала бы, однако почти во все времена (с важными исключениями) они способствовали репродукции властных структур.

Институционализация веры вокруг политической власти привела к возникновению тонкой, но очень важной социальной прослойки, которая постепенно разрасталась внутри административного аппарата, иногда полностью сливаясь с ним. В дальнейшем она даже начала с ним конкурировать. Эта прослойка, состоявшая из жрецов, придворных писцов, пророков и, позднее, священников, епископов и религиозных мудрецов, находилась в зависимости от политической власти, однако свой огромный символический капитал приобретала, кроме того, благодаря своим сословным связям и возможности вести прямой диалог с божеством. Характер ее власти и используемые ею формы организации религиозной жизни в ранних сельскохозяйственных цивилизациях были весьма разнообразны, но поскольку главным источником ее силы являлась вера, она неизменно стремилась увеличить долю населения, способного ее поддержать. Но у этой прослойки, как и у административно-государственного аппарата, не было средств, необходимых для создания широкой и гомогенной массовой культуры. Правда, в ней постоянно зрело серьезное и амбициозное стремление завоевать поддержку как можно большего числа подданных, и она, несомненно, отчасти в этом преуспела.

Стратегия образования правящих коллективов вокруг административных центров государственной власти в аграрных обществах, равно как и отработанная технология насаждения веры, взятая на вооружение религиозным истеблишментом, не имела ничего общего с политикой формирования идентичности, на-

чавшей зарождаться с образованием национальных государств в конце XVIII века. Вместе с тем, как уже было отмечено, леность в том, что касается создания новых терминов, вкупе с идеологическими и политическими интересами, хорошо уживавшимися с терминологической слабостью, полностью затушевала глубочайшие различия между прошлым и настоящим, между старыми аграрными вселенными и новыми торгово-промышленными мирами, в которых мы живем по сей день.

В досовременных письменных источниках, исторических и иных, именование «народ» присваивалось группам людей, обладавшим самыми различными характеристиками. Иногда это были могущественные племена, иногда — общества, жившие под властью мелких царьков или князей, в иных случаях так обозначали крупные и малые религиозные общины или же нечто совсем иное — низшие социальные слои, не принадлежавшие к политическим или культурным элитам (отсюда презрительное ивритское «народ земли» — «простонародье»). От «галльского народа» на исходе античности до «саксонского народа» на просторах Германии в канун Нового времени, от «народа Израиля» времен написания Библии до «Божьего христианского народа» («God's People», «Peuple de Dieu») средневековой Европы, от крестьянских общин, объединенных схожими диалектами, до бунтующих городских масс — ярлык «народа» легко наклеивался на самые различные людские группы, идентификационные границы которых оставались размытыми и крайне непостоянными. С усилением городов и созданием более эффективных транспортных и коммуникационных систем в Западной Европе XV века между крупными языковыми общностями обозначились более четкие границы. С этого момента термин «народ» стал прилагаться преимущественно к ним.

С возникновением в конце XVIII — начале XIX века такого явления, как национализм, одновременно идеологии и метаидентичности, распространившейся в современную эпоху на все человеческие культуры, новой идеологии пришлось немедленно воспользоваться термином «народ», в основном чтобы подчерк-

нуть древность и историческую непрерывность нации, которую она пыталась вылепить. Поскольку в основе образования наций почти всегда лежали различные культурные элементы, языковые или религиозные, пережившие более древние исторические формации, можно было, прибегнув к тонкой инженерии, превратить их в крючки, а затем с профессиональным усердием подвесить на них «истории народов». «Народ» превратился в подвесной мост между прошлым и настоящим, протянутый над глубочайшей ментальной пропастью, порожденной модернизацией, мост, по которому начали беспечно прохаживаться профессиональные историки всех новоиспеченных национальных государств.

Краткое рассмотрение термина «народ» следует завершить следующим предупреждением. В национальных культурах XIX века этот относительно мягкий термин неоднократно пытались связать с гораздо более жестким и проблематичным термином «раса». Эти термины зачастую воспринимались как пересекающиеся, подкрепляющие или дополняющие друг друга. Единое коллективное происхождение «народа», разумеется, возвышенное и исключительное, а иногда и совершенно чистое, стало страховым полисом, защищающим от ущерба, наносимого неполноценными, обкорнанными, но упрямыми идентичностями, продолжавшими пузыриться в гуще сплачивающегося современного мира. Кроме того, выдуманное единство происхождения служило эффективным фильтром, препятствовавшим нежелательному смешению с враждебными соседними нациями.

После того как первая, увы, необычайно кровавая половина XX века сделала фактически невозможным употребление в исторической литературе термина «раса», историки и иные исследователи взяли на вооружение более солидное понятие «этнос» (или «ethnie») в надежде не потерять прочный и интимный контакт с затерявшимся во времени прошлым. Термин «этнос» (по-древнегречески — «народ») еще до Второй мировой войны служил эффективным заменителем слов «раса» и «народ» или же связующим их промежуточным понятием. Однако массовое (как «профанное», так и «научное») употребление этого терми-

на началось лишь в 50-е годы прошлого века, причем с тех пор он используется все чаще и чаще. Источник его притягательности состоит в том, что он изящно и систематически мешает культурные связи с «узами крови», языковую общность с биологическим происхождением или же, попросту говоря, исторические обстоятельства с фактами, требующим того же почтения, что и явления природы[1].

Многие авторы употребляют и продолжают употреблять этот термин с невыносимой легкостью, а зачастую и с обескураживающей интеллектуальной безответственностью. Некоторые именуют этим словом некую досовременную историческую сущность, рой общих стихийных культурных проявлений, дошедший из глубокого прошлого, который, даже переплавленный временем, продолжает, пусть в измененной форме, присутствовать в настоящем. По их мнению, этническая общность — это всего лишь группа людей общего культурно-языкового происхождения, не всегда четко распознаваемая, однако способная предоставить ряд первичных материалов для национального строительства. Однако другие ученые авторитеты (таких тоже немало) цепляются за понятие «этнос», пытаясь с его помощью протащить через черный ход «первородную субстанцию» или же просто концепцию народа-расы, столь бурно воодушевлявшую в XIX и XX веках носителей хрупкой национальной идентичности.

Таким образом, «этнос» стал не только культурно-исторической единицей, но и некой расплывчатой сущностью, корни которой уходят в глубь времен, тогда как ее сердцевина — субъективное чувство близости, внушаемое тем, кто верит в ее существование (в значительной степени эта «сущность» играет ту же роль, что и «раса» в XIX веке). Нельзя оспаривать эту основан-

---

[1] Критические замечания по поводу неразборчивого употребления этого термина содержатся, в частности, в следующей книге: *Schnapper D.* La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation. — Paris: Gallimard, 2003. — P. 18.

ную на вере самоидентификацию, утверждают воодушевленные исследователи, поскольку она перерастает в могучее ощущение исторических корней. Это ощущение следует не только иметь в виду в ходе критического разбора соответствующих явлений (что, разумеется, легитимно и даже необходимо), желательно также принять его как целое, как историческое явление, объективность которого нет смысла опровергать. Вполне возможно, признают эти исследователи, что «этнос» как фундамент современной нации не более чем миф, не имеющий достоверных оснований, но вместе с тем у нас нет иного выхода, кроме как сосуществовать с ним, и любые попытки поставить его под сомнение бессмысленны и даже нежелательны.

Вполне может показаться, что внесение сознательной путаницы в классификацию древних социальных групп, к которой в немалой степени причастны упомянутые выше ученые авторитеты, было для них непременным условием сохранения в нынешние времена неустойчивых коллективных идентичностей. Потрясающих результатов на этом поприще достиг Энтони Д. Смит, потомок беженцев из Германии, ставший одним из наиболее энергичных исследователей национальной проблемы. На относительно позднем этапе ученой карьеры он решил отвести «этническому» принципу центральную роль в своем анализе и даже назвал предложенную им систему «этносимволической». Слово «символический» должно было несколько смягчить неприятное звучание содержательной части термина и одновременно придать ему необходимую степень неопределенности. С точки зрения Смита, этническая общность — это «группа людей, имеющая имя, мифы об общих праотцах, общие исторические воспоминания, один или несколько элементов общей культуры, связь с родиной и определенную степень солидарности, по крайней мере среди элиты»[1].

---

[1] *Smith A. D.* The Ethnic Revival. — Cambridge: Cambridge University Press, 1981. — P. 66. См. схожее определение в следующей книге: *Hutchinson J.* Modern Nationalism. — London: Fontana Press, 1994. — P. 7.

Итак, по мнению прилежного британского исследователя, «этнос» уже не является языковой общностью, члены которой ведут коллективный образ жизни; «этнос» не обитает на определенной территории, ему достаточно связи с ней; «этнос» не обязан иметь широкий набор общих культурных черт — ему вполне достаточно лишь одной; у «этноса» может не быть реальной истории — архаические мифы исполнят свои и ее функции столь же эффективно. Общая память — вовсе не ментальный процесс, идущий из настоящего в прошлое (ибо неподалеку всегда найдется тот, кто его правильно организует), — это «природный» (стало быть, не религиозный и не национальный) процесс, свободно текущий из прошлого в настоящее. Таким образом, предложенное Смитом определение «этноса» полностью соответствует представлениям сионистов о еврейском присутствии в истории, впрочем, как и восприятию собственного прошлого панславистами, «арийцами», индоевропейцами или даже «черными евреями» в США. Вместе с тем оно имеет мало общего с привычной интерпретацией этого термина традиционными антропологами[1].

На исходе XX и начале XXI века «этничность», которую Этьен Балибар (Balibar) справедливо определил как абсолютно фиктивное понятие, пережила новый всплеск популярности. Этот французский философ неоднократно подчеркивал, что нации не являются этническими общностями и даже их так называемые этнические корни — вещь весьма сомнительная. Именно «национализация» человеческих обществ превращает их во все более и более «этнические»: население «начинает представлять себя в прошлом или в будущем так, как будто является естественным

---

[1] Неудивительно поэтому, что теория Смита служит спасительной соломинкой для сионистских историков, стремящихся подыскать подходящее определение еврейской нации. См., к примеру, книгу *Шимони Г.* Сионистская идеология. — Иерусалим: Магнес, 2001. — С. 4–18 (на иврите), а также его статью «Еврейская нация как этническая общность» в книге Еврейская национальная идея и политика — новые перспективы. — Иерусалим: Центр им. Залмана Шазара, 1996. — С. 81–92 (на иврите).

сообществом»[1]. К несчастью, этот критический подход, предостерегающий от ловушек, расставленных этнобиологическими или этнорелигиозными определениями нации, не стал доминирующим в исторической науке. Поэтому различные теоретики национальной проблематики, а также историки, являющиеся апологетами той нации, к которой принадлежат, продолжают сдабривать свои учения и, соответственно, свои исторические нарративы густой натуралистической этнической риторикой. Относительный упадок классического «государственного» национализма в западном мире в конце XX — начале XXI века не ослабил эту тенденцию. Наоборот, в некотором смысле он ее даже укрепил.

Так или иначе, если настоящее исследование и не совсем безгрешно и в нем время от времени появляется термин «народ» (но не «этнос» из-за неприятного биологического отголоска), то подразумеваются, да и то с величайшей осторожностью, довольно размытые человеческие общности, большей частью досовременные или пребывающие на ранних этапах модернизации. Общие культурно-языковые черты этих групп никогда не были особенно прочными, ибо они образовались вследствие той или иной формы коммуникативного воздействия центров административной власти, сросшегося в рамках королевства или княжества с «низшими» формами культуры. Таким образом, «народ» — это социальная группа, живущая на четко определенной территории и обладающая морфологическими характеристиками, очерчивающими общие культурные нормы и практики нерелигиозного характера (схожие диалекты, кулинарные обычаи, предметы одежды, популярные мелодии и т. д.). Эти языковые и этнографические особенности, существовавшие до появления национальных государств, не были в достаточной степени сформированы, а потому граница между ними и соответствующими

---

[1] *Балибар Э.* Нация как форма: история и идеология // *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. — М.: Логос-Альтера, Ecce Homo, 2003. — С. 112.

признаками других групп не была сущностной и однозначной. Во многих случаях лишь случайные исторические обстоятельства, связанные с соотношением политических сил, определили, где именно пройдет разделительная черта между «народами».

Как уже отмечалось, такого рода «народ» становился иногда точкой приложения архимедова рычага для формирования новой нации или же, наоборот, нередко оказывался стертым в прах промышленными жерновами «национализированной» современной культуры. Культура английского «народа» стала доминирующей в Великобритании, в точности как культура Иль-де-Франса и административный язык династии Бурбонов постепенно восторжествовали на всей территории французского королевства. Наоборот, такие «народы», как гэльский, бретонский, баварский, андалузский или даже идишский, были практически полностью уничтожены в ходе этого процесса.

Процесс формирования нации может привести и к прямо противоположному результату. У некоторых культурно-языковых меньшинств, не слишком заметных до наступления эпохи национализма, из-за ускоренной культурной инженерии, направленной из центра, или в результате изолирующей их дискриминации развивается новая, обособленная идентичность (едва различимое отличие может в ходе быстрого процесса модернизации превратиться в сильнейший раздражитель). В этом случае, в основном в недрах интеллектуальной элиты, вытесненной из господствующего коллектива, возникает реакция противодействия, подчеркивающая и закрепляющая различия, которые имели раньше довольно размытый характер, и превращающая их в принципиальный повод для борьбы за суверенность, другими словами, за национальное отделение (или дробление — этот вопрос будет разъяснен ниже).

Необходимо сделать еще одно замечание, имеющее принципиальное значение для данной книги. Для обозначения человеческих коллективов, существовавших в досовременную эпоху и объединенных исключительно религиозными нормами и практиками (культами, церемониями, заповедями, молитвами,

символами веры и т. д.), мы будем использовать такие термины, как «религиозный коллектив», «религиозная община» или «религиозная цивилизация». Добавим уже сейчас (в дальнейшем мы к этой теме еще вернемся), что «народы» донациональной эпохи, точно так же как и государства, возникали и исчезали на поворотах истории довольно часто. Жизнь религиозных коллективов была, как правило (мы воспользуемся известным термином, принадлежащим французскому историку Фернану Броделю[1]), «долговременной», поскольку они воспроизводили и пестовали интеллектуальную прослойку, хранившую верность традиции.

Даже ослабленные, но еще относительно устойчивые (а в некоторых случаях и находящиеся на грани развала) религиозные общины, как и народный фольклор или язык государственной администрации, зачастую становились ценным первичным материалом национального строительства. Бельгия, Пакистан, Ирландия или Израиль, при всех различиях между ними, — прекрасные тому примеры. Но несмотря на своеобразие каждого конкретного случая, в конечном счете все способы национального строительства имеют под собой единую основу безотносительно того, что является его исходной точкой — религиозная община или «народ». Хотя религиозная составляющая и играет важную роль в процессе формирования нации, не следует забывать, что именно национализм во многом определяет характер и динамику современного религиозного темперамента. Следовательно, для того чтобы крупные человеческие сообщества и прежде всего их интеллектуальные и политические элиты взяли собственную судьбу в свои руки и начали «творить» национальную историю, древний религиозный фатализм должен существенно ослабеть.

Народы, народности, сельские сообщества, племена и религиозные общины не являются нациями, даже если их иногда и именуют таким образом. Хотя они и являются жизненно важными резервуарами тех самых исходных культурных форм, из ко-

---

[1] *Braudel F.*, 1902–1985.

торых вытесываются новые национальные идентичности, у них тем не менее еще нет решающих качеств, возникающих лишь под тотальным, могущественным натиском современности.

II. Нация — определение термина и его границы

Неоднократно отмечалось, что национальная проблематика XIX века не породила своего «Токвиля» или «Маркса», равно как стоящая за ней социальная логика не нашла себе «Вебера» и «Дюркгейма». «Классы», «демократия», «капитализм» и даже «государство» — все эти категории были относительно всесторонне проанализированы. В отличие от них понятия «нация» и «национализм» остались прозябать в теоретической нищете. Основная, хотя отнюдь не единственная, причина такого положения вещей состоит в том, что «нации» — не более чем дополнительное именование «народов» — представлялись первичным, чуть ли не естественным явлением, существовавшим с начала времен. Хотя многие авторы, и среди них исследователи прошлого, сознавали, что внутри человеческих сообществ, называемых нациями, происходят определенные исторические процессы, однако эти процессы воспринимались как легкие изменения сущностей, представлявшихся изначальными.

Большинство ученых жили внутри формирующихся национальных культур, поэтому они смотрели на мир изнутри этих культур, не имея возможности выйти за их пределы и взглянуть на них глазами стороннего наблюдателя. Мало того, они еще и писали на молодых национальных языках, вследствие чего оказывались в плену у своего главного рабочего инструмента: прошлое жестко загонялось в прокрустово ложе языковых и понятийных структур, сформировавшихся в XIX веке. Так же как Маркс, закованный в социальные реалии своего времени, полагал, что в основе всех исторических процессов лежит могущественный метанарратив классовой борьбы, практически все остальные ученые, в особенности историки, представляли себе прошлое как непрерывную череду взлетов и падений извечно су-

ществующих наций, так что страницы исторических сочинений были плотно и торжественно населены подробностями их противостояний. Молодые национальные государства, разумеется, поощряли и щедро субсидировали создание подобного рода исторических моделей, ибо таким образом они укрепляли свои недавно возникшие национальные идентичности.

Изучая произведения британского мыслителя Джона Стюарта Милля (Mill, 1806–1873) или француза Эрнеста Ренана, мы обнаруживаем кое-какие «странные» наблюдения, не слишком характерные для их эпохи. В 1861 году Милль писал: «Определенную группу людей можно назвать нацией, если ее члены объединены чувством солидарности, не связывающим их с другими людьми, — чувством солидарности, побуждающим их кооперироваться друг с другом охотнее, чем с другими людьми, желать находиться под общим управлением, а также того, чтобы это управление находилось исключительно в их собственных руках или в руках какой-то их части»[1].

Ренан, в свою очередь, провозгласил в 1882 году: «Существование нации (да простится мне эта метафора) — это ежедневный референдум, так же как существование индивидуума — это непрерывное самоутверждение жизни... Нации не являются чем-то вечным. Они имеют начало, будет у них и конец. По-видимому, их сменит европейская конфедерация»[2].

Даже если во взглядах этих двух мыслителей и присутствуют противоречия и колебания, демонстрация демократического характера процесса образования нации свидетельствует о понимании ими того факта, что само возникновение наций обусловлено спецификой современной эпохи. Не случайно оба этих автора

---

1 *Mill J. S.* Considerations on Representative Government. — Chicago: A Gateway Edition, 1962. — P. 303. См. также *Kohn H.* Prophets and Peoples. Studies in Nineteenth Century Nationalism. — New York: Macmillan, 1946. — P. 11–42.

2 *Renan E.* Qu'est-ce qu'une nation? — Marseille: Le Mot et le Reste, 2007. — P. 34–35.

придерживались либеральных воззрений, опасались массовой культуры и вместе с тем принимали принцип народовластия.

К сожалению, оба они не создали систематические обобщающие исследования, посвященные нациям и национализму. Собственно, XIX век для них еще не дозрел. Знаменитые теоретики национализма, такие как Иоганн Готфрид Гердер (Herder), Джузеппе Мадзини (Mazzini) и Жюль Мишле (Michelet), не смогли проникнуть в хитросплетения национального сознания, ошибочно воспринятого ими как архаичное, а иногда и как вечное.

Первыми начали заполнять этот теоретический вакуум марксистские мыслители и лидеры начала XX века. Национальная проблема была сжатым кулаком, бившим прямо в теоретические — одновременно идеологические и утопические — физиономии Карла Каутского (Kautsky), Карла Реннера (Renner), Отто Бауера (Bauer), Владимира Ильича Ленина и Иосифа Сталина. «Историческая логика», вечное доказательство их несокрушимой правоты, в этом случае отворачивалась от них. Им приходилось противостоять чрезвычайно странному явлению, никак не вписывавшемуся в пророчества великого Маркса. Новая волна национальных притязаний в Центральной и Восточной Европе заставила их задуматься об этой проблеме всерьез и подвергнуть ее разбору, породившему сложные и нетривиальные умозаключения. Впрочем, сделанные ими выводы были поспешными и неизменно диктовались сиюминутными партийными нуждами[1].

Наиболее значимый вклад марксистов в изучение национальной проблемы состоял в том, что они обратили внимание на непосредственную связь между становлением рыночной экономики и формированием национального государства. По их мнению, подъем капитализма разрушил закрытые самодостаточные

---

[1] Рассмотрению этой проблемы посвящены следующие книги: *Davis H.* Nationalism and Socialism. Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917. — New York: Monthly Review Press, 1967; *Ephraim Nimni.* Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis. — London: Pluto Press, 1991; *Haupt G., Lowy M., Weill C.* Les Marxistes et la question nationale, 1848–1914. — Paris: Maspero, 1974.

экономики, разорвал существовавшие в их рамках специфические социальные связи и расчистил место для возникновения новых отношений и нового общественного сознания. «Laissez faire, laissez aller» («Позвольте действовать, позвольте двигаться»), первый боевой клич капиталистической торговли, не породил на ранних этапах ее развития всемирную глобализацию. Он «всего лишь» подготовил условия для формирования рыночной экономики в пределах старых государственных рамок. Эта экономика стала фундаментом для образования национального государства с единым языком и единой культурой. Капитализм как наиболее отвлеченная форма владения имуществом больше, чем любая другая социальная формация, нуждался в законах, освещающих частную собственность, и, конечно, в системе государственного принуждения, гарантирующей их исполнение.

Поучительно, что марксисты отнюдь не игнорировали ментальную составляющую национальных процессов. От Бауэра и до Сталина они рассматривали психологию, правда, в сильно упрощенной форме, как один из аспектов дискуссии по национальному вопросу. В представлении Бауэра, виднейшего австрийского социалиста, «нация — это совокупность людей, обреченных общностью судьбы общности характеров»[1]. Сталин, со своей стороны, подытожил затянувшуюся полемику в следующих решительных выражениях: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности четырех основных признаков, а именно: на базе общности языка, общности территории, общности экономической жизни и общности психического склада, проявляющегося в общности специфических особенностей национальной культуры»[2].

Это определение, безусловно, чересчур схематично, да и формулировка оставляет желать лучшего. Тем не менее эта попытка,

---

1 *Сталин И. В.* Сочинения. — М.: Тверь, 1946–2006. — Т. 2. — С. 298–299.

2 Там же. С. 296.

пусть небезупречная, характеризовать нацию в контексте объективного исторического процесса остается волнующей и интересной. Делает ли отсутствие одной из перечисленных составляющих возникновение нации невозможным? И, что не менее важно, — быть может, существует динамичный политический фактор, сопровождающий различные стадии этого процесса и постоянно влияющий на них? Безоговорочная приверженность теории, трактующей классовую борьбу как призму, через которую можно разглядеть (и объяснить) любое историческое явление, а также жестокая конкуренция с национальными движениями в Центральной и Восточной Европе, эффективно оттеснявшими марксизм, помешали марксистским теоретикам продолжить исследование национальной проблемы. Они ограничились поверхностной риторикой, основным назначением которой были борьба с идеологическими соперниками и привлечение новых адептов[1].

В этой области оперировали и другие социалисты, не слишком продвинувшие изучение проблемы, однако благодаря тонкой интуиции сумевшие яснее других разглядеть народно-демократический фактор, одновременно мобилизующий и притягательный, когда речь идет о национальном строительстве. Именно они изобрели соблазнительный симбиоз между социализмом и национализмом. От сиониста Бера Борохова и польского националиста Йозефа Пилсудского (Pilsudski) до красных патриотов Мао Цзэдуна и Хо Ши Мина (Ho Chi Minh), то есть на протяжении всего XX века, традиция «национализированного» социализма неизменно одерживала победу за победой.

В чисто исследовательском плане следовало бы отметить несколько попыток рассмотрения национального вопроса (о них пойдет речь ниже), однако только в 50-е годы мы сталкиваемся с новым теоретическим подходом, нацеленным на социальный

---

[1] Критические замечания Джона Брейи по поводу марксистского подхода заслуживают особого интереса. См. *Breuilly J.* Nationalism and the State. — New York: St. Martin's Press, 1982. — P. 21–28.

аспект формирования наций. Далеко не случайно инициатором этого подхода стал типичный эмигрант. Если марксистская методология была своеобразной призмой, позволявшей взглянуть на нацию «со стороны», то эмиграция, уход с насиженного места и жизнь в роли «чужака», представителя меньшинства, теснимого господствующей культурой, являлись едва ли не обязательными условиями овладения передовыми методологическими приемами, необходимыми для более углубленного анализа проблемы. Большинство ведущих исследователей национального вопроса с детства или с ранней юности были «двуязычными» (то есть в равной степени владели двумя языками), многие из них являлись выходцами из эмигрантских семей.

Карл Дойч (1912–1992) был беженцем, покинувшим после прихода нацистов территорию чешских Судет. В конечном счете он «приземлился» в американских университетских кругах. В 1953 году вышла его новаторская книга «Национализм и социальные коммуникации», не вызвавшая особенного шума, однако ставшая важной вехой на долгом пути к прояснению понятия «нация»[1]. Дойч не располагал достаточными данными, его методологический аппарат был слишком громоздким, и все же благодаря выдающейся интуиции он сумел установить, что в основе формирования нации лежат социоэкономические процессы модернизации. Именно потребность в новых видах коммуникаций, испытываемая отчужденными друг от друга жителями больших городов, вырванными из аграрной коммуникативной среды и лишившимися привычных социальных связей, лежит в основе интеграции или дезинтеграции национальных групп. Ориентированная на массы демократическая политика, по его мнению, завершила процесс консолидации. В своем втором исследовании, вышедшем шестнадцатью годами спустя и также посвященном национальной проблеме, Дойч предложил развитие этой концепции, дав историческое описание процессов со-

[1] *Deutsch K. W.* Nationalism and Social Communication. — New York: M.I.T, 1953.

циальной, культурной и политической консолидации, лежащих в основе «национализации»[1].

Очередной прорыв в области изучения наций произошел лишь через три десятилетия с момента публикации первой книги Карла Дойча. Ускорение информационной революции в последней четверти XX века и постепенное превращение человеческого труда в манипулирование символами и знаками стали подходящим фоном для нового переосмысления старой проблемы. Кроме того, вполне вероятно, что первые признаки ослабления классического национализма как раз там, где впервые сформировалось национальное самосознание, также способствовали появлению новых парадигм. В 1983 году в Британии появились две выдающиеся книги, ставшие настоящими маяками в изучении национальной проблемы: «Воображаемые сообщества» Бенедикта Андерсона и «Нации и национализм» Эрнеста Геллнера. Отныне национализм рассматривался в основном через социокультурную призму: построение нации стало ярко выраженным культурным проектом.

Жизнь Бенедикта Андерсона также прошла в непрерывных скитаниях между различными языковыми и культурными мирами. Он родился в Китае. Его отец был ирландцем, а мать — англичанкой; во время Второй мировой войны они переселились в Калифорнию. Образование он получил в основном в Англии, где изучал международные отношения. Эта профессия способствовала частым переменам места жительства — от Индонезии до США. В его книге о национальных сообществах без труда обнаруживаются отголоски этой биографии, проявляющиеся прежде всего в глубоко критическом отношении к любым воззрениям, содержащим хотя бы намек на европоцентризм. Именно оно и привело его к утверждению (нужно признать, весьма неубедительному), что пионерами национального самосознания в современной истории выступили не кто иные, как креолы, то есть потомки колонизаторов, родившиеся в обеих частях американского континента.

---

[1] *Deutsch K. W.* Nationalism and its Alternatives. — New York: Knopf, 1969.

Для нас очень важно определение нации, которое он приводит в своей книге: «Нация — это воображаемое политическое сообщество, и воображается оно, по определению, как что-то ограниченное, но в то же время суверенное»[1]. Разумеется, любая группа, превосходящая по своим масштабам племя или деревню, является воображаемым сообществом, поскольку ее члены не знакомы друг с другом — именно такими были крупные религиозные общины в досовременную эпоху. Однако нация создала для фантазирования сопричастности новые инструменты, которых человеческие сообщества прошлого не имели.

Андерсон подчеркивает, что становление, начиная с XV века, «капитализма печатного станка» разрушило давнее разделение между высокими священными языками, достоянием духовной элиты, и разнообразными местными наречиями, которыми пользовались широкие массы. Административные языки европейских государств также существенно распространились после изобретения печатного станка. Таким образом, были заложены основы для формирования в будущем нынешних национально-территориальных языков. Литературный роман и газета стали краеугольными камнями, на которых выросла новая коммуникативная арена, впервые обозначившая национальный забор, становившийся со временем все выше. Географическая карта, музей и другие инструменты культуры завершили (существенно позже) процесс национального строительства.

Для того чтобы границы нации уплотнились и стали непроницаемыми, религиозная община и династическая монархия, две долговременные исторические конструкции, функционировавшие на протяжении целой эпохи, должны были утратить свою прежнюю значимость. Их уход с исторической арены был одновременно административным и ментальным. Ослабли не только громадный имперский аппарат и аналогичная церковная

---

[1] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001. — С. 30.

иерархия; параллельно произошел существенный надлом в религиозной концепции исторического времени, не миновавший и традиционную веру в правителя «милостью Божьей». Граждане, ощущавшие принадлежность к нации, в противоположность подданным всех прочих политических объединений (монархий или княжеств) стали воспринимать себя как равных и, что не менее принципиально, полновластных хозяев собственной судьбы, то есть носителями суверенитета.

Книгу Эрнеста Геллнера «Нации и национализм» в немалой степени можно рассматривать как завершение монументального труда Бенедикта Андерсона. В исследованиях Геллнера новые формы культуры также являются главной движущей силой в формировании нации. Как и Андерсон, он считает, что своим возникновением новая цивилизация обязана процессу модернизации. Прежде чем приступить к обсуждению выдвинутых Геллнером идей, следует отметить, что правила «аутсайдерства» и «взгляда с периферии» распространяются и на него. Так же как и Дойч, он еще в юности стал беженцем, вместе с семьей покинув Чехословакию в канун Второй мировой войны. Его родители поселились в Британии, где он вырос и получил образование. С годами Геллнер стал видным британским антропологом и философом. Во всех его работах просматривается сравнительный межкультурный подход, определивший направления его интеллектуальных поисков. Свою емкую и блестящую книгу Геллнер начал следующим двойным определением.

1. Два человека принадлежат к одной нации в том и только в том случае, если они принадлежат к одной и той же культуре. Культура — это система понятий, знаков, ассоциаций, типов поведения и общения.
2. Два человека считаются принадлежащими к одной нации в том и только в том случае, если они признают друг друга принадлежащими к этой нации. Другими словами, нации создает человек...[1]

---

[1] *Геллнер Э.* Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — С. 38.

Таким образом, субъективный аспект проблемы обязан дополнить ее объективный аспект. Их симбиоз указывает на новое, доселе незнакомое историческое явление, не существовавшее, пока бюрократизированный индустриальный мир не сделал свои первые шаги.

Если в аграрных обществах бок о бок друг с другом сосуществовали расколотые и разобщенные культуры, сохранявшиеся на протяжении сотен и тысяч лет, то более развитое разделение труда, при котором человеческая деятельность становится менее физической и более символической, а профессиональная мобильность непрерывно возрастает, подорвало и разрушило традиционные культурные перегородки. С этого момента миру производства для поддержания своего существования необходимы единые, гомогенные культурные коды. Только что возникший феномен профессиональной мобильности, одновременно горизонтальной и вертикальной, ликвидировал изоляцию высокой культуры и вынудил ее переродиться в массовую культуру, охватывающую все более широкие слои населения. Всеобщее образование и распространение грамотности были непременным условием перехода к развитому и динамичному индустриальному обществу. Именно здесь, по мнению Геллнера, кроется важнейший ключ к объяснению политического явления, именуемого «нацией». Формирование национального коллектива — это, несомненно, социокультурный процесс, который, однако, может развернуться лишь под воздействием некоего государственного механизма, внутреннего или иностранного, присутствие которого делает возможным или даже поощряет зарождение национального самосознания, культурное строительство, а позднее и более сложные явления.

Некоторые выдвинутые Геллнером тезисы вызвали многочисленные возражения[1]. Всегда ли национализм «ожидал» за-

---

[1] См., в частности, *Hall J. A. (ed.)*. The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

вершения процесса индустриализации, прежде чем решился развернуть свои знамена и символы? Разве национальные чувства, иными словами, стремление к обретению суверенитета, не проявлялись уже на ранних стадиях капитализма, до того как возникло развитое и разветвленное разделение труда? Временами эта критика представлялась убедительной, тем не менее трудно отнять у Геллнера лавры автора важного открытия, установившего, что завершение процесса формирования нации тесно сплетено со становлением единообразной культуры, способной существовать лишь в обществе, которое не является уже ни аграрным, ни традиционным.

Для того чтобы охарактеризовать понятие «нация» в свете теоретических посылок Андерсона и Геллнера, а также на базе рабочих гипотез, выдвинутых их последователями, можно высказать предположение, что «нация», хотя ее исторические проявления многообразны и текучи, обычно отличается от других социальных коллективов прошлого следующими яркими признаками.

1. Нация — это человеческое сообщество, внутри которого при посредстве системы всеобщего образования формируется гомогенная массовая культура, стремящаяся стать общей и доступной для всех его членов.
2. Внутри нации, среди всех тех, кто считает себя и сам считается принадлежащим к ней, формируется концепция гражданского равенства. Нация как гражданская общность полагает себя сувереном или требует для себя государственной независимости в случае, если не обрела ее ранее.
3. Между фактическими представителями суверенной власти или теми, кто олицетворяет стремление к независимости, и всеми гражданами вплоть до последнего должна существовать непрерывная объединяющая культурно-языковая связь, или, самое меньшее, их должно объединять некое общее представление о такой связи.
4. Предполагается, что граждане, идентифицирующие себя с нацией, в отличие от подданных властителей прошлого,

осознают свою причастность к ней или же стремятся стать ее частью, поскольку хотят жить под ее суверенитетом.

5. Нация располагает общей территорией, которую ее члены ощущают и объявляют своим совместным монопольным и безраздельным достоянием, так что любое посягательство на нее воспринимается ими почти столь же остро, как посягательство на их частное имущество.
6. Совокупная экономическая деятельность в пределах данной национальной территории после того, как она обрела национальный суверенитет, является (по крайней мере, так было до конца XX века) более интенсивной, нежели комплекс связей этой территории с другими рыночными экономиками.

Разумеется, это идеализированная модель нации в веберианском смысле. Как уже говорилось выше, практически нет наций, внутри которых или рядом с которыми не проживали бы культурно-языковые меньшинства, интегрирующиеся в господствующую метакультуру значительно медленнее, чем остальные группы населения. Если принцип гражданского равенства не был внедрен достаточно рано, в дальнейшем он неизменно порождал трения и расколы. В нескольких крайне редких случаях, например в Швейцарии, Бельгии или Канаде, национальное государство продолжало сохранять в качестве официальных два или три доминирующих языка, сформировавшихся отдельно друг от друга, между которыми уже поздно было наводить мосты[1]. Кроме того, вразрез с представленной моделью, некоторые производственные и финансовые секторы с самого начала избежали схематического контроля со стороны национальной рыночной экономики, подчиняясь напрямую общемировым спросу и предложению.

---

[1] Швейцарская модель подробно рассматривается в следующей книге: *Kohn H.* Nationalism and Liberty. The Swiss Example. — London: Allen and Unwin, 1956, а также в другом более позднем труде: *Zimmer O.* A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761–1891. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Вместе с тем следует вновь подчеркнуть, что только в постаграрном мире с совершенно иным разделением труда, специфической социальной мобильностью и новыми процветающими информационными технологиями могли сформироваться условия для возникновения сообществ, стремящихся к культурно-языковому единству, порождающему самоидентификацию и самосознание не только внутри узких элит или других ограниченных по численности коллективов, как раньше, но и среди всех производительных слоев населения. Если раньше в рамках всех без исключения человеческих сообществах, будь то великие империи, феодальные образования или религиозные общины, явным образом существовали человеческие коллективы, принципиально различные в культурно-языковом плане, то отныне все люди — высокопоставленные и самые простые, богатые и бедные, высокообразованные и почти безграмотные — не могли не ощущать свою принадлежность к определенной нации и, что столь же существенно, не сознавать, что все они принадлежат к ней в равной степени.

Концепция юридического, гражданского и политического равенства, обязанная своим существованием прежде всего социальной мобильности эпохи торгового, а позднее промышленного капитализма, породила столь привлекательную коллективную идентичность, что те, кто в нее не вписались, не могли считаться частью национального организма, а следовательно, и членами имманентного эгалитарного коллектива. Именно концепция равенства лежит в основе политического требования трактовать «народ» как нацию, назначение которой — суверенно управлять собственной судьбой. Это демократическое изъявление, то есть «власть народа», сугубо современно и радикально отличает нации от социальных коллективов прошлого (племен, крестьянских сообществ под властью династических монархий, иерархических религиозных общин и даже досовременных «народов»).

Ни один человеческий коллектив, существовавший до начала процесса модернизации, не знал ощущения всеобщего гражданского равенства, равно как и упорного стремления всей своей

массы управлять собственной судьбой. Люди начали считать себя суверенными существами; отсюда берет начало концепция (или иллюзия), утверждающая, что они могут управлять своей жизнью при посредстве политических представительских институтов. Концепция народного суверенитета и есть ментальная основа, стоящая за всеми проявлениями «национального» в современную эпоху. Принцип права «народов» на самоопределение, превратившийся после Первой мировой войны в краеугольный камень международных отношений, в значительной степени является универсальной трактовкой этой демократической идеи; тем самым он подчеркивает истинную роль недавно появившихся на социальной сцене масс в современной политике.

Становление нации, безусловно, реальный исторический — однако отнюдь не спонтанный — процесс. Для того чтобы укрепить абстрактную коллективную взаимосвязь, нации, как ранее религиозной общине, необходимы собственные культы, праздники, церемонии и мифы. Чтобы превратить себя в жесткий, целостный организм, она обязана развивать непрерывную общественную и культурную активность и, кроме того, изобрести сплачивающую коллективную память. Эта новая «встроенная» совокупность норм и практик необходима и для укрепления метасознания, иными словами, сплачивающего концептуального ментального комплекса, имя которому — национальная идея.

III. От идеологии к идентичности

Долгие годы исследователи, и, в особенности историки, считали нации изначальным, уходящим в глубокую древность явлением. Судя по их трудам, может показаться, что человеческая история началась ровно в момент появления национальных коллективов. Эти мыслители без устали смешивали настоящее с прошлым и переносили реалии нынешнего культурного мира, гомогенного и демократического, на давным-давно исчезнувшие миры. Они воспользовались историческими свидетельствами, возникшими в центрах политической и интеллектуальной власти традиционных обществ, перевели их на стандартные со-

временные языки и приспособили к своим национальным ментальным мирам. Поскольку нации, по их мнению, существовали всегда, лишь возникновение национальной идеи как ясной политической формулы трактовалось ими как новое явление.

Подрывные идеи Эрнста Геллнера потрясли и напугали подавляющее большинство исследователей. «Национализм порождает нации, а вовсе не наоборот»[1], — объявил он с присущим ему убийственным радикализмом и вынудил всех их, даже тех, кто этого не желал, вернуться к истокам старой проблемы. Разумеется, именно экономическая, административная и технологическая модернизация подготовила как потребность в нации, так и почву для ее формирования. Но этот процесс сопровождается осознанными, продуманными (или пока лишь запланированными — в случае, если какой-либо из государственных механизмов еще не руководствуется ими в достаточной степени) идеологическими практиками, порождающими язык, систему образования, коллективную память и другие элементы культуры, устанавливающие и очерчивающие границы национального сообщества. Верховный принцип, объединяющий все эти идеологические практики, требует, «чтобы политические и национальные единицы непременно совпадали»[2].

Еще дальше пошел Эрик Хобсбаум (Hobsbawm), который в книге «Нации и национализм» проследил и детально изучил, когда и каким образом государственные механизмы или политические движения, стремившиеся создать свои государства, создавали и формировали национальные общности из хаотичного набора предшествовавших им культурных, языковых и религиозных элементов. Следует, впрочем, иметь в виду, что Хобсбаум прокомментировал теоретическую дерзость Геллнера таким предостерегающим образом: «Национальные феномены имеют, на мой взгляд, двойственный характер: в главном они конструируются “сверху”, и все же их нельзя постигнуть вполне,

---

1 *Геллнер Э.* Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — С. 132.

2 Там же. С. 25.

если не подойти к ним "снизу", с точки зрения убеждений, предрассудков, надежд, потребностей, чаяний и интересов простого человека...»[1]

Разумеется, нам, как правило, крайне сложно выяснить, что именно думали представители «простонародья» в ходе истории, поскольку они не оставили после себя почти никаких письменных памятников — «надежных» свидетельств, помогающих историкам в нелегком деле поисков исторической истины. Тем не менее готовность граждан молодых национальных государств вступать в ряды армий и участвовать в войнах, ставших вследствие этого тотальными конфликтами, пьянящее воодушевление, охватывающее массы во время международных спортивных состязаний, их поведение в процессе государственных церемоний и праздников, а также политические предпочтения масс, проявлявшиеся в ходе решающих голосований на протяжении всего XX века, — все это убедительно доказывает, что национальное строительство было чрезвычайно успешным всенародным предприятием.

И правда, успешным — ибо только в рамках нового национально-демократического образования массы стали и формально, и ментально законными хозяевами современного государства. Государства прошлого принадлежали королям, князьям и аристократам, но отнюдь не обществу, тащившему их на своих производительных плечах. Напротив, современные демократические политические образования воспринимаются массами как их коллективная собственность. Одной из сторон воображаемого владения новым государством является отношение масс к национальной территории как к материальному имуществу. Благодаря отпечатанным картам, которые, разумеется, не были широко распространены в досовременном мире, теперь им точно известны истинные размеры своего государства, иными словами, они знают, где проходят границы их «вечного» совместного земельного владения. Отсюда, в частности, берется массовый

---

[1] *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 20.

пламенный патриотизм, равно как и впечатляющая готовность убивать и погибать не только во имя абстрактной родины, но и за любой клочок «родной» земли.

Конечно, национальная идеология по-разному распространялась среди различных социальных слоев; несомненно, ей никогда не удавалось полностью уничтожить прежние коллективные идентичности. Однако ее победоносную гегемонию в так называемую современную эпоху оспаривать не приходится.

Теория, устанавливающая, что национальная идеология создала, изобрела или сформировала различные идентичности и характеристики наций, вовсе не утверждает, что сама эта идеология является случайным изобретением или прихотью неких злодейских властителей и мыслителей. При рассмотрении данной проблемы мы не попадаем ни в темные конспирологические миры, ни даже на фабрику политических манипуляций. Хотя господствующие элиты всячески приветствовали и поощряли формирование национальной идентичности широких масс, рассчитывая таким образом укрепить их лояльность и готовность к подчинению, национальное самосознание представляет собой интеллектуальное и эмоциональное явление, далеко выходящее за рамки базисных силовых единоборств современной эпохи. Оно является результатом сопряжения различных исторических процессов, начавшихся на развивающемся капиталистическом Западе примерно триста лет назад. Национализм — это одновременно самосознание, идеология и идентичность, охватывающие все без исключения человеческие сообщества в современную эпоху и действенным образом удовлетворяющие самые разнообразные нужды и чаяния.

Если идентичность как таковая — призма, взгляд через которую придает миру смысл в человеческих глазах, инструмент, без которого индивидуум не способен стать социальным субъектом, то национальная идентичность — это современная призма, посредством которой государство позволяет многообразной людской массе осмыслить мир и ощутить себя историческим субъектом, единственным и неповторимым.

Уже на ранних этапах модернизации, с разрушением аграрных схем социальной зависимости, распадом сосуществовавших с ними традиционных общественных связей и упадком религии, обеспечивавшей людям аутентичные утешения, образовались своего рода ментальные трещины и пустоты, куда все более мощным потоком вливалось национальное самосознание. Разрушение (за счет профессиональной мобильности и ускорения урбанизации, распада патриархальных общин и расставания с привычными объектами и пространствами) форм солидарности и идентичности, свойственных небольшим человеческим коллективам в деревнях и городках, породило когнитивные разрывы, залатать которые посредством мощнейших идеологических абстракций смогла лишь такая тотальная политика формирования идентичности, как национальное движение, располагавшая новыми динамичными средствами информации.

Первые ростки национальной идеологии, все еще наполовину скрытые религиозными перипетиями, взошли на ранних стадиях пуританской революции в Англии XVII века (можно предположить, что ее «осеменение» произошло в момент отделения будущей англиканской церкви от Рима)[1]. От этой революции начинается отсчет медленного распространения национальных ростков на восток и на запад — в пучину модернизации. Их всходы становятся еще более пышными в революционную пору конца XVIII века. Среди североамериканских борцов за независимость или французских революционеров уже начинало вызревать национальное самосознание, неразрывно связанное с идеей «власти народа» — решающего боевого клича новой эпохи.

В знаменитом лозунге «No taxation without representation» («Нет налогообложению без представительства»), выдвинутом упрямыми бунтовщиками-колонистами против могучей Британии, уже присутствуют и национализм, и демократия —

---

[1] По поводу национализма, который впоследствии разовьется в Англии, см. *Kumar K.* The Making of English National Identity. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

янусово лицо еще не оформившегося, но уже стремительно рвущегося вперед явления. Когда аббат Сийес (Abbe Sieyes, 1748–1836) в своем знаменитом памфлете 1789 года спрашивал: «Что такое третье сословие?» — между строк выглядывала, еще по-девичьи нерешительно, национально-демократическая идеология. Спустя всего три года она затопила бушующие французские города. Культ национального государства с его церемониями, праздниками и гимнами стал естественным, само собой разумеющимся для революционеров-якобинцев и их последователей.

Подрыв традиционных государственных структур в ходе наполеоновских завоеваний ускорил распространение того, что следовало бы назвать основным идеологическим «вирусом» современной политики. «Национально-демократический» вирус внедрился в сознание французских солдат, как только они уверовали, что в ранце каждого из них лежит маршальский жезл. И круги, противившиеся наполеоновским завоеваниям, и демократические движения, вскоре бросившие вызов традиционной государственности, очень быстро стали национальными. Историческая логика, стоявшая за этим стремительно распространявшимся явлением, проста: ведь только в рамках национального государства может осуществиться «власть народа».

Это еще не все. Состарившимся, ослабленным династическим империям, например прусской и австро-венгерской монархиям, а позднее и русскому царизму, пришлось, пусть в осторожных и умеренных дозах, адаптировать национальное новшество, чтобы продлить с его помощью свое осеннее увядание. В ходе XIX века национализм одерживал победы практически во всех уголках Европы, хотя полной зрелости он достиг лишь к концу века с принятием закона об обязательном образовании и введением всеобщего избирательного права. Два этих важнейших акта массовой демократии завершили формирование национальных структур.

В XX веке национальное движение обрело новый источник жизненной энергии. Расширение колониальной экспансии привело к тому, что в заморских колониях под ее репрессивным давлением стали в изобилии возникать новые нации. От Индонезии

до Алжира, от Вьетнама до Южной Африки национальное самосознание становилось явлением естественным и непреходящим[1]. Сегодня лишь немногие ощущают себя представителями человеческого рода, а не членами определенной нации, и не стремятся стать суверенными господами собственной коллективной судьбы.

Американец Карлтон Хейз (1882–1964) был, вероятно, первым профессиональным исследователем национализма, уже в 20-е годы прошлого столетия сравнившим его силу с мощью, которой обладали крупнейшие традиционные религии[2]. Хейз, остававшийся, по-видимому, верующим человеком, все еще предполагал, что нации существуют испокон веков, но одновременно он всячески подчеркивал конструктивный и новаторский аспекты современного национального сознания, а также проводил тотальную параллель между верой в Верховного Бога и убежденностью в верховенстве нации. Хотя Хейз занимался в основном историей идей, он выдвинул предположение, что национализм — не просто еще одна политическая философия, являющаяся выражением определенных исторических и социоэкономических процессов, но нечто гораздо большее, ибо таящийся в нем разрушительный потенциал просто колоссален. Когда Хейз писал свою первую книгу, перед его глазами стояли миллионы только что убитых людей, в основном националистов, нашедших свою смерть на полях Первой мировой войны.

С точки зрения Хейза, ослабление христианства в Европе XVIII века не было результатом исчезновения упорной и много-

---

1 Для того чтобы получить представление о национализме, развившемся за пределами европейского континента, рекомендуется прочесть две книги индийского исследователя: *Chatterjee P.* Nationalist Thought and the Colonial World. — Tokyo: Zed Books, 1986; The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. — Princeton: Princeton University Press, 1993.

2 *Hayes C. J. H.* Nationalism as a Religion // Essays on Nationalism (1926). — New York: Russell, 1966. — P. 93–125; Nationalism. A Religion. — New York: Macmillan, 1960.

летней человеческой веры в существование внешних, превосходящих людские возможности сил. Модернизация всего лишь сменила традиционные объекты веры. Природа, наука, гуманизм, прогресс — рациональные категории, однако они несут в себе элементы внечеловеческой реальности, продолжающие господствовать над человеком. Кульминацией интеллектуальных и религиозных перемен конца XVIII века стало появление национальной идеологии; родившись в недрах христианской цивилизации, эта идеология с самого начала несла в себе ряд ее отличительных признаков. Церковь «обустраивала» человеческую веру в средневековой Европе, национальное государство очень похожим образом контролирует ее в наше время. Оно полагает себя носителем вечной миссии, требует, чтобы ему поклонялись, заменяет крещение и религиозный брак тщательной гражданской регистрацией; вдобавок оно относится ко всем, кто отмежевывается от национальной идентичности, как к предателям и вероотступникам — и т. д.

Многие пошли по стопам Хейза и стали рассматривать национализм как своего рода современную религию. Бенедикт Андерсон, например, считал его разновидностью веры, пытающейся преодолеть конечность человеческого существования новым оригинальным способом[1]. Другие исследователи определили национализм как подвид религии, способный придать человеческой жизни смысл в бурную, разрушающую устои эпоху модернизации. Придание смысла беспрерывно изменяющейся действительности было одной из главных функций новой секулярной веры. Некоторые исследователи объясняли национализм как современную религию, задача которой — укрепить культовыми лесами социальный порядок и классовую иерархию. Но даже если мы согласимся с теми или иными гипотезами, касающимися религиозного характера национализма, все равно

---

[1] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001. — С. 33–36.

без ответа остается следующий двойной вопрос: действительно ли национальная идеология порождает то, что можно назвать подлинной духовной метафизикой, а также сумеет ли она продержаться столь же длительный исторический срок, что и монотеистические религии?

Между традиционными религиями и национализмом существуют глубокие различия. Речь идет, например, об универсализме и миссионерском рвении, присущим многим религиозным верованиям, но несовместимым с базисными принципами национализма, который всегда пытается отгородиться от внешнего мира. То обстоятельство, что нация почти всегда поклоняется себе самой, а не трансцендентному существу, находящемуся над ней и вне ее, чрезвычайно существенно для обеспечения мобилизации масс на службу государству — явления, которое не было систематическим в традиционном мире. Все же трудно спорить с тем, что национализм является идеологией, чрезвычайно схожей с традиционными религиями в том, что касается масштаба блестяще осуществленного им слома классовых барьеров и раскачивания различных классов на карусели взаимных уз и зависимостей. Именно национализм в большей степени, чем любая другая нормативная система или мировоззрение, преуспел в формировании и закреплении как индивидуальной, так и коллективной идентичностей, а заодно, невзирая на свой крайне отвлеченный характер, и в том, чтобы крепко сплести их воедино. Ни классовая, ни общинная, ни традиционная религиозная идентичность не сумела противостоять ему в течение длительного времени. Эти идентичности, разумеется, не испарились полностью, но они продолжали функционировать лишь в той степени, в какой им удавалось вписаться в симбиотическую систему связей, выстроенную новой господствующей идентичностью.

Аналогичным образом другие идеологии и политические течения крепли и процветали лишь в той мере, в которой шли на контакт со свежеиспеченной национальной идеей. Как уже было сказано, именно эта участь постигла социализм во всех его

вариациях, то же самое произошло и с коммунизмом в странах третьего мира, в оккупированной Европе времен Второй мировой войны и в самом Советском Союзе. Не следует также забывать, что фашизм и национал-социализм были прежде всего не силовыми и репрессивными методами разрешения конфликта между трудом и капиталом, а специфическими версиями радикального и агрессивного национализма. Колониальная и империалистическая политика либеральных национальных государств почти всегда находила поддержку в метрополии среди националистических народных движений, а государственная националистическая идеология предоставляла этой политике эмоционально-политический кредит, без которого она едва ли могла быть успешной.

Итак, национализм — это охватившее весь мир мировоззрение, порожденное социокультурной модернизацией и ставшее в ее рамках важнейшим ответом на ментальные и политические запросы огромного числа людей, устремившихся в лабиринты новой реальности. Быть может, национальная идеология и не единолично породила нации, как утверждал Геллнер, однако она наверняка не была изобретена ими, впрочем, как и предшествовавшими им «народами». Образование наций в современную эпоху происходило параллельно с формированием национальной идеологии. Без национализма и его политических и интеллектуальных инструментов появление наций было бы невозможным и, разумеется, было бы немыслимо образование национальных государств. Любой шаг, направленный на установление границ национальной общности и очерчивание ее культурных контуров, совершался намеренно и преследовал определенные цели, сопровождаясь при этом созданием механизмов, конкретизирующих эти цели. Национальное строительство, проведение внутренних границ нации и ее культуры осуществлялись параллельно осознанию и формированию оправдывающих их идеологических механизмов. Можно сказать, что национальное сознание развивалось в ходе формирования нации, а формирование нации, в свою очередь, происходило в ходе развития националь-

ного сознания. Это был симультанный физический и интеллектуальный изобретательский процесс, одновременное практическое и теоретическое сотворение самого себя.

Нации выдумывались и изобретались самыми разными способами в различных уголках земного шара, поэтому границы между новыми человеческими сообществами также оказывались весьма многообразными. Как и все прочие идеологические и политические реалии, их характер зависел от исторических обстоятельств.

IV. От этнической мифологии к воображаемому гражданскому сообществу

Ганс Кон (1891–1971), сионист чешско-германского происхождения, разочаровавшийся в еврейской национальной идеологии и переселившийся в конце 20-х годов из подмандатной Палестины в США, был, наряду с Карлтоном Хейзом, одним из отцов академического изучения национализма. Жизнь в Восточной Европе, участие в Первой мировой войне, переживания и разочарования, связанные с сионистским поселенческим движением, а также переезд в Нью-Йорк снабдили Кона ценнейшим сравнительным материалом, которого отчасти не хватало его коллеге Карлтону Хейзу[1]. Он тоже находился в плену «органической» концепции, утверждавшей, что народы и нации существовали испокон веков; как и Хейз, он полагал, что только национальное сознание является новшеством, которое необходимо истолковать в контексте модернизации. Изыскания Кона, таким образом, в значительной степени относятся к «истории идей», хотя у него встречаются и робкие попытки воспользоваться социополитической методологией. Его главный вклад в изучение

[1] Для более подробного ознакомления с перипетиями его жизни и развитием его исследовательской мысли см. следующую статью: *Wolf K.* Hans Kohn Liberal Nationalism: The Historian as Prophet // Journal of History of Ideas. — 1976. — 4. — 37. — P. 651–672.

национализма сводится к новаторской попытке описать и классифицировать различные его проявления.

Хотя Кон начал писать о проблеме национализма уже в 20-е годы, однако лишь в своем монументальном труде «Идея национализма», опубликованном в 1944 году, он впервые попытался сформулировать знаменитую дихотомическую теорию, благодаря которой у него появилось множество последователей, впрочем, как и оппонентов[1]. Хотя исследовательский интерес Кона к национальной проблематике был пробужден Первой мировой войной, его идеологическая и политическая позиция сформировалась под влиянием Второй мировой войны; она же «выковала» его исследовательские достижения. По мнению Кона, национальная идеология подразделяется на две основные категории. С одной стороны, речь идет о западном национализме, индивидуалистическом («волюнтаристском») по своей природе, сформировавшемся на обоих берегах Атлантики; самой восточной его носительницей является Швейцария. С другой стороны, следует говорить об «органической» национальной идентичности, которая двинулась на восток из Рейнской области и объединила такие страны, как Германия, Польша, Украина и Россия.

Западная национальная идеология, разумеется, за вычетом Ирландии представляет собой оригинальное явление, возникшее на базе автохтонных социополитических процессов, без существенного вмешательства извне. Она прорывалась наружу, как правило, либо когда в существующем государстве вовсю разворачивался процесс модернизации, либо в самый момент его (государства) создания. Ее идеология, восходящая к традициям Ренессанса и эпохи Просвещения, базировалась на принципах индивидуализма и либерализма как в политическом, так и в юридическом плане. Господствующие слои общества, став-

---

1 *Kohn H.* The Idea of Nationalism (1944). — New York: Collier Books, 1967. Из числа его более ранних сочинений заслуживает упоминания новаторская книга A History of Nationalism in the East. — New York: Harcourt, 1929.

шие носителями национального самосознания, принадлежали к влиятельной секулярной буржуазии; именно они создали гражданские учреждения, политическое могущество которых стало решающим фактором, определившим характер формирующейся либеральной демократии. Эта часть буржуазии была глубоко уверена в своих силах, а потому сформированная ею национальная политика была чаще всего открытой и носила «инклюзивный» (то есть «всех включающий», «не делающий ни для кого исключений») характер. Натурализация в Америке, Великобритании, Франции, Голландии или Швейцарии зависит не только от происхождения и места рождения, но и от личной готовности человека стать частью национального целого. Несмотря на определенные несходства в национальных мировоззрениях, любой человек, ставший гражданином какой-либо из этих стран, рассматривается и юридически, и идеологически как полноправный член нации. При этом само государство трактуется как совместная собственность всех его граждан.

Согласно теории Кона, национальная идеология, возникшая в Центральной и Восточной Европе (до некоторой степени за исключением Чехии), сформировалась (исторически) преимущественно под влиянием внешних обстоятельств. Она начала развиваться лишь в эпоху наполеоновских завоеваний; ее движущим идеологическим мотивом стало противодействие идеям и ценностям эпохи Просвещения. Национальное самосознание в этом регионе созрело еще до появления современного государственного аппарата и по сути не имело к нему прямого отношения. В этих политических культурах представители среднего класса были еще относительно слабы, так что созданные ими гражданские учреждения полностью подчинялись государственным и аристократическим властным структурам и раболепствовали перед ними. Их национальное самосознание было опасливым и крайне неуверенным в себе. Отсюда-то и взялась необходимость опереться на кровные узы и древнее происхождение, а также определение нации как жесткого органического «эксклюзивного» (то есть «исключающего») целого.

Националистические философии, начиная с XIX века процветавшие на территории будущей Германии, в Польше (тоже еще не существовавшей) или в России, управлявшейся самодержавной царской властью, были иррациональны и реакционны. Они четко предопределили характер политических течений, которым предстояло развиться в этом регионе в XX веке: мистика крови и почвы стала неотъемлемой характеристикой германского национализма, а всплеск национального самосознания в славянских странах Восточной Европы был неразрывно связан с консервативной романтикой. С этого момента «чужак» уже не мог присоединиться к оформляющимся нациям, поскольку представление о них как о замкнутых этнобиологических или этнорелигиозных системах прочно закрепилось. Границы нации теперь жестко отождествлялись с «этническими» границами, и ни один человек не мог стать ее членом «волюнтарно», то есть просто приняв соответствующее решение. Это был закономерный исторический результат долгосрочной политики идентичностей, господствовавшей в регионе.

Не вызывает сомнений, что дихотомическая теория Ганса Кона, изложенная здесь в самом общем виде, без учета ее многочисленных нюансов, была нормативной в своей основе и возникла прежде всего как реакция на приход нацистов к власти. Эмигрант, знакомый с несколькими культурами и рядом национальных движений, он считал коллективную метаидентичность Америки, своего последнего прибежища, наиболее возвышенным воплощением универсалистских тенденций, присущих западной культуре. Германия и восток Европы были в его представлении бассейном, куда стекаются мифы и легенды о древних «органических» этноцентристских коллективах[1].

---

[1] См. также *Kohn H.* Nationalism, Its Meaning and History. — Princeton: Van Nostrand, 1955. — P. 9–90; The Mind of Germany. The Education of a Nation. — London: Macmillan, 1965; Readings in American Nationalism (with D. Walden). — New York: Van Nostrand, 1970. — P. 1–10.

Разумеется, построенная Коном идеализированная модель американского подхода к гражданству и англосаксонского национализма в целом не выдерживает сегодня критического разбора, поэтому неудивительно, что у его теории появилось немало оппонентов. Впрочем, критиков Кона можно условно разделить на две части. Первая атакует чрезмерную схематичность построенной им дихотомии и указывает на эмпирические слабости его исторических конструкций, однако не подвергает сомнению основу его аналитической модели. Другая же отвергает на корню само проведенное им разграничение между гражданско-политическим и этноорганическим национализмами, демонстрируя при этом завуалированную симпатию к его второму варианту[1].

В действительности же в процессах развития западных обществ, классифицированных Коном как гражданские, «волюнтаристские» и «инклюзивные», таких как США, Великобритания, Франция или Голландия, легко обнаруживаются сталкивающиеся элементы различных противоречивых тенденций. На протяжении всего XIX века англосаксонская протестантская идентичность была главным, более того, «эксклюзивным» фактором формирования американского национализма. В стороне остались не только азиатские эмигранты, африканские рабы и коренное индейское население; мало того, враждебность и идентификационные опасения очень часто проявлялись и в отношении выходцев из Восточной Европы. В начале 40-х годов прошлого столетия, когда Кон писал свой новаторский труд, ни в одном из южных штатов Америки чернокожие граждане еще не «домысливались» как интегральная часть великой демократической нации[2].

---

1 Критическому осмыслению его теории посвящена, в частности, следующая статья: *Kuzio T.* The Myth of the Civic State: a Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism // Ethnic and Racial Studies. — 2002. — 1. — 25. — P. 20–39.

2 О национализме в США см.: *Grant S.-M.* Making History: Myth and the Construction of American Nationhood // *Hoskin G. and Schöpflin G. (eds.).* Myths and Nationhood. — New York: Routledge, 1997. — P. 88–106, а также: *Vidal G.* Inventing a Nation: Washington, Adams, Jefferson. — New Haven: Yale University Press, 2004.

Хотя британцы во все времена гордились своим разнородным происхождением (от норманнов, скандинавов и т. д.), в период наибольшего могущества либеральной Британской империи ее мыслители и политические лидеры усматривали во врожденном английском характере источник своего превосходства, а их отношение к жителям британских колоний всегда было высокомерным и пренебрежительным. Многие британцы трепетно относились к своим англосаксонским истокам: уэльсцы и ирландцы, имевшие «чисто кельтские корни», воспринимались как люди низшего сорта, не принадлежащие в полной мере к «избранному христианскому народу». На протяжении всего XIX века, когда на просторах западного мира формировались национальные идентичности, немалое число французов объявляли себя прямыми потомками галльских племен и подпитывали свою враждебность к немцам вымыслом о вечной борьбе галлов с франкскими племенами-завоевателями, вторгавшимися с востока.

С другой стороны, в Центральной и Восточной Европе было немало мыслителей, направлений и движений, отстаивавших политику открытой и «инклюзивной» национальной идентичности, границы которой имели бы культурно-политическую, а не этнобиологическую или этнорелигиозную природу. В Германии, важнейшем объекте теоретической модели Кона, существовала не только этноцентрическая национальная традиция, яркими представителями которой были Генрих фон Трейчке (Treitschke) или Вернер Зомбарт (Sombart). Виднейшее место в немецкой культуре занимали такие космополиты, как Фридрих Шиллер (Schiller) и Иоганн Вольфганг фон Гёте (Goethe), а также такие либералы от национализма, как Теодор Моммзен (Mommsen) и Макс Вебер (Weber). Огромную роль в политической жизни Германии играло массовое социал-демократическое движение, рассматривавшее «германскость» как открытую культурную общность, приглашающую каждого, кто осознает себя в ее пределах, стать ее имманентной частью. Точно так же обстояло дело и в царской России. Не только здешние социалисты всех направлений придерживались «инклюзивных» мнений, утверждая, что

всякий, полагающий себя русским, должен считаться таковым; самые различные либеральные и интеллектуальные круги видели в евреях, украинцах и белорусах интегральную часть одной великой нации.

И все же, несмотря на эти возражения, приходится признать: в априорной интуиции Кона что-то важное было схвачено чрезвычайно точно. Разумеется, на начальных этапах становления любой «западной» нации, по сути как и любой национальной идеологии, никуда не денешься от этноцентрических мифов, вращающихся вокруг доминирующей культурно-языковой группы, почтительно рассматриваемой как исходный расовый корень. Тем не менее в западных обществах, при всех тонких различиях между ними, мы оказываемся свидетелями процесса, в ходе которого эти мифы, не исчезая полностью, тускнели и постепенно уступали место совокупности идей и эмоций, трактующих каждого природного и пришлого гражданина как неотъемлемую часть национального целого. Господствующая культура в какой-то момент начала рассматривать себя как достояние всех членов нации, а доминирующая национальная идентичность стала пытаться охватить собой всех без исключения. Этот процесс «инклюзивной» демократизации не был поступательным и непрерывным; наоборот, в ходе его случались срывы и зигзаги, равно как и политические потрясения в периоды кризисов и нестабильности. Однако, невзирая на это, во всех либеральных демократиях реализовался гражданский сценарий, для которого будущее имело гораздо большее значение, чем прошлое. Этот сценарий сначала воплотился в новых юридических нормах, а затем проник и в государственную систему образования.

Все это происходило на протяжении XIX и XX веков в англосаксонских государствах, в Нидерландах, а также во Франции и в Швейцарии. Разумеется, эти страны не изжили расизм, равно как и высокомерное отношение определенной группы населения по отношению к другим группам. Однако процессы ассимиляции чужеродных элементов — иногда мирные, иногда насиль-

ственные — воспринимались здесь как необходимые, более того, позитивные и благотворные. И если лицемерие — это примирительный жест, который делает Зло, повстречавшись с Добром, то гражданский национализм — это относительно открытая культура, в рамках которой расисту или грубому этноцентристу приходится постоянно приносить извинения за самый факт своего существования.

С другой стороны, хотя в Германии, Польше, Литве, Украине и России также существовали влиятельные течения, стремившиеся к тому, чтобы границы соответствующих национальных идентичностей определялись гражданскими и политическими характеристиками, победа в конечном счете досталась группам, беспрестанно культивировавшим мифы о едином древнем происхождении. Взгляд на историю как на колыбель мощной и неизменной этнической единицы, обособленного «народного» генеалогического дерева, делал невозможным не только присоединение к нации новых сограждан, но и выход из ее состава (иными словами, немцы и поляки, переселившиеся в США, как и их потомки, для последовательных националистов продолжали оставаться частью немецкой или польской нации).

В отличие, скажем, от галльских племен, ставших для французской системы образования своего рода исторической метафорой (даже дети эмигрантов зазубривали в школах, что их предками были галлы, и учителя искренне гордились новоиспеченными «потомками»[1]), тевтонские рыцари или древние арийские племена к исходу XIX века стали «настоящими» прародителями значительной части современных немцев. Всякий, кто не считался их потомком, не мог считаться подлинным немцем. То же самое происходило и в польском государстве,

---

[1] Яркой иллюстрацией осознания того факта, что Франция не является «наследницей галлов», служит свидетельство родоначальника французской национально-педагогической историографии Эрнста Лависа, приводимое в следующей книге: *Nicolet C.* La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains. — Paris: Perrin, 2003. — P. 278–280.

созданном после окончания Первой мировой войны, — всякий, кто не был настоящим католиком, а, к несчастью для себя, имел еврейских, украинских или русских родителей, не считался членом аристократической и многострадальной польской нации[1]. Аналогичным образом многие славянофилы полагали, что подданные империи, не родившиеся в лоне Русской православной церкви и не являющиеся природными славянами, не принадлежат к святому русскому народу и не имеют отношения к великой России.

Участь меньшинств, языковых или религиозных, в этих странах была неизмеримо более тяжелой, нежели на Западе, даже если мы временно забудем о еврейских погромах в России и о страшной нацистской бойне. Достаточно приглядеться к характеру национальных образований, возникших после распада Югославии, и к критериям (крайне сомнительным), определявшим принадлежность к ним, чтобы получить представление о том, насколько сильно связано этнорелигиозное самосознание со вспышками межобщинной ксенофобии. Этим «образованиям» потребовалась «религиозность», от которой практически не осталось следов, чтобы определить национальный «этнос», в действительности толком не существовавший. Но только при посредстве веры в древние мифы (не имеющие ни малейшего отношения к реальности) можно было натравить хорватских «католиков» на «православных» сербов, а тех, в свою очередь (причем невероятно жестоким образом), на боснийских или косоварских «мусульман». Неудачная политика ассимиляции, проводимая прежним коммунистическим режимом, привела к тому, что едва заметные культурно-языковые различия стали непроницаемыми стенами межобщинного размежевания[2].

---

1 По поводу особенностей польского национализма см.: *Porter B.* When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland. — Oxford: Oxford University Press, 2003.

2 О национализме на Балканах, а также в других регионах на исходе XX века см. *Ignatieff M.* Blood and Belonging. Journeys in the New Nationalism. — New York: Farrar, 1993.

Вплоть до последнего десятилетия XX века в Германии и в восточноевропейских культурах продолжал доминировать жесткий этноцентрический вариант национализма. Представители культурно-языковых меньшинств, даже получившие гражданство, по-прежнему не воспринимались доминирующим общественным сознанием как представители нации. Потомкам эмигрантов во втором и даже в третьем поколении отказывали в праве на гражданство. В то же время «этнические немцы», на протяжении столетий (зачастую со Средневековья) жившие на Востоке и не сохранившие ни малейшей культурной и языковой связи с «немецкостью», имели привилегию в любой момент (изъявив соответствующее желание) стать германскими гражданами. И только с укреплением Европейского союза, сопровождавшимся определенным упадком традиционной национальной идеологии, стали появляться признаки ослабления этноцентрической идентичности в Центральной и Восточной Европе, молча сдававшей позиции и вытеснявшейся концепцией полноценного демократического гражданства в рамках новой объединенной Европы. Не следует забывать, что в рамках этноцентрического национализма демократия — то есть управление страной представителями народа, избранными на равноправной основе, — всегда остается ущербной, поскольку не все граждане рассматриваются как легитимная часть национального целого.

Предложенная аналитическая формула, отделяющая процесс, породивший гражданский вариант национализма, от процесса, породившего его жесткую «этноорганическую» версию, оставляет без ответа вопрос об исторических корнях этого разграничения. К сожалению, объяснения, данные Гансом Коном, недостаточно убедительны. Так, к примеру, Италия объединилась довольно поздно, примерно тогда же, когда и Германия; относительно слабый итальянский средний класс также не мог ускорить и возглавить национальное строительство. В обеих странах национальные движения возникли задолго до образования объединенного национального государства. Стоит доба-

вить, что оба этих государства были созданы под эгидой наследственных монархий, а не буржуазными кругами при народной поддержке. Однако в Германии возобладала этнобиологическая версия национализма, а в Италии уже на исходе XIX века победила гражданско-политическая идеология.

Для того чтобы трудности, связанные с объяснением рассматриваемого явления, стали еще нагляднее, добавим несколько слов о фундаментальном различии между такими (более поздними) явлениями, как германский национал-социализм и итальянский фашизм. Оба эти движения были сугубо националистическими. Более того, одна из их функций состояла в завершении национального объединения, не достигнутого в полной мере в монархический период. Оба они были ярко авторитарными, оба считали нацию коллективом гораздо более ценным, нежели сумма ее частей (то есть людей, ее составляющих), а потому презирали западный индивидуализм. Однако национал-социализм с самого начала взял на вооружение этнобиологическую идеологию и неуклонно следовал ей. В отличие от него, итальянский фашизм, по крайней мере до 1938 года, твердо придерживался политико-инклюзивной версии национализма, разработанной легендарными борцами за объединение Италии Джузеппе Мадзини и Джузеппе Гарибальди (1807–1882). Немецкоязычное население северной Италии, евреи, проживавшие в ее крупнейших городах, хорваты из захваченных в ходе войны провинций — все они рассматривались как неотъемлемая часть итальянской нации или, самое меньшее, как люди, которым в будущем предстоит к ней присоединиться.

Даже представляющая интерес хронологическая классификация национализма, предложенная британским историком Эриком Хобсбаумом, является лишь отчасти убедительной. Хобсбаум утверждал, что существуют две разновидности национальной идеологии. Первая берет начало в революционной атмосфере конца XVIII — начала XIX века и имеет яркий либерально-демократический характер; вторая, порожденная новым всплеском национального самосознания конца XIX века,

имеет не менее яркие, однозначно реакционные и расистские этноязыковые признаки. Увы, даже если мы согласимся с тем, что на исходе XIX столетия процессы урбанизации и миграции разнообразных групп населения в Восточной Европе заметно ускорились, так что контакты между ними привели к обострению межэтнической напряженности и расистским настроениям, этого совершенно недостаточно, чтобы объяснить, например, важнейший германский феномен. Другой пример — Греция, добившаяся национальной независимости в первой половине XIX века и получившая поддержку всех европейских демократов и либералов того периода; здесь едва ли не до конца XX века лелеялась жесткая приверженность этнорелигиозной национальной идее. С другой стороны, как уже отмечалось выше, итальянский национализм, сформировавшийся заметно позже, имел чистейший гражданско-политический характер. То же самое можно сказать и о чешской национальной идее. Чехи (вместе со словаками) добились государственной самостоятельности лишь после Первой мировой войны. Тем не менее они с самого начала оказались склонны — в определенной степени — к открытости и «инклюзивности» (правда, не по отношению к немецкоязычному населению). Такая склонность была чрезвычайной редкостью среди народов, сформировавшихся одновременно с чехами на развалинах Габсбургской империи.

Лея Гринфельд, вдумчивая исследовательница национализма, эмигрировавшая вместе с родителями в Израиль из Советского Союза, оставившая Израиль по профессиональным соображениям и построившая свою карьеру в США, использовала при изучении национальных движений методы сравнительного социологического анализа, заимствованные у Макса Вебера[1]. Приняв

---

[1] См. *Greenfeld L.* Nationalism. Five Roads to Modernity. — Cambridge: Mass., Harvard University Press, 1992. См. также ее статью Nationalism in Western and Eastern Europe Compared // *Hanson S. E. and Spohn W. (eds.).* Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies. — Seattle: University of Washington Press, 1995. — P. 15–23.

в общих чертах предложенное Коном разграничение между гражданской и этнической версиями национализма, она добавила к нему еще одну классификационную характеристику — отношение к коллективизму. Так, Британия и США — страны индивидуалистические и сугубо гражданские, в то время как Франция, сформировавшаяся в ходе великой революции, сочетает гражданскую идентичность с преклонением перед политическими структурами. Поэтому ее культура в сравнении с западными соседями более гомогенна, менее либеральна и не столь терпима по отношению к проживающим в стране меньшинствам. Впрочем, на территории от Рейна до Москвы распространилась еще более проблематичная национальная концепция — коллективистская и этноцентрическая одновременно. В здешних культурах нация воспринималась как первичное и неизменное явление, а принадлежность к ней определялась исключительно генетической преемственностью.

По мнению Гринфельд, основная причина различий в стратегических направлениях развития национальной идентичности кроется в характерах исторических субъектов, ответственных за ее формирование. На Западе это были достаточно широкие социальные слои, адаптировавшие национальное сознание и ставшие его носителями. В Англии речь идет о низшей аристократии и присоединившихся к ней городских жителях, имевших довольно высокий уровень грамотности, в Северной Америке — о колонистах различного происхождения, во Франции — о влиятельных буржуазных слоях. На Востоке первопроходцами национальной идеи были гораздо более узкие общественные круги: в немецком культурном пространстве — маленькие группы интеллектуалов, стремившиеся поднять свой статус в консервативно-иерархическом обществе, в России — ослабленная аристократия, адаптировавшая новую идентичность в надежде сохранить с ее помощью последние привилегии, которые у нее еще оставались. Продолжительная социальная изоляция первоначальных носителей «восточного» национализма в значительной мере обусловила и его за-

крытый характер, и его глубокую погруженность в мифологическое прошлое.

Другие исследователи предложили дополнительные объяснения многообразных проявлений национального самосознания, породивших столь различные «истории» в разных частях Европы и во всем мире. По мнению Геллнера, на Западе построение наций не требовало значительных усилий и, соответственно, жертв. Попросту существование высокой культуры, развивавшейся в течение длительного времени, облегчило задачу настолько, что для того чтобы очертить «границы нации», необходимы были лишь незначительные культурные «правки». Напротив, в восточном «хаосе», не знавшем длительной традиции высокой культуры, культурно-языковым группам пришлось прибегнуть к гораздо более сильным (и силовым) методам национального строительства, в частности к отстранению, изгнанию и даже физическому истреблению представителей других культурных коллективов. Однако теория Геллнера, как и аналитика Хобсбаума, совершенно неприменима к Германии. Несмотря на то что в немецком обществе высокая культура существовала еще со времен Реформации, германское национальное самосознание в конечном счете приобрело яркий этноцентрический характер.

Роджер Брубейкер, американский социолог, проведший тщательное и систематическое сравнительное исследование процессов развития двух наций (nationhood), немецкой и французской, также пришел к выводу, что существование сложной мозаики культурно-языковых групп на германо-славянском пространстве, а также серьезные трения между ними являются одной из центральных причин глубокого отличия французского национализма от немецкого.

На протяжении длительного времени не существовало мощного национального государства, способного «германизировать» поляков и другие меньшинства, жившие бок о бок с носителями германских диалектов. С другой стороны, здесь, в отличие от Франции, не возник революционный режим, способный объеди-

нить всех «этнических немцев», живших в различных языковых средах[1].

По сей день не существует общепринятой «синтетической» теории, способной объяснить весь спектр известных нам национальных проявлений и динамику их развития на протяжении последних двух столетий. Предлагались самые разнообразные объяснения: социоэкономические, психологические, демографические, географические и даже политико-исторические, однако все они оказались фрагментарными и неполными. На вопрос, почему некоторые нации, пестуя свою идентичность, долгое время сохраняли приверженность этноцентрическим мифам, а другие довольно быстро их «переросли» и сумели построить зрелую демократию, по-прежнему нет достойного ответа. Вероятно, в этой области необходим новый исследовательский прорыв, а также существенное обогащение эмпирической базы.

Укорененная примордиальная идентичность, представление о прямой биологической преемственности, концепция избранного народа-расы не появились в сознании человеческих коллективов сами собой, на пустом месте. Для формирования национального сознания, неважно, этноцентрического или гражданского, необходимы культурные люди, причем постоянно и повсеместно. Для того чтобы «запомнить» и закрепить в коллективной памяти исторические образы, лежащие в основе национальной идентичности, коллектив должен располагать образованными творцами культуры, «властителями памяти» и законодателями. Хотя появление национальных государств принесло многооб-

---

[1] *Brubaker R.* Citizenship and Nationhood in France and Germany. — Cambridge: Mass., Harvard University Press, 1992. — P. 5–11. Позднее Брубейкер отверг терминологическое различение «гражданского» и «этнического» национализма и предпочел ввести разграничение между национализмом, «формируемым государством» (state-framed), и национализмом, выступающим «против государства» (counter-state). См. The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between «Civic» and «Ethnic» Nationalism // *Kriesi H. et al. (eds.).* Nation and National Identity. The European Experience in Perspective. — Zürich: Rüegger, 1999. — P. 55–71.

разные выгоды самым различным слоям общества, именно интеллектуалы сыграли решающую роль в их становлении. Они же, по всей вероятности, произвели на свет основной национальный символический капитал.

V. Интеллектуал как «государь» нации

Карлтон Хейз, тщательно проследивший возникновение и развитие националистической идеи в классических текстах современных мыслителей, уже в 20-е годы предыдущего столетия пришел к следующему выводу: «Суть процесса в том, что национальная теология интеллектуалов постепенно превращается в национальную мифологию масс»[1]. Том Найрн, значительно более поздний, но ничуть не менее оригинальный исследователь, вовсе не случайно шотландец по происхождению, добавил к этому следующее блестящее замечание: «Новой национальной интеллигенции, состоявшей из представителей среднего класса, нужно было пригласить широкие массы войти в ворота истории; пригласительная открытка при этом должна была быть написана на доступном массам языке»[2].

Две эти рабочие гипотезы могут быть приняты, лишь если мы откажемся от многолетней исследовательской традиции, считающей идеи крупнейших национальных мыслителей первопричиной или хотя бы точкой отсчета исторических процессов. Однако национальное сознание — не теоретическое явление, зародившееся в кабинетах ученых мужей, а затем воспринятое массами, изголодавшимися по идеологии, и оттого ставшее образом жизни[3]. Для того чтобы понять механизм распространения национальных идей, нам следует в первую очередь определить, какую роль сыграли в этом процессе интеллектуалы. Прежде всего не-

---

1 *Hayes C. J. H.* Nationalism as a Religion // Essays on Nationalism (1926). — New York: Russell, 1966. — P. 110.

2 *Nairn T.* The Break-Up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism. — London: NLB, 1977. — P. 340.

3 Классическая книга Эли Кедури является ярким примером подобного подхода. См. *Kedourie E.* Nationalism. — London: Hutchinson, 1960.

обходимо остановиться на различии в социополитическом статусе интеллектуалов в традиционном и современном обществах.

История не знает ни одного общественного коллектива, кроме, разве что, ранних этапов племенного строя, который не породил бы интеллектуальной прослойки. Хотя само существительное «интеллектуал» относительно недавнего происхождения (оно появилось в конце XIX века), уже на самых ранних этапах разделения труда появилась и процветала категория людей, главным занятием которых было изобретение символов и культурных кодов и манипулирование ими. Этот род занятий обеспечивал им безбедное существование. Во всех аграрных обществах существовали культурные элиты (колдуны, шаманы, королевские клерки, жрецы, а также клирики, придворные шуты и иконописцы), создававшие, упорядочивавшие и распространявшие слова и образы в трех основополагающих культурных сферах: прежде всего, в сфере накопления знаний, затем — в сфере идеологий, укрепляющих существующий социальный порядок, и, наконец, в том, что касается метафизического объяснения магического космического миропорядка.

Жизнь подавляющего большинства этих культурных элит, как уже отмечалось в начале данной главы, теснейшим образом сплеталась с жизнью высших политических и экономических кругов. Во многих случаях зависимость культурных элит от власть имущих была очень высокой, иногда эти элиты пользовались той или иной степенью автономии, изредка, когда им удавалось обрести прочную экономическую базу, они обретали некоторую самостоятельность. Впрочем, эта зависимость не была односторонней: политические элиты, вписывавшиеся в мозаику форм экономического производства традиционного общества совсем иначе, чем сегодня, нуждались в культурных элитах для упрочения своей власти.

Соединив рассуждения Антонио Грамши (Gramsci, 1891–1937) о месте интеллектуалов в системе экономического производства с теорией модернизации Эрнста Геллнера, мы сможем сделать несколько дополнительных замечаний относительно роли, сы-

гранной интеллектуалами в становлении национальной идеи и самих наций. По мнению итальянского марксиста, «всякая социальная группа, рождаясь на исходной почве существенной функции в мире экономического производства, органически создает себе вместе с тем один или несколько слоев интеллигенции, которые придают ей однородность и сознание ее собственной роли»[1].

Итак, для того чтобы удерживать власть на протяжении длительного периода времени, недостаточно голой силы, необходимо постоянно порождать этические и юридические нормы. Именно образованные круги формируют массовое сознание, обеспечивающее устойчивость классового порядка, с тем чтобы он не нуждался в постоянном и демонстративном применении насилия. Типичными интеллектуалами в досовременном мире были придворные летописцы, художники, зависевшие от милости князя или монарха, а также всевозможные служители культов. Духовенство более чем кто-либо другой способствовало укоренению нормативной идеологии в досовременных обществах. Грамши в свое время признал, что процесс зарождения интеллектуальной прослойки в классическом и феодальном мирах требует дальнейшего исследования. И действительно, его замечания по этому вопросу нерешительны и неубедительны. В противоположность Грамши, Геллнер проявил немалую дерзость и предложил гораздо более интересные гипотезы.

Как отмечалось выше, придворным летописцам и священнослужителям в догутенберговские времена не было нужды соприкасаться с широкими массами, да они и не располагали необходимыми для этого коммуникационными технологиями. Идеологическая легитимация королевской власти и контроля над земельными владениями имела ограниченную релевантность и интересовала в основном административный аппарат и земельную аристократию. Хотя среди религиозных

---

[1] *Грамши А.* Тюремные тетради. Часть 1. — М.: Изд-во политической литературы, 1991. — С. 328.

элит уже начала созревать заинтересованность к контакту со всем населением государства, то есть прежде всего с крестьянской массой, до поры до времени и эти элиты избегали слишком тесных отношений с ней. Геллнер прекрасно описал действие «интеллектуальных механизмов» в аграрных обществах: «Очень сильна тенденция церковных языков к расхождению с разговорными, как будто бы уже сама по себе грамотность не создала достаточного барьера между духовенством и мирянами, и эту пропасть следовало еще углубить, не только переведя язык в мудреные письмена, но и сделав его непонятным для слуха»[1].

При дворах политеистических государств античного Средиземноморья функционировали относительно немногочисленные священнослужители. Быстро распространявшийся монотеизм постепенно породил более широкую интеллектуальную прослойку. Число образованных людей, умевших читать и писать (от древних ессеев до миссионеров, монахов, раввинов и священников) и вступавших в интенсивный и многообразный контакт с земледельческими массами, неуклонно увеличивалось. Это, несомненно, одна из причин, благодаря которым религии сохранялись в течение длительных промежутков исторического времени, а империи, монархии, княжества и «народы» постоянно появлялись и исчезали. Религиозные институты, никогда не сраставшиеся полностью со светской властью, добивались различных степеней автономии по отношению к правящим политическим и социальным классам. Они создавали собственные коммуникативные системы и неизменно воспринимались как обслуживающие общество в целом. Отсюда и удивительная устойчивость распространявшихся ими верований, культов и образов. Другая причина состоит в том, что духовная продукция, поставляемая ими массам, по-видимому, ценилась выше, чем мирская (и порабощающая) безопасность, обеспечиваемая политической властью: «божественный авторитет» гарантировал

[1] *Геллнер Э.* Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — С. 46.

тем, кто находился под его защитой, очищение, милосердие и избавление на том свете.

Следует добавить, что автономия религиозных институтов в досовременном мире обеспечивалась не только авторитетом и широкой распространенностью их универсалистской идеологии, но и прямой материальной поддержкой со стороны верующих сельскохозяйственных производителей. Более того, многие священнослужители сочетали работу на земле с духовными занятиями. Позднее представители хорошо организованного высшего духовного сословия стали отдельным социоэкономическим классом и даже особой юридической инстанцией (например, католическая церковь).

Несмотря на возраставшую популярность религиозных элит, живших в сельскохозяйственной вселенной, и их преданность пастве, они удерживали под контролем главный инструмент, позволявший им укреплять свою власть. Умение читать и писать, как и владение священным языком, оставалось достоянием «людей книги», не имевших ни желания, ни возможности распространять свои знания среди широких масс. Бенедикт Андерсон сформулировал это следующим превосходным образом: «Образованные люди были... стратегической стратой в космологической иерархии, на вершине которой располагалось божественное»[1]. Они знали священный, а зачастую и административный язык и вместе с тем владели диалектами, на которых изъяснялось крестьянское население. Осуществление двуязычными или трехъязычными интеллектуалами посреднических функций давало им мощь, отказаться от которой было непросто.

Процесс модернизации, в ходе которого церковь утратила свое влияние, религиозные общины поредели, исчезла традиционная зависимость средневековых производителей культуры от

---

[1] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001. — С. 39.

меценатов и сформировалась рыночная экономика, превратившая все, что только можно, в объект купли-продажи, существенно перекроил морфологию культуры, что не могло не привести к постепенным переменам в статусе интеллектуалов.

Грамши многократно подчеркивал прочную связь «новых образованцев» с поднимающейся буржуазией. Эти интеллектуалы, названные им «органическими», не располагают значительным капиталом; как правило, они происходят из городских и сельских средних слоев. Некоторые из них стали специалистами по управлению производством, другие преуспели в свободных профессиях, третьи избрали карьеру государственных служащих.

На вершину пирамиды Грамши помещает «творческих работников в области различных наук, философии, искусства и т. д.»[1], однако понятие «интеллектуал» в его интерпретации является чрезвычайно широким и включает в себя также политиков и бюрократов, то есть большинство тех, кто выполняет организационные и регулирующие функции в современном государстве. Фактически (хотя он и не говорит об этом напрямую) новый государственный аппарат как «органическое интеллектуальное сообщество» заменяет в его теории рационального «государя», знаменитого правителя, описанного Н. Макиавелли (Machiavelli, 1469–1527). Однако в отличие от мифологического прообраза, созданного выдающимся флорентийским мыслителем, современный государь не становится единоличным абсолютным властителем, ибо его место занято корпусом интеллектуалов, составляющих управленческий аппарат национального государства. Этот аппарат является не выразителем собственных интересов, а (во всяком случае, в принципе) представителем всей нации, поэтому он порождает «эгалитарный» универсальный дискурс. По мнению Грамши, в буржуазном обществе интеллектуально-политический «государь» остается партнером, зависящим от собственнических классов, владеющих средствами производства.

---

[1] *Грамши А.* Тюремные тетради. Часть 1. — М.: Изд-во политической литературы, 1991. — С. 333.

И только с приходом к власти партии рабочих — нового интеллектуального «государя» — политическое устройство общества приобретет подлинно универсальный характер[1].

Нет необходимости солидаризироваться с политической утопией Грамши (призванной оправдать активную деятельность высокообразованного человека в рабочей партии), чтобы в полной мере оценить его вклад в выяснение функций интеллектуальной элиты в современном государстве. В отличие от аграрных обществ, модернизация и порожденное ею разделение труда требовали от политического аппарата все более разветвленной и многообразной интеллектуальной деятельности. Разрастание этого аппарата привело к тому, что он поглотил (и выпестовал внутри себя) основную часть образованного населения, в то время как большинство людей по-прежнему оставались безграмотными.

К каким же социальным слоям принадлежали первые «интеллектуалы», появившиеся на поверхности в ходе бюрократизации государства? Ответ на этот вопрос, вероятно, поможет вскрыть исторические причины, обусловившие возникновение двух различных разновидностей национализма — гражданского и этнического. В Британии еще со времен пуританской революции работники государственного аппарата рекрутировались из среды новой низшей аристократии и торговой буржуазии. В Соединенных Штатах государственные служащие набирались из сословия богатых фермеров и зажиточных горожан. Во Франции «люди мантии» были в основном выходцами из торговой и финансовой буржуазии; к тому же потрясения, вызванные революцией, влили в жилы государственного аппарата французского государства новую социальную кровь.

В Германии, со своей стороны, прусская королевская администрация состояла в основном из консервативных юнкеров, их отпрысков и приближенных, причем превращение Пруссии в Германскую империю в 1871 году не сразу изменило ситуацию.

---

[1] См. *Грамши А.* Современный государь // Избранные произведения. В 3 т. — М.: Политиздат, 1959. — Т. 3. — С. 111–216.

В России царский режим также рекрутировал «общественных служащих» из среды традиционной аристократии. Известно, что в Польше именно аристократы стали первыми борцами за создание независимого национального государства. Отсутствие революционных преобразований, способных вывести на передний план представителей новых динамичных образованных сословий, перемешать социальные порядки, оставило за бортом политической жизни интеллектуалов неаристократического происхождения на ранних этапах «огосударствления» (étatisation). Поэтому они и не участвовали в формировании протонациональных идеологий.

Французский мыслитель Раймон Арон (Raymond Aron, 1905–1983) в свое время задался вопросом, не является ли расизм, среди прочего, снобизмом бедняков[1]. Помимо того что это высказывание ясно идентифицирует ментальное состояние современных масс, оно указывает и на исторические корни представлений об «узах крови», очерчивающих границы некоторых национальных сообществ. Как известно, в досовременную эпоху именно аристократы считали «кровь» критерием принадлежности к своей среде. Только в аристократических жилах текла «голубая кровь», причем этой «текучей» чести аристократы удостоились исключительно благодаря драгоценному «семени своих предков». В старом аграрном мире возможность апеллировать к биологическому детерминизму как к критерию классификации человеческих существ была, вероятно, важнейшим символическим капиталом, находившимся в распоряжении правящих классов. На нем базировались юридические правила, закреплявшие продолжительную и стабильную власть над землями и над государством. Поэтому, как некогда заметил Алексис де Токвиль, в долгие Средние века подъем по иерархической лестнице был возможен исключительно в рамках церкви[2]. Духовенство оставалось единственной социальной средой, где люди классифициро-

---

1 *Aron R.* Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité. — Paris: Calmann-Lévy, 1969. — P. 90.

2 *де Токвиль А.* Демократия в Америке. — М.: Весь мир, 2001. — С. 5.

вались не только в контексте своего происхождения; по мнению де Токвиля, именно отсюда пошла современная концепция социального равенства.

Массивное присутствие вырождающейся аристократии и ее приверженцев в качестве «новых интеллектуалов» в ядре государственных аппаратов стран Центральной и Восточной Европы, по всей видимости, повлияло на характер формирования будущей национальной идентичности. Когда наполеоновские войны вынудили государства, находившиеся к востоку от Франции, надеть народные костюмы и замаскироваться под нации, их лояльные, консервативные монархические интеллектуалы взрастили исходные идеологические посылки превращения вертикальной концепции «голубой» крови в горизонтальную. Аристократическая идентичность стала в рамках этой исторической метаморфозы первой нерешительной пробой протонациональной идентичности. Очень скоро, усилиями более поздних интеллектуалов, эта незрелая идентичность перевоплотилась в основополагающий идеологический и юридический принцип, объявляющий принадлежность к «этнической» нации исключительным «правом крови» (ius sanguinis). Принятое в западных странах автоматическое вхождение в нацию по праву рождения на соответствующей территории (ius soli) категорически отрицалось в восточноевропейских национальных государствах.

Увы, и на этот раз итальянский сапог безжалостно растаптывает любую чересчур амбициозную концепцию. В самом деле, отчего в Италии так рано восторжествовал гражданско-политический вариант национализма? Ведь и на Апеннинском полуострове первыми интеллектуалами, составившими государственный аппарат, были выходцы из традиционной аристократической среды. Можно лишь предположить, да и то не очень уверенно, что этноцентрические тенденции в процессе становления итальянской идентичности были в значительной степени обузданы влиянием папской курии и насаждаемого ею во всех слоях общества (того самого общества, на базе которого будет формироваться итальянская бюрократия) католического универсализма. Не исключено,

что яркая политическая мифология, основанная на воспоминаниях о Древнем Риме, республиканском и имперском, стала уникальной гражданской «прививкой». Возможно также, что бросающиеся в глаза внешние различия между жителями южной и северной Италии не дали утвердиться концепции «этнического» единства.

Разумеется, мы смело можем пойти другим путем — отбросить аналитические рассуждения Грамши и заняться выяснением роли интеллектуалов в процессе национальной модернизации на более прочной научной почве. Для этого имеет смысл ограничить применение термина «интеллектуал» лишь людьми, занимающимися созиданием, упорядочиванием и распространением культуры в современном государстве и его ведомствах, пронизывающих гражданское общество. И в этом случае не составляет труда установить, насколько незаменимой была их роль в ходе формирования национальной идеи и становления нации.

Как упоминалось выше, Бенедикт Андерсон подчеркивал, что одной из главных предпосылок, подготовивших наступление национальной эпохи, стало изобретение печатных технологий, начавших свое шествие по Западной Европе в конце XV века. Эта культурно-технологическая революция подорвала статус священных языков и способствовала широкому распространению языков административных, которые впоследствии стали национальными. Авторитет священников, для которых владение священными языками было важным символическим капиталом, стал постепенно падать. Священники, высокий статус и (отчасти) материальное положение которых базировались на двуязычии, завершили историческую миссию и должны были искать другую точку приложения своих сил[1].

Расширение рынка символических ценностей, доступных на национальных языках, открывало множество новых возможно-

---

[1] Интересующимся связью между национализмом и формированием новых языков рекомендуется прочесть главу «Nations and Languages» в книге *Billing M.* Banal Nationalism. — London: Sage Publications, 1995. — P. 13–36.

стей. Расцветающая книжная индустрия требовала иных специализаций и интеллектуальной деятельности нового рода. С этого момента философы и ученые, а затем также писатели и поэты постепенно перестали писать на латыни и перешли на французский, английский, немецкий и другие новые литературные языки. На следующем этапе появление газет многократно умножило читательскую аудиторию и, естественно, расширило коллектив людей, занимающихся писательским трудом в расчете на широкие массы. Однако главным распространителем национального языка и национальной культуры стало государство, все сильнее менявшее свой характер. Для того чтобы продвинуть свою промышленность и выстоять в конкуренции с другими национальными экономиками, государственному аппарату пришлось отнять у церкви функции органа, ответственного за систему образования, и превратить эту систему в общенациональное предприятие.

Всеобщее базисное образование и формирование общепринятых культурных кодов были необходимым условием для появления сложных специализаций, востребованных современным разделением труда. Поэтому все без исключения государства, успешно прошедшие стадию «национального строительства», как авторитарные, так и либеральные, вводили начальное образование в качестве всеобщего и неотъемлемого права всех граждан. Более того, ни одна «зрелая» нация не обошлась без закона об обязательном образовании, требующего от всех членов нации отправлять детей в школы. Школа стала важнейшим инструментом насаждения идеологии (конкурировать с ней могли только армия и война), превратившим всех без исключения подданных в граждан, иными словами, в людей, сознающих свою национальную принадлежность[1].

---

[1] Существует чрезвычайно мало эмпирических исследований, посвященных «национализации масс» в крупных национальных сообществах. Одним из исключений является следующее относительно раннее сочинение: *Weber E.* Peasants into Frenchmen. — Stanford: Stanford University Press, 1976.

И если Жозеф де Местр (Maistre, 1753–1821), консервативный французский мыслитель, в свое время утверждал, что при монархическом режиме главной опорой социального порядка является палач, то, по мнению Геллнера, снова блеснувшего провокативным афоризмом, в национальном государстве важнейшую функцию охраны порядка выполняет университетский профессор[1]. Отсюда следует, что новый гражданин-националист лоялен прежде всего своей культуре, а не правителям.

Утверждение Геллнера, гласящее, что в результате современное общество превращается в общину, целиком состоящую из священнослужителей и историков[2], не совсем точно. Хотя грамотность и стала всеобщей, внутри нации возникло новое разделение труда — между теми, кто производит и распространяет культурные ценности, зарабатывая таким образом на жизнь, и теми, кто потребляет и реализует эти ценности. Избираемые министры культуры, университетские лекторы и исследователи, школьные преподаватели и даже воспитательницы детских садов составляют иерархическое сообщество интеллектуалов, состоящее на службе у государства и выполняющее функции сценаристов, режиссеров, а зачастую и ведущих актеров грандиозного культурного спектакля, называемого «национальной жизнью». В качестве актеров второго плана к ним присоединяются «агенты» культуры из таких областей, как журналистика, литература, театр, а со временем кинематография и телевидение.

В государствах, существовавших до образования наций, прежде всего в Западной Европе, «агенты» культуры были важным и эффективным вспомогательным корпусом, сражавшимся бок о бок с административным чиновничеством, судебной системой и объединившимся с ними военным аппаратом во имя создания нации. Внутри коллективных меньшинств —

---

1 *Геллнер Э.* Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — С. 90.

2 Там же. С. 85.

культурно-языковых или религиозных, именуемых, как правило, «этническими» и страдавших от дискриминации в наднациональных государствах и имперских сверхдержавах, — интеллектуалы были едва ли не единственной движущей силой, ответственной за стремительное превращение их в новые нации.

На территориях, управлявшихся Австро-Венгерской монархией, царской Россией, Оттоманской империей, а позднее и в британских, французских, бельгийских и голландских колониях образовались энергичные сообщества принадлежавших к угнетаемым меньшинствам интеллектуалов, возмущенных культурной дискриминацией, насильственной языковой экспансией и религиозными преследованиями. Важно иметь в виду, что эти сообщества возникли уже после того, как в метрополии задули националистические ветры — еще совсем слабые в разваливающихся многонациональных государствах и мощные в молодых империях. Возмущенные интеллектуалы были прекрасно знакомы с высокой культурой, начавшей формироваться в очагах власти; при этом они ощущали свою неполноценность в ее рамках, ибо столкнулись с ней, придя с ее периферии; ощущали тем сильнее, чем чаще культурный центр напоминал (а он не упускал случая напомнить) им об этом. Поскольку их «орудия труда» относились к культурно-языковой сфере, они первыми страдали от культурной дискриминации; естественно, именно они первыми начали национальное сопротивление.

Эти динамичные группы приступили к долгому и кропотливому формированию национальных движений, тех самых, которые позднее потребуют создать независимые государства для представляемых, вернее сказать, построенных ими народов. Некоторые из этих интеллектуалов профессионально переквалифицировались и стали политическими руководителями новых массовых движений. Другие сохранили верность чисто интеллектуальным занятиям и с энтузиазмом продолжили работу над контурами и содержанием молодой национальной культу-

ры. Без этой ранней просвещенной прослойки не возникло бы такого множества наций, и политическая карта нынешнего мира была бы менее пестрой[1].

Этим интеллектуалам пришлось начать с народных или даже племенных диалектов, а иногда и с полузабытых священных наречий и в кратчайшие сроки переплавить их в современные языки. Они были составителями первых словарей, а также авторами романов и стихов, изображавших вымышленную нацию и очерчивавших границы родины. Они рисовали сияющие природные ландшафты, символизирующие национальную территорию[2], придумывали трогательные народные истории, великих героев прошлого и древний, объединяющий нацию фольклор[3]. Исторические события, относившиеся к различным политическим образованиям, никак не связанным между собой, они превращали в непрерывное когерентное повествование, обустроенное во времени и в пространстве. Так создавались почти бесконечные национальные истории, простирающиеся до начала времен. Разумеется, специфика различных реальных элементов истории повлияла (пассивно) на характер высекаемой (как скульптура из бесформенной каменной глыбы) современной культуры. Тем не менее интеллектуалы-скульпторы придали нации существующую форму в полном соответствии со своими замыслами, характер которых определяли в основном требования современности.

---

1 Становлению меньшинств в качестве национальных движений в Восточной и Северной Европе посвящено важное эмпирическое исследование чешского автора Мирослава Хроха. См. *Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe. — New York: Columbia University Press, 2000.

2 О важности визуальных символов в контексте национальных культур см. главу «La nation illustrée» в книге: *Thiesse A.-M.* La Création des identités nationales. Europe XVIII–XXe siècle. — Paris: Seuil, 1999. — P. 185–224.

3 О том, как и почему происходит конструирование национальных героев, см. сборник статей: *Centlivres P., Fabre D., et Zonabend F. (dir.).* La Fabrique des héros. — Paris: Maison des sciences de l'homme, 1998.

Почти все они полагали себя не родоначальниками новых наций, а сыновьями дремлющего народа, пробудившегося благодаря их усилиям. Никто из них не хотел считать себя ребенком, брошенным у дверей церкви без записки, сообщающей, кто его родители. Даже сравнение «тела нации» с Франкенштейном, чудовищем, члены которого были взяты из разных источников, не слишком напугало бы этих националистов. Нация обязана знать своих «праотцев»; зачастую она лихорадочно бросалась на поиски оставленного ими биологического семени.

Длинное генеалогическое древо придавало найденным идентичностям дополнительную ценность. Поскольку обретенное прошлое нации оказывалось чрезвычайно древним, ее будущее также начинало представляться бесконечным. Неудивительно поэтому, что из всех интеллектуальных дисциплин наиболее националистической стала именно история.

***

Модернизация породила пропасть, отделившую людей от их непосредственного прошлого. Социальная мобильность, порожденная промышленной революцией и процессами урбанизации, разрушила не только казавшийся незыблемым иерархический хребет общества, но и традиционную циклическую связь между прошлым, настоящим и будущим. До сих пор у земледельцев не было особой необходимости вникать в историю государств, империй и княжеств. Им не приходилось задумываться об истории обширных коллективов, ибо их не занимало абстрактное время, не увязанное с реалиями настоящей жизни. Незнакомые с концепцией прогресса, они довольствовались религиозными конструкциями, содержавшими мозаику мифологической памяти, лишенной реального временного измерения, летящей из прошлого в будущее временной стрелы, естественно несущей в себе идею развития. Конец был одновременно и началом, а вечность — мостом между жизнью и смертью.

В современном мире, секуляризированном и неустойчивом, время стало главной артерией, через которую символическая и эмоциональная мифология впрыскивается в общественное со-

знание. Историческое время стало имманентной частью личностной самоидентификации, а коллективный нарратив придал существованию нации, формирование которой требовало огромных жертв, подлинный смысл. Страдания, пережитые в прошлом, оправдывали высокую цену, которую гражданам приходилось платить в настоящем. Героизм ушедших поколений предрекал блестящее будущее, пусть не отдельным людям, но уж наверняка нации в целом. Стараниями историков национализм превратился в оптимистичную по своей природе идеологию. Отсюда, в частности, его впечатляющие достижения.

«Мифоистория»: вначале Бог сотворил нацию

Из всего этого следует ясно, как полуденный солнечный свет, что не Моисей написал Пятикнижие, а кто-то другой, живший через много поколений после Моисея.

Бенедикт Спиноза.
Богословско-политический трактат
(1670)

В стране Израиля возник еврейский народ. Здесь сложился его духовный, религиозный и политический облик. Здесь он жил в своем суверенном государстве, здесь создавал ценности национальной и общечеловеческой культуры и завещал миру нетленную Книгу Книг.

Декларация независимости, провозглашение
государства Израиль
(1948)

«Иудейские древности» — захватывающее сочинение Иосифа Флавия (Flavius, 38–100), написанное в конце I века н. э. Оно может считаться первой доступной нам книгой широко известного автора, предпринимающей попытку восстановить всеобщую историю иудеев или, вернее сказать, иудаитов[1] от «начала

[1] Жителей Иудеи. Существует серьезная проблема, общая для многих научных языков: как называть, вернее, как терминологически различать евреев (членов еврейского этноса, как бы мы его ни определяли), иудеев (людей, придерживающихся иудейского вероисповедания) и жителей исторической Иудеи? Смешение этих понятий постоянно приводит к нежелательным семантическим эффектам. Поэтому в иврите и в английском языке появился несколько десятилетий назад термин «иудаит»,

времен» до современной Флавию эпохи[1]. Флавий, религиозный эллинизированный еврей, по собственному «гордому» свидетельству происходивший от избранного «семени священников», естественно, начал свое сочинение такими словами: «Вначале Бог сотворил небо и землю. И так как последняя была не видима, но скрыта в глубоком мраке, а дух [Божий] витал над нею, то Господь повелел создаться свету... Так возник первый день; Моисей же говорит: один день»[2].

Древний историк, разумеется, знал, что все Пятикнижие от начала до конца было продиктовано Моисею Господом Богом. Кроме того, ему представлялось очевидным, что история евреев и иудеев должна открываться рассказом о сотворении мира, поскольку именно так начинается Священное Писание. Оно было единственным источником, из которого Флавий черпал информацию для первых глав своего труда. Впрочем, чтобы придать рассказу более достоверный вид, Флавий время от времени пытался подкрепить созданную им историческую картину дополнительными источниками, но эти попытки оказались довольно убогими. Все древние эпизоды — от сотворения мира, странствий первого еврея Авраама и исхода из Египта до приключений скромницы Эстер — он переписал из Библии почти без сомне-

---

который мы (и не только мы) не без трепета пытаемся ввести в научный русский язык. Кстати сказать, наличие общеупотребительного слова «еврей», не несущего явной конфессиональной нагрузки, которым мы обязаны Екатерине II, существенно облегчает положение русскоязычных исследователей и редакторов. Ситуация на иврите или английском намного менее комфортабельна. — *Прим. ред. русского издания.*

1 *Флавий И.* Иудейские древности. — М.: Крон-Пресс, 1996. Различию между двумя этими понятиями, «иудеи» и «иудаиты», первое из которых относится к приверженцам Моисеевой религии, а второе — к жителям Иудеи, посвящена интереснейшая глава «Ioudaios, Iudaeus, Judaean, Jew» в следующей книге: *Cohen S. J. D.* The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties. — Berkeley: University of California Press, 1999. — P. 69–106.

2 *Флавий И.* Иудейские древности. — М.: Крон-Пресс, 1996. — Т. 1. — С. 8.

ний и комментариев, если забыть о совершенно иной стилистике, незначительных добавлениях и сокращениях тактического характера. И только в последней части книги, пересказывающей иудейскую историю постбиблейского периода, Флавий привлекает дополнительные, более секулярные (и даже нееврейские) источники, найденные им с величайшим трудом, ради создания стройного и непрерывного исторического нарратива.

В конце I века н. э. исполненному религиозной веры иудейскому сочинителю казалось совершенно логичным включить в трактат, воссоздающий генеалогическое древо современных ему иудаитов, историю Адама и Евы, рассказы о Всемирном потопе и подвигах Ноя. И в дальнейшем божественные деяния свободно перемежаются у него с человеческими, причем автор не считает необходимым провести между ними разделительную черту. Флавий не скрывал, что стремится прославить жителей Иудеи, доведя их происхождение до начала времен (ибо в Риме древность происхождения считалась достоинством), и, что еще важнее, продемонстрировать превосходство их религиозных законов и управляющего ими всесильного божества. Хотя Флавий и жил в Риме, его вдохновляла идея монотеизма, стремительно врывавшаяся в культурные центры языческого мира и придававшая его изысканиям миссионерский характер. Древнейшая история, заимствованная из Библии, была для него прежде всего «философией в примерах», если воспользоваться выражением чуть более раннего греческого историка Дионисия Галикарнасского (Dionysus, примерно 57 года до н. э. — 7 года н. э.), «Римские древности» которого служили литературным ориентиром для иудейского автора.

Древние мифы в I веке н. э. еще представлялись реальными и могли быть выданы за историю, хотя человеческие деяния в них щедро приправлялись нарративами «не от мира сего». На заре национальной эры секулярного мира начался обратный, чрезвычайно увлекательный процесс фильтрации: божественное с позором сбрасывалось с пьедестала, а священными и истинными объявлялись библейские сюжеты, рассказывавшие ис-

ключительно о людских делах. Как же могло случиться, что чудеса, совершенные божеством, стали считаться вымыслом, а тесно сплетенные с ними человеческие приключения получили статус исторических реалий?

Необходимо помнить, что кристальные библейские «истины» были не универсальным нарративом, рассказывающим о прошлом всех людей, а хроникой святого народа, ставшего в современном светском прочтении «первой нацией» в истории человечества.

I. Первые этапы становления иудейской концепции времени

Как известно, со времен Иосифа Флавия и вплоть до Нового времени ни один еврейский автор даже не пытался написать общую историю собственного народа. Хотя иудейский монотеизм был изначально пронизан историко-теологической мифологией, за тысячелетнее Средневековье иудейская историография так и не пробудилась. Даже высокоразвитая традиция церковного хронизма и исламская историографическая литература не вызвали у раввинистического иудаизма особого любопытства, и, за вычетом нескольких очень редких случаев, евреи категорически отказывались заглянуть в собственное близкое и далекое прошлое[1].

---

[1] На то была веская причина. Существовало немало хроник, начинавшихся, как и сочинение Флавия, рассказом о сотворении мира и повествовавших о восхождении к власти царя Давида и царствовании Иосии. Однако затем они переходили к Иисусу и апостолам, а от них — к франкским христианизированным королям. См., к примеру, «Историю франков» в десяти книгах, написанную турским епископом Григорием: *Grégoire de Tours*. Histoire des Francs. — Paris: Belles lettres, 1980. Возможно, следует также упомянуть, что в X веке появилось подражание Иосифу Флавию — так называемая «Книга Иосифона» (Иерусалим: изд-во «Бялик», 1978, на иврите). В XI веке рабби Ахимаац написал «генеалогический свиток» — «Свиток Ахимааца» (Иерусалим: изд-во «Таршиш», 1974, на иврите). Начиная с XII века стали появляться немногочисленные короткие летописи, повествующие о страданиях евреев. См., к примеру, «Книгу поминовения» (1196?) рабби Эфраима бен Яакова, а также сочинение рабби

Секулярная концепция времени, хронологически и событийно непрерывного, была совершенно чужда «диаспорному» ощущению времени, сконцентрированному на моменте, когда откроются небесные врата и придет долгожданный мессия. Прошлое было лишь туманным напоминанием, призванным возвестить его приход.

Только по прошествии долгих тысячи шестисот с лишним лет нееврей Жак Банаж (Jaques Basnage, 1653–1725), теолог-гугенот, уроженец Нормандии, живший и работавший в Роттердаме, решил продолжить труд историка — уроженца Иудеи, жившего и работавшего в Риме. «История иудейской религии со времен Иисуса Христа до настоящего времени — продолжение и дополнение истории Иосифа Флавия»[1] была написана в начале XVIII века высокообразованным протестантом, в основном чтобы досадить «презренной» католической церкви. Здесь, как и в сочинении Флавия, изложение событий прошлого напрямую подчинено этическим и религиозным целям, поэтому книга Банажа не может быть названа исследовательской в современном смысле слова (она практически не ссылается на иудейские документы).

Так как Банаж лишь «продолжал» Флавия, его труд не открывается книгой Бытия, хотя совершенно очевидно, что верующий теолог не подвергал сомнению достоверность библейского «пролога». Еще со времен Мартина Лютера (то есть с XVI века) именно протестанты особенно почитали Ветхий Завет; более всего это относится к приверженцам англиканской церкви и ее ответвлений. Однако, как и большинство других критиков католической

Йосефа ха-Коэна ха-Рофе «В долине плача» (1575), вышедшие единым изданием (Иерусалим: Испанская библиотека, 1993, на иврите). Об отсутствии еврейской историографии см. также в книге *Йерушалми Й. Х.* Помни — еврейская история и еврейская память / Перевод на иврит Шмуэля Шавива. — Тель-Авив: Ам Овед, 1988.

1 *Basnage J.* Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'a présent. Pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèphe. — Den Haag: Scheurleer, 1706–1707.

церкви, Банаж не сумел установить преемственность между древними евреями и современными ему иудейскими общинами. Он полагал, что Ветхий Завет принадлежит всем потомкам «народа Израиля» — понятие, относящееся к христианам не в меньшей, если не в большей степени, чем к иудеям. Ведь именно христианство является «истинным Израилем»! Хотя он и использует применительно к иудеям термин «народ», его смысл далек от современного. Основное внимание он уделяет преследованиям, которым иудеи подвергались как члены секты, наказанной за отказ принять благую весть Иисуса. С точки зрения Банажа, явно симпатизирующего евреям, на протяжении всего Средневековья они были излюбленной жертвой коррумпированного папизма. Только победа просвещенного протестантизма сможет в конечном счете принести им избавление, которое наступит в тот счастливый день, когда они обратятся в христианство[1].

Когда примерно веком позже немецко-еврейский историк Исаак Маркус Йост (Jost, 1793–1860) сел за письменный стол, чтобы приступить к изложению еврейской истории, книга Банажа послужила ему моделью. Хотя Йост жестоко ее раскритиковал, общая структура произведения протестантского автора сохранилась у него почти без изменений.

В 1820 году вышел в свет первый из девяти томов пионерской книги Йоста «История исраэлитов со времен Маккавеев и до наших дней — переработанная в соответствии с источниками»[2]. Термин «исраэлиты», как в тот период называли себя немецкие и французские «носители Моисеевой веры», был изобретен ими для того, чтобы отмежеваться от понятия «иудей», имевшего, как известно, весьма отрицательные коннотации.

---

1 По поводу книги Банажа см. следующую статью: *Elukin J. M.* Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters // Journal of the History of Ideas. — 1992. — 4. — 53. — P. 603–630.

2 *Jost I. M.* Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage. Nach den Quellen bearbeitet. I–IX. — Berlin: Schlesinger'sche Buch, 1820–1828.

Следует отметить примечательный факт, поражающий сегодняшних читателей, но не казавшийся современникам Йоста особенно удивительным: первое современное сочинение, претендующее на полное изложение еврейской истории, самым «естественным» образом «перепрыгивает» через весь библейский период. Йост начинает свое масштабное повествование рассказом об Иудейском царстве в период правления Хасмонеев, а затем переходит к монографическому описанию различных иудейских общин, существовавших в разные времена вплоть до Нового времени. Это начисто лишенный непрерывности нарратив, состоящий из разрозненных исторических эпизодов. Важно иметь в виду, что в нем отсутствует «точка отсчета», которая позднее станет восприниматься как неотъемлемый элемент еврейской истории. В эпоху становления национальных движений, то есть в XIX веке, вторая половина которого «возвратила» многим европейским еврейским интеллектуалам Библию, такого рода историография может показаться странной.

Эта странность имеет простое объяснение. Дело в том, что талантливый автор первого систематического исследования судьбы евреев на протяжении многих веков еще не был «национальным историком» или, говоря точнее, еврейским националистом. Заглянув Йосту через плечо, мы распознаем в его методологических предпочтениях отголоски ментального состояния, присущего (в то время) молодой интеллигенции, лишь недавно покинувшей пределы старого еврейского мира. В первые два десятилетия XIX века германо-еврейские, даже «очень еврейские» интеллектуалы рассматривали себя в основном через культурно-религиозную призму. В этот период молодая Германия еще стала не монолитным политическим образованием — она оставалась «всего лишь» культурно-языковым понятием. Это было сообщество людей, говоривших на различных диалектах немецкого языка (евреи составляли в нем около одного процента); оно только начало процесс трансформации в единое целое, навязанный ему французскими завоевателями. В этих

культурных рамках большинство интеллектуалов, как иудеев, так и христиан, все еще не поддались политическим соблазнам национализма, хотя некоторые из них, в том числе Йост, уже вслушивались в его лозунги. На этом этапе внимание большей части интеллектуалов, выходцев из еврейской среды, было поглощено «проектом эмансипации», то есть реализацией принципов гражданского равноправия, реформой, уже отчасти совершавшейся в германских княжествах и монархиях начиная со второго десятилетия XIX века, и по сути ставшей центральным элементом национального строительства. Все они надеялись, что долгожданное германское государство отойдет от своих клерикальных основ и осуществит полную «приватизацию» всех религий.

Йост, родившийся в Нюрнберге двумя годами раньше, чем основоположник критической историографии Леопольд фон Ранке (Ranke, 1795–1886), в начале своего литературного пути был либералом и ярым приверженцем Гаскалы. Он рос и воспитывался как еврей, в детстве учился в «Талмуд-Торе»[1], так что многие аспекты еврейской религиозной культуры оставались дороги ему всю жизнь. Тем не менее он поддерживал тогдашнюю волну религиозной реформы, и собственные перспективы, равно как и перспективы еврейской общины, представлялись ему неразрывно связанными с германской гражданственностью, на глазах превращавшейся в реальную историческую и политическую идею. Вместе с несколькими друзьями и коллегами, также происходившими из еврейской культурной среды, он в течение недолгого времени участвовал в работе «Научного кружка», развившегося позднее в чрезвычайно важное направление, названное по-немецки «Наукой о еврействе» (Wissenschaft des Judentums). Это движение (его называли также «Мудрость Израиля») заметно повлияло на все проведенные в Новое вре-

[1] Еврейской школе для маленьких мальчиков, где их с 4–5 лет натаскивают в иврите, Священном Писании, Мишне и иногда в других иудейских религиозных дисциплинах. — *Прим. ред. русского издания.*

мя исследования, посвященные еврейской тематике. Участники «Научного кружка» и их последователи испытывали серьезные сомнения относительно характера собственной идентичности, и в их среде происходили многочисленные споры по этому вопросу[1]. Эти интеллектуалы принадлежали к первому поколению германских евреев, получивших университетское образование. Из-за своей «необычной» религиозной принадлежности они еще не имели доступа к академическим должностям. Они зарабатывали на жизнь, служа учителями, журналистами или реформистскими раввинами, а свои философские и исторические изыскания вели в часы досуга. Поскольку еврейское наследие составляло их основной символический капитал, они не хотели отказываться от своего культурного своеобразия, надеясь сохранить его лучшую часть. Вместе с тем они страстно желали стать частью новой Германии, выраставшей у них на глазах. Поэтому в начале их тернистого и сложного интеллектуального пути исследование еврейского прошлого и освещение его положительных сторон представлялись им дополнительным инструментом, способствующим интеграции еврейской общины в будущем германском обществе.

Необходимо помнить, что первые опыты еврейской историографии в современную эпоху не имели ярко выраженной национальной окраски. Отсюда и амбивалентное отношение к привлечению (или игнорированию) библейских сюжетов как части еврейской истории. Для Йоста, так же как и для Леопольда Цунца (Zunz, 1792–1886), еще одного значительного историка времен зарождения «Науки о еврействе», еврейская история начинается не с обращения Авраама и не с дарования Торы на горе Синай, а с возвращения иудеев из Вавилона. Только тогда, по их мнению, началось образование иудейской религиозно-исторической общности, культурный облик которой сформировался окончательно уже в диаспоре. Библия стояла у колыбели еврейства, однако

---

1 Об этом кружке см. *Hayoun M.-R.* La Science du judaïsme. — Paris: PUF, 1995.

позднее она стала универсальным достоянием, и христианство также обязано ей своим существованием[1].

Йостом, Цунцом, а позднее Авраамом Гейгером (Geiger, 1810–1874) и многими другими поборниками реформы иудаизма в XIX веке руководило не только стремление к полной гражданской эмансипации; на них сильно повлияла созданная нееврейскими учеными как раз в ту пору влиятельная «библейская критика». Йост, в прошлом ученик Иоганна Готфрида Эйхорна (Eichhorn, 1752–1827), одного из ярчайших представителей этого критического направления, был хорошо знаком с новейшими филологическими соображениями и одобрял большинство из них[2]. Он знал, что различные части Библии написаны разными авторами в относительно поздние времена, впрочем, как и то, что не существует внешних (по отношению к Библии) источников, подтверждающих содержащиеся в них сведения. Это не значит, что он подвергал сомнению достоверность мифологической версии происхождения евреев и становления их государственности. Он считал, однако, что сведения об этом периоде слишком туманны, чтобы служить основой для серьезного исторического исследования. Кроме того, по его мнению, евреи, жившие на территории Ханаана, невзирая на дарованные им свыше Моисеевы законы, ничем не отличались от своего языческого окружения. Ведь вплоть до Вавилонского изгнания они упорно отвергали божественные заповеди, и только узкий круг священнослужителей и пророков хранил им верность. В общем, Библия стала сочинением, сформировавшим еврейские идентичность и веру лишь после того, как была окончательно отредактирована и получила широкое распространение среди тех, кто действительно в ней

---

1 Об отношении Леопольда Цунца к Библии см. *Михаэль Р.* Еврейская историография от Ренессанса до Нового времени. — Иерусалим: Изд-во Бялик, 1993 (на иврите).

2 Об отношении Йоста к Священному Писанию см. интереснейшую книгу *Хакоэна Р.* Реставраторы Ветхого Завета — противостояние библейской критике со стороны «Мудрости Израиля» в Германии XIX века. — Тель-Авив: Ха-киббуц ха-меухад, 2006. — С. 54–77 (на иврите).

нуждался: «Сыновья Израиля покинули Египет, будучи дикими и малокультурными. В Персии евреи восприняли от местного населения новое религиозное видение, образ жизни, язык и науку»[1]. А потому именно период изгнания (в самом широком смысле слова) должен считаться началом еврейской истории. Разрыв между древнейшей историей Израиля и историей еврейских религии и культуры стал краеугольным камнем традиции германских основателей «Мудрости Израиля»[2].

Любая периодизация истории имеет идеологическую подоплеку. Иногда она очевидна, а иногда стыдливо скрывается. В случае с Йостом правила игры были честными с самого начала. В своем широкомасштабном сочинении он прежде всего пытался убедить немецких читателей, как евреев, так и христиан, что, несмотря на особое вероучение, «исраэлиты» не являются «чужаками» в местах своего нынешнего проживания по всему свету. Ведь еще задолго до разрушения Второго храма их предки предпочитали жить за пределами Святой земли и, невзирая на религиозную обособленность, стали неотъемлемой частью народов, среди которых интегрировались. Он утверждал: «Они оставались евреями, будучи в то же время сыновьями других народов. Они любили своих иерусалимских братьев и желали им мира и процветания; они оказывали им посильную поддержку, однако свою новую родину ценили гораздо больше; они молились вместе с кровными братьями, но в бой шли плечом к плечу с братьями — жителями своих стран. Для кровных братьев они были добрыми друзьями, однако кровь они проливали за родину»[3].

В далеком прошлом родиной для них были Вавилон или Персия, сегодня же это в основном постнаполеоновская Герма-

---

1 Цит. по: *Михаэль Р.* Еврейская историография от Ренессанса до Нового времени. С. 220.

2 Об этом см.: *Ротенштрайх Н.* Еврейская мысль в Новое время. I. — Тель-Авив: Ам Овед, 1966. — С. 43 (на иврите).

3 Цит. по: *Михаэль Р.* Исаак Маркус Йост — основоположник современной еврейской историографии. — Иерусалим: Магнес, 1983. — С. 24–25 (на иврите).

ния. Йост внимательно приглядывался к первым росткам немецкого национального движения и стремился, как и большинство интеллектуалов еврейского происхождения, окольными способами к нему присоединиться. Это обстоятельство объясняет подоплеку возникновения его выдающегося, новаторского, огромного по размерам, необычайного историографического произведения, несходного со всеми более поздними попытками изложения еврейской истории. Ведь авторы, пытавшиеся в XIX веке создать историю «собственных» коллективов, руководствовались, как правило, национальными соображениями. Йост писал «Историю исраэлитов», движимый в основном совершенно иными интеллектуальными и эмоциональными мотивами. По его мнению, хотя евреи, возможно, и имеют единое происхождение, их общины не являются частями одного народа. Они радикально отличаются друг от друга (в соответствии с географией) по культуре и образу жизни, так что религиозное вероучение — единственное, что связывает их между собой. Не существует общееврейского политического образования, отделяющего евреев от неевреев, поэтому следует предоставить им все гражданские права, точь-в-точь как любой другой общине или культурной группе, стремящейся стать частью современной нации.

В письме другу, написанном одновременно с выходом в свет первого тома его книги, Йост согласился изложить свои политические воззрения, служившие одновременно фоном и мотивом для его историографических изысканий: «Государство не может признать евреев легитимными до тех пор, пока они отказываются заключать браки с жителями страны. Государство существует только благодаря народу, живущему в нем, и этот народ должен составлять единое целое. Ради чего станет оно пестовать коллектив, декларирующий, что является единственным обладателем истины, и потому ему не следует смешиваться с остальными жителями страны?.. Такой образ мыслей будет присущ нашим потомкам, и они с радостью сбросят гнетущие религиозные оковы, чтобы обрести свободу, чувство принадлежности к народу (Volk),

любовь к родине и служению государству — то есть бесценное достояние смертного человека»[1].

Эти недвусмысленные строки указывают, что Йост прекрасно сознавал, какие принципы лежат в основе набирающего силы национального движения. Однако он испытывал серьезнейшие сомнения относительно возможности симбиоза между евреями и неевреями в рамках зарождающейся немецкой нации. Эти сомнения только усиливались в 30-е годы XIX века, по мере нарастания консервативных тенденций, имевших ясный антиеврейский характер.

В более поздних сочинениях этого историка-новатора легко улавливаются новые настроения. Перемены в национальном менталитете, наметившиеся в середине столетия и повлиявшие на динамику германских идентичностей, дали первые плоды еще до революции 1848 года; естественно, это не могло не повлиять и на характер еврейской историографии. Уже во «Всеобщей истории народа исраэлитов», втором, более коротком сочинении Исаака Йоста, вышедшем в 1832 году, обсуждению библейской эпохи отводится намного более существенная часть нарратива. Кроме того, в этой книге евреи рассматриваются как единая и относительно цельная общность, имеющая долгую и непрерывную историю[2]. С этого момента тон Йоста становится более политическим, хотя все еще без националистической окраски, а Библия обретает статус более или менее легитимного источника реконструкции еврейского прошлого. Йост, ставший в последующие годы чрезвычайно осторожным и сдержанным в политических суждениях, начал отдаляться от «библейской критики», принципами которой он руководствовался в своей первой книге. Этот последний поворот изменил сам характер изложения еврейского

---

1 Текст письма приводится в книге: *Schorsch I.* From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. — Hanover: Brandeis University Press, 1994. — P. 238.

2 *Jost I. M.* Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes (1832). — Karlsruhe: D. R. Marx, 1836.

прошлого, прежде всего в том, что касается продолжительности исторических этапов, отведенных им древним евреям и, соответственно, позднейшим иудеям.

Мы ясно видим, что с самого начала существовала тесная связь между восприятием Библии как достоверного исторического источника и стремлением определить современную еврейскую идентичность в протонациональных или национальных терминах. В той же степени верно и обратное: чем большим националистом является автор, тем охотнее он «прилепляется» к Библии как к истории, поскольку Священное Писание и есть «свидетельство о рождении», удостоверяющее единое происхождении «народа». Разумеется, определенное крыло реформистского иудаизма интересовалось Библией по совершенно иным причинам — либо в противовес ортодоксальной приверженности Талмуду, либо в подражание протестантским веяниям. Тем не менее для многих авторов — от позднего Исаака Йоста, нескольких интеллектуалов, примкнувших к движению «Науке о еврействе» на втором этапе его существования, и до великого новатора Генриха Греца (1817–1891) — Книга книг начала служить отправной точкой историографических изысканий, ставящих перед собой увлекательнейшую цель — конструирование «еврейской нации». Однако настоящий размах такое конструирование приобретет лишь во второй половине XIX века.

II. Библия как «мифоистория»

«История исраэлитов» Йоста, первая книга по истории евреев, написанная в современную эпоху, не завоевала особой популярности в свое время, поэтому вовсе не случайно, что она никогда не переводилась на другие языки, даже на иврит. Хотя это сочинение и отражало мировоззрение прошедших процесс эмансипации германо-еврейских интеллектуалов, как светских, так и религиозных, следует иметь в виду, что большинство из них вовсе не занималось поиском собственных корней, затерянных в туманном прошлом. Они считали себя немцами, а если

все еще оставались верующими людьми, называли себя «последователями Моисеевой религии» и помогали развивать бурно растущее реформистское течение в иудаизме. Для большинства образованных евреев, западно- и центральноевропейских наследников идей Просвещения, термин «еврейство» обозначал, самое большее, религиозную общину и уж наверняка не скитающийся народ или отдельную, отчужденную нацию. Раввинам и традиционным служителям культа, то есть «органическим» интеллектуалам внутри еврейских общин, еще не приходилось задумываться над историческими вопросами, чтобы уяснить природу собственной идентичности, на протяжении сотен лет представлявшейся само собой разумеющейся.

«История евреев от древнейших времен до наших дней» Генриха Греца, первые тома которой начали выходить в свет в 50-е годы XIX века, имела больший успех, и некоторые ее части были довольно рано переведены на иврит, равно как и на ряд других языков[1]. Эта новаторская книга, написанная с большим литературным талантом, сохраняла свою актуальность в еврейской национальной историографии на протяжении всего XX столетия. Трудно точно оценить степень ее влияния на формирование сионистского самосознания; несомненно, однако, что она была значительной. Несмотря на то что этот монументальный труд уделяет очень мало внимания истории восточноевропейского еврейства (Грец, уроженец Познани, родным языком которого был идиш, решительно отклонял предложения перевести книгу на «позорное наречие» его родителей), первые еврейские национально ориентированные интеллектуалы Российской империи проглатывали его с воодушевлением и восторгом. Отголоски этого труда прослеживаются практически во всех тек-

---

1 *Graetz H.* Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (1853–1876). — Leipzig: O. Leiner, 1909. Уже в 70-х годах XIX столетия отдельные фрагменты книги были переведены на иврит, однако полностью ее перевели лишь в XX веке. См. *Грец Г.* История евреев. — Тель-Авив: Израэль, 1955 (на иврите).

стах, отражающих их мечты о «древней родине»[1]. Он разжег воображение писателей и поэтов, с радостью устремившихся по неисхоженным тропам коллективной памяти, уже не традиционной, однако сохранявшей связь со старой культурной традицией. Кроме того, он подтолкнул их к светскому (хотя и не атеистическому) прочтению Библии. Книга Греца служила первым путеводителем по бесконечным лабиринтам прошлого и для первых сионистских поселенцев в Палестине, то есть несколько позднее. В нынешнем Израиле его именем названы многие школы и улицы, и не существует ни одного обобщающего исследования по еврейской истории, где он не был бы упомянут.

Причина столь огромной популярности проста — это первое сочинение, в котором была предпринята последовательная и эмоциональная попытка сконструировать еврейский народ; следует иметь в виду, что понятие «народ» уже несло в себе часть качеств, приписываемых современной «нации». Хотя Грец никогда не был последовательным сионистом, именно он заложил национальные парадигмы еврейской историографии. Он сумел (надо признать, с величайшей виртуозностью) свести почти на нет «проблематичное» многообразие и создать связный исторический нарратив, временами распадающийся на отдельные фрагменты, но неизменно сохраняющий фундаментальное единство. Базисная периодизация, предложенная еврейским историком и весьма успешно преодолевавшая гигантские разрывы во времени и пространстве, также стала отправной точкой для позднейших, куда более национально ориентированных исторических исследователей, хотя они и беспрерывно исправляли и перелицовывали ее наново. С этого момента для очень многих людей еврейство перестало быть богатой и многообразной религиозной

---

[1] По словам Шмуэля Фейнера, «для движения «Хиббат-Цион» ("Любовь к Сиону") сочинение Греца стало национальной исторической книгой». См.: *Feiner S.* Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness. — Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2002. — P. 347.

цивилизацией, сумевшей выстоять, несмотря на все трудности и соблазны, в окружении гигантских соперников, и превратилось в древний народ-расу, изгнанный из своей родины в Ханаане и добравшийся в свою юную пору до ворот Берлина. Популярный христианский миф о странствующем еврее-грешнике, взятый на вооружение раввинистическим иудаизмом в первые века новой эры, обрел наконец историка, превратившего его в еврейский протонациональный нарратив.

Чтобы сформировать новую концепцию времени, необходимо прежде всего уничтожить старую, «ущербную и вредоносную»; чтобы начать строительство нации, необходимо лишить легитимации тех, чьи сочинения игнорируют краеугольные камни, лежащие в фундаменте этого строительства. Поэтому Грец обвинил своего предшественника Йоста в том, что тот «продырявил» еврейскую историю: «Он раздробил на мелкие кусочки героическую драму, продолжавшуюся многие тысячелетия. Между древними израильтянами, отцами и современниками пророков и псалмопевцев, и иудеями, воспитанниками раввинов, он вырыл совершенно противоестественную пропасть, решительно отделив их друг от друга, как будто иудеи не являются потомками древних израильтян, а появились из-под земли»[1].

Откуда же появилось такое количество евреев? Этому вопросу посвящена следующая глава. А сейчас стоит обратить внимание на то, что национальная история (которую правильнее было бы определить как протонациональную из-за отсутствия в ее платформе ясно сформулированной претензии на государственный суверенитет) не терпит «лакун» и стремится ликвидировать все нежелательные «выступы». Грец решил «залатать» недопустимый разрыв, созданный, по его мнению, Йостом, Цунцом, Гейгером и другими исследователями, «в слепоте своей» не считавшими древнейший период и эпоху израильской государ-

---

1 *Грец Ц.* История евреев. VI. — Тель-Авив: Израэль, 1955. — С. 229 (на иврите).

ственности достаточно легитимным этапом еврейской истории и вследствие своей близорукости обрекавшими евреев и далее идентифицировать себя «всего лишь» как религиозную цивилизацию, а не как вечный народ-племя (Volksstamm).

Острые критические замечания Греца сделаны не в начале его произведения, а ближе к концу книги, в томе, рассказывающем о современной эпохе и написанном через несколько лет после смерти Йоста в 1860 году. Когда Грец в 1853 году приступил к своему монументальному труду, он, так же как Банаж и Йост, начал изложение еврейской истории с постбиблейского периода; первая часть его книги занималась эпохами Мишны и Талмуда, последовавшими за разрушением Второго храма. Правда, сразу же после этого он вернулся к периоду Хасмонейских царей. Однако только двадцать с лишним лет спустя, после создания Второй империи и объединения Германии вокруг Пруссии Бисмарка, когда национализм праздновал свою великую победу на просторах Центральной и Южной Европы, протонациональная позиция Греца обрела зрелую и завершенную форму[1]. Только завершив изложение истории евреев современным ему XIX веком (в гневных и трагических тонах), он перенесся в далекое прошлое, чтобы восстановить обстоятельства, сопутствовавшие рождению «морального избранного народа». Прошлое, разумеется, предопределяет будущее, поэтому вовсе не случайно апофеозом первого еврейского национально-исторического эпоса стал библейский период.

Для насаждения национального чувства, то есть современной коллективной идентичности, необходимы мифология и телеология. Основополагающий миф был, разумеется, взят из библейской текстуальной Вселенной, историко-повествовательная часть которой, несмотря на обрушившуюся на нее филологическую критику, стала во второй половине XIX века, в основном для

---

[1] Об исторических обстоятельствах, сопутствовавших написанию этой книги, см. *Михаэль Р.* Генрих Грец — историк еврейского народа. — Иерусалим: Бялик, 2003. — С. 69–93 и 148–160 (на иврите).

восточноевропейских еврейских интеллектуалов, живым и привлекательным мифологическим материалом[1]. Телеологическую функцию выполняло у Греца туманное (пока еще не стопроцентно националистическое) предположение, что бессмертный еврейский народ принесет миру избавление.

В существовавших веками еврейских общинах Библия никогда не воспринималась как самостоятельное произведение, которое может быть прочитано без герменевтической опоры на «Устную Тору». Она стала, прежде всего для восточноевропейских евреев, второстепенным произведением, воспринимаемым через призму Галахи[2] и, разумеется, лишь при посредстве «лицензированных» толкователей. Важнейшими и имеющими наиболее широкое хождение иудейскими текстами были Мишна и Талмуд; лишь в дополнение к ним распространялись отрывки из Пятикнижия, лишенные какой бы то ни было повествовательной непрерывности, — они читались вслух в качестве «недельных глав» в синагогах. Библия как целое имела основополагающий статус только для караимов далекого прошлого и для протестантов на заре Нового времени. Для большинства евреев она была в течение долгого времени божественной священной книгой, не слишком доступной человеческому постижению, точно так же Святая земля почти не воспринималась их фанта-

---

1 Так, к примеру, в «Любви к Сиону» Авраама Мапу, первом романе, написанном на библейском иврите и опубликованном в 1853 году, автор прославляет с национально-романтических позиций эпоху Иудейского царства. См. *Мапу А.* Любовь к Сиону. — Тель-Авив: Двир, 1950 (на иврите).

2 Галаху можно с достаточной точностью определить как юридическое по форме изложение иудейского раввинистического вероучения, опирающееся на Вавилонский Талмуд и развивающееся по сей день. Упомянутая несколькими строчками выше Устная Тора — это одновременно якобы изначально существовавшая, на самом деле изобретенная в довольно поздние времена традиция, позволяющая истолковывать в раввинистическом духе Письменную Тору, то есть Пятикнижие (и отчасти другие части Библии), и та самая Галаха, то есть «иудаизм как юридический свод», о которой шла речь выше. — *Прим. ред. русского издания.*

стическим религиозным сознанием как реально существующая территория.

Среди еврейских интеллектуалов, почти сплошь получивших в молодости еврейское религиозное образование, но затем поддавшихся влиянию секулярной эпохи и отчасти утративших метафизическую веру, созрела глубокая духовная потребность в иной, более надежной основе, способной укрепить их рассыпающуюся идентичность. Для них историческая религия стала естественной заменой религии традиционной. Однако тем из них, кто по понятным причинам не мог солидаризироваться с чужими национальными мифами, складывавшимися на их глазах, — ибо эти мифы, к несчастью, были связаны с языческими или христианскими историческими нарративами — не оставалось другого выхода, кроме как создать аналогичную еврейскую национальную мифологию и прилепиться к ней. Тем более что Библия, литературный источник этой мифологии, по-прежнему была объектом поклонения даже для тех, кто и в Новое время продолжал ненавидеть евреев. Поскольку «существование» древней государственности на собственной территории — безупречное доказательство того, что евреи — народ или даже нация, а не просто религиозная община, прозябающая в тени могущественных конкурирующих конфессий, среди еврейских интеллектуалов возобновился интерес к Книге книг. Занявшись изобретением собственного народа, они присоединились к «прогрессивному» национальному параду.

Все национальные движения, зародившиеся в Европе в XIX веке, искали в глубинах истории собственный золотой век, непременно находили его и выстраивали с его помощью свое героическое прошлое — классическую Грецию, Римскую республику, тевтонские или галльские племенные союзы. Таким способом они решали свою главную задачу — доказывали, что не появились на пустом месте, а напротив, существовали испокон веков. Точно так же первые ростки еврейской национальной идеи сразу же потянулись к яркому свету, исходившему от мифологического царства Давида, предания о могуществе которого были сохранены на протяжении столетий мощной религиозной традицией.

В 70-е годы XIX века, то есть после Чарлза Дарвина и его «Происхождения видов», было неудобно начинать серьезное историческое повествование рассказом о сотворении мира. Поэтому, в отличие от древнего сочинения Иосифа Флавия, книга Греца открывается главой под названием «Колонизация израильтянами Страны Израиля и начало формирования народа». Игнорирование чудес, описанных в первых главах библейского повествования, свидетельствовало, разумеется, о стремлении автора придать книге наукообразный вид. Беглое упоминание о праотцах и исходе из Египта должно было, как это ни удивительно, придать ей более национальную окраску. Грец лишь вскользь упоминает об Аврааме, а Моисею посвящает всего пару страниц. По его мнению, народ в большей степени обязан своим существованием матери-земле, то есть древней национальной территории, нежели эмиграции, скитаниям и получению Торы. Именно ханаанская земля с ее «замечательной» физической морфологией и особенным климатом ответственна за поразительные качества еврейского народа, сделавшего на ней свои первые смелые шаги. Сущность народа определилась уже в начале времен и с тех пор не претерпевала никаких изменений: «Уже в отрочестве в сознании этого народа зародились ростки духовности, а в сердце — ощущение, пусть еще не очень ясное, что ему уготовано великое будущее, которое отделит его — в лучшую сторону — от остальных народов и возвысит над ними. Учителя и наставники воспитывали его в этом духе до тех пор, пока ощущение не переродилось в сердце в твердую веру. Невозможно даже вообразить, что такой народ в таких природных условиях не развил в себе особенные черты, которые не дано будет изменить ни при каких обстоятельствах»[1].

Сделав это детерминистское и, нельзя не признать, чертовски «органическое» утверждение, Грец в манере, очень напоминающей художественную литературу, начинает неспешно пересказывать библейские мифы, подчеркивая подвиги, военную

[1] *Грец Ц.* История евреев. — I. — С. 5.

мощь, государственный суверенитет и, в особенности, моральную чистоту «отроческого периода еврейского народа». Хотя у него можно найти осторожные оговорки, касающиеся поздних библейских книг, рассказ о завоевании Ханаана и последующих событиях рассматривался им как абсолютная истина, которая в принципе не может быть оспорена. Эта убежденность не покидала историка-новатора до самой его смерти. «Сыны Израиля», перешедшие реку Иордан и завоевавшие Ханаан, где некогда жили их предки, «несомненно» имели единое кланово-племенное происхождение.

Чудесам он старается дать «научное» объяснение; при этом он изымает их из основного повествования и переносит в приложения. Пророчества, напротив, излагаются во всех подробностях, хотя решающее значение все-таки придается человеческим поступкам. Поэтому, например, приключения героев-судей и победа юного Давида над Голиафом описываются довольно подробно, а приходу к власти рыжего юноши-пастуха и становлению его царства посвящены многие страницы. Хотя Давид был немалым грешником, Бог и Грец прощают отважного царя, идеализированного религиозной традицией, «в память о великих деяниях», неизменно совершавшихся им в интересах народа. Царству Соломона посвящена отдельная глава, поскольку оно было «огромным и мощным и по своему величию могло поспорить с самыми могущественными царствами в мире». Объединенное царство было апогеем еврейской истории; его население, по утверждению Греца, составляло около четырех миллионов человек; его раскол стал началом национального заката. Погрязшее в грехах Северное (Израильское) царство само обрекло себя на гибель; и та же участь постигла позднее последних царей Иудеи.

Религиозная концепция греха красной нитью проходит через описание тяжкой участи, постигшей «сынов Израиля». При этом большая доля вины возлагается на «дочерей Израиля»: «Именно женщины, которым от рождения было предназначено стать олицетворением скромности и добродетели, запятнали себя в древности поклонением мерзким идолам, Баалу и Астарте,

еще больше, нежели мужчины»[1]. Но, к счастью, у древних «сынов Израиля» были и пророки, изо всех сил старавшиеся возвратить народ на путь высокой морали, — к идеалу, до осознания которого другие народы так никогда и не поднялись.

Грец оставался верным центральным ветхозаветным нарративам и неизменно сохранял глубочайшее почтение к библейским текстам. Поэтому, сталкиваясь с противоречиями между различными библейскими идеологиями, он предпочитает просто воспроизводить позиции сторон, не слишком пытаясь примирить их между собой. Например, рядом с рассказом об изоляционистской деятельности пророка Эзры в период возвращения в Сион из Вавилонского пленения Грец приводит историю Рут-моавитянки, нееврейской прабабушки царя Давида. С немалым талантом он воссоздает морально-политическое противостояние между этими двумя сюжетами, и на мгновение может показаться, что он колеблется, не зная, какую сторону принять. Грец хорошо понимает принципиальное значение отмены смешанных браков и изгнания из общины иноплеменных женщин и их детей. В свете этого он пишет: «Это был момент, предопределивший будущее израильской нации. Эзра и его сторонники возвели железную стену, навсегда отделившую Израиль от всех остальных народов»[2]. Историк без колебаний добавляет, что именно этот шаг посеял первые ростки ненависти к евреям. Вероятно, именно поэтому Грец уделяет особое внимание истории Рут — он прекрасно сознает, что этот сюжет бросает универсалистский вызов концепции «священного семени», которой придерживались руководители «возвращения в Сион». Впрочем, в конечном счете он высказывает полную поддержку Эзре и Нехамии (Нехемии), изобретателям «эксклюзивного» еврейства, сумевшим провести вокруг «народа» жесткие изолирующие границы.

Романтическая концепция, базирующаяся на этнорелигиозных принципах, повлияла и на ранние произведения Греца, хотя

---

1 *Грец Ц.* История евреев. — I. — С. 95.

2 Там же. С. 224.

и не в такой степени. Вообще говоря, Грец писал историю идей, а потому, излагая в предшествующих томах события, происходившие с евреями во всем мире, он рассказывал об их литературном творчестве, преимущественно о произведениях морально-религиозного характера. Вместе с тем постепенное укрепление немецкого национального самосознания на базе концепции общего происхождения и расовых характеристик (особенно в критические «формообразующие» годы после провала национально-демократической революции — «весны народов» 1848 года) пробудило новые мысли и в небольшой группе еврейско-германских интеллектуалов. Некоторые из их сомнений и колебаний не обошли стороной и Греца. Острее других ощущал новые веяния Моше Гесс (Hess, 1812–1875), левый мыслитель, обладавший немалой интеллектуальной отвагой и состоявший некогда в дружбе с Карлом Марксом. Уже в 1862 году он выпустил книгу «Рим и Иерусалим»[1] — яркий националистический манифест, быть может, первое секулярное сочинение такого рода. Поскольку влияние Гесса существенно сказывается на характере поздних частей «Истории» Греца, следует хотя бы вкратце поговорить о взаимоотношениях между этими двумя людьми.

III. Раса и нация

Уже во введении к своей книге «Рим и Иерусалим» Гесс с воодушевлением цитирует Греца. Сочинение еврейского историка (а именно пятый том) объяснило ему, что даже после эпохи Талмуда еврейская история «все еще имеет национальный характер; это не только история религии или церкви»[2]. Это революционное открытие было следствием тяжких сомнений, обуре-

---

[1] *Гесс М.* Рим и Иерусалим. — Иерусалим: Библиотека Алия, 1991. Текст книги можно найти в Интернете по адресу: http://www.balandin.net/Hess.htm.

[2] Там же. Гесс считал сочинение Греца эпохальной книгой, сумевшей «привлечь симпатии нашего народа к своим героям и мученикам». Он также нашел нужным перевести на французский язык третий том «Истории евреев».

вавших уставшего радикала, которого повседневный германский антисемитизм, политический и философский, вынудил открыть свои «национальные корни». На протяжении всей книги он не скрывает своего отвращения к немцам и буквально громит их. Он предпочитает им французов, но более всего — «аутентичных» евреев.

Гесс эмигрировал во Францию. Провал революционных выступлений в Европе, по собственному свидетельству Гесса, побудил его временно уйти из политики и заняться естественными науками. В ходе интенсивного псевдонаучного чтения он открыл для себя целое море расистских теорий, во множестве всплывавших на поверхность начиная с 50-х годов XIX века.

В 1850 году шотландец Роберт Нокс опубликовал свое знаменитое сочинение «Человеческие расы», а уже спустя два года в США вышла книга Джеймса В. Редфильда «Сравнительная физиономистика — сходство между людьми и животными». В 1853 году появилась работа Карла Густава Каруса «Символизм человеческого облика»; в том же году был напечатан первый том «Эссе о неравенстве человеческих рас» француза Артура де Гобино[1]. Вслед за этими произведениями стали появляться новые «научные» исследования, и крупнейшие мыслители второй половины XIX века погрязли в грандиозном вязком болоте расизма и вульгарно-этнографических установок. Новая мода нашла себе сторонников как в левом политическом лагере, так и среди видных представителей академических кругов. Интеллектуалы — от Карла Маркса до Эрнеста Ренана — пере-

---

[1] *Knox R.* The Races of Men. — London: Beaufort Books, 1950; *Redfield J. W.* Comparative Physiognomy or Resemblances between Men and Animals. — Kila: Kessinger Publishing, 2003; *Carus C. G.* Symbolik der Menschlichen Gestalt. — Hildescheim: G. Olms, 1962; *de Gobineau J.-A.*, Essai sur l'inégalité des races humaines. — Paris: Belfond, 1967. Не следует также забывать, что за год до публикации «Рима и Иерусалима» вышла в свет книга Йоханнеса Нордманна, которая, возможно, была первым антиеврейским сочинением, написанным с расовых позиций. См.: *Nordmann J.* Die Juden und der deutsche Staat. — Berlin: Nicolai, 1861.

носили на бумагу столь вопиющие предрассудки в отношении евреев, африканцев и восточных народов, что сегодня трудно понять, каким образом они за очень короткое время стали совершенно нормативными.

Лишь осознав степень европоцентристского высокомерия, порожденного невероятными темпами промышленного и технологического прогресса на западе и в центре континента, и то, каким образом это высокомерие трансформировалось в убежденность в собственном моральном и биологическом превосходстве, лишь приняв во внимание вклад научных достижений в области биологической эволюции в зарождение фантазий, основанных на параллелях между биологией и социальными и историческими науками, мы получим хотя бы начальное представление об источниках популярности расовой теории в важнейших культурных центрах западного мира. Эта теория стала чем-то само собой разумеющимся, и вплоть до 80-х годов XIX века очень немногие считали необходимым ее оспаривать или подвергать сомнению.

Гесс с воодушевлением поглощал новую литературу, и невероятная интеллектуальная чувствительность, в прошлом сделавшая его коммунистом, быть может, первым в Германии, привела его теперь к следующему выводу: «За национальными и освободительными устремлениями, движущими сегодня миром, стоит более глубокий расовый вопрос; его невозможно отбросить при помощи общих фраз о благотворительности; этот вопрос столь же стар, как и история»[1].

Вся история есть нескончаемое повествование о расовых и классовых войнах, однако расовые войны первичны, а классовая борьба вторична. Пока эти кровавые войны не прекратятся, евреям (по крайней мере восточноевропейским) не следует искать прибежища нигде, кроме как на своей исконной родине, то есть на Святой земле. По мнению Гесса, постоянный конфликт евреев с «гоями» вызван тем, что евреи изначально представляют собой отдельную расовую группу. Начало этой древней неистре-

---

[1] *Гесс М.* Рим и Иерусалим.

бляемой расы следует искать в Египте. Уже на рисунках, украшающих гробницы фараонов, мы видим среди строителей зданий и дворцов людей, физически неотличимых от современных евреев: «Еврейская раса — одна из исходных рас, и климатические влияния не могут изменить ее облик ни в одной точке мира. Еврейский тип сохранился — он существовал во все времена, во всех поколениях». Гесс продолжает с горьким пессимизмом: «Ни перемена религии, ни ассимиляция в океане индогерманской и монгольской рас не помогут сыновьям и дочерям Израиля скрыть свое происхождение. Еврейский тип не исчезнет, не будет уничтожен, и всякий, кто с ним столкнется, не сможет его не узнать»[1].

Что же чудесным образом хранило нацию так долго? На протяжении всей книги Гесс неустанно повторяет: ее хранила в первую очередь религиозная вера. Поэтому он открыто презирает сторонников религиозной реформы, впрочем, как и поборников эмансипации евреев в Германии. Иудейская религия — это национальная традиция, предотвратившая ассимиляцию еврейского народа. Впрочем, ассимиляция, так или иначе, все равно невозможна. Но не следует обольщаться: религия, при всей ее важности, не единственный носитель тысячелетней еврейской идентичности: «Итак, не Тора, а раса формирует характер жизни. И не Тора породила патриархальную семью, описанную в Библии, источнике израильской религии. Напротив, патриархальная жизнь праотцев нашего народа — источник сформулированных в Библии верований, то есть порожденной нацией религии, развивающейся на базе непрекращающейся семейной традиции»[2].

Концепция, в соответствии с которой «религия есть порождение нации», в определенной степени присутствует, как мы уже упоминали, во вступлении к первому (то есть самому позднему) тому «Еврейской истории» Греца. Но если до того у Греца под-

---

1 *Гесс М.* Рим и Иерусалим. Следует помнить, что эти строки были написаны еще до того, как родилось само понятие «антисемитизм».

2 *Гесс М.* Рим и Иерусалим.

ход к истории оставался дуалистическим и метался между духом и материей, то расовый «материализм» Гесса несколько сдвинул его в «органическом», националистическом, более жестком направлении. В 1860 году в пятом (раннем) томе, вызвавшем у Гесса воодушевление, Грец представил еврейскую историю до (и даже после) «изгнания» как состоящую из двух основных элементов: во-первых, еврейское племя, судя по всему, бессмертное, — это своего рода тело, во-вторых, еврейское вероучение, тоже вечное, — это душа. Но начиная с конца 60-х годов в концепции Греца именно «тело» становится основой еврейской дефиниции, хотя, впрочем, Провидение продолжает витать над извилистыми тропами еврейской истории.

Грец прочел рукопись «Рим и Иерусалим» еще до того, как познакомился с ее автором. Так началась их прочная дружба (а также переписка, продолжавшаяся до смерти Гесса в 1875 году). Они даже собирались вместе посетить древнюю родину предков, но этому замыслу не суждено было осуществиться, и в результате историк отправился в путь в одиночку. Через год после выхода в свет сочинения Гесса Грец опубликовал собственное захватывающее эссе под названием «Новая молодость еврейской расы»[1]. Это эссе являлось отчасти завуалированным диалогом с Гессом и, хотя и указывало на кое-какие сомнения и колебания, все же свидетельствовало о частичном одобрении Грецом идеологического прорыва, совершенного не без содействия «коллеги». «Новая молодость еврейской расы» не только вскрыла процесс конструирования Грецом еврейского народа, но и продемонстрировала высокую степень осознания им национальной проблематики, выворачивавшей в то время наизнанку европейские интеллектуальные круги.

Что именно дает человеческому сообществу право объявить себя нацией, спрашивает Грец? Во всяком случае, отвечает он, не общее расовое происхождение, поскольку иногда различные

---

[1] См. *Грец Ц.* Пути еврейской истории. — Тель-Авив: Бялик, 1969. — С. 103–109 (на иврите).

расовые типы объединяются в один народ. Язык тоже не может считаться ультимативным общим знаменателем — достаточно ознакомиться со швейцарским примером. Даже наличие единой территории не является достаточным условием для образования нации. Быть может, историческая память — это то, что объединяет людей в народы? Отрицательно отвечая на этот вопрос, Грец демонстрирует удивительное для своего времени историческое чутье: вплоть до Нового времени народы не принимали участия в политической истории; они оставались равнодушными наблюдателями свершений своих правителей и сильных мира сего. Быть может, основой существования нации является высокая культура? Увы, нет, ибо такая культура — совершенно новое явление, еще не ставшее достоянием всего народа. Становление наций покрыто тайной; трудно дать исчерпывающий ответ, однозначно разрешающий эту проблему.

По мнению Греца, невозможно отрицать тот факт, что существуют как смертные народы, исчезающие с исторической арены, так и народы, наделенные бессмертием. От греческой и латинской рас не осталось и следа, они растворились в других человеческих сообществах. В отличие от них, еврейская раса сумела сохраниться и выжить, и в ближайшем будущем она снова обретет свою блестящую библейскую юность. «Воскрешение из мертвых» после Вавилонского изгнания и возвращение в Сион указывают на возможность нового «воскрешения». Таким образом, народ представляет собой организм, обладающий удивительной способностью рождаться заново, — в отличие от обычного биологического организма. Становление еврейской расы было необычным с самого начала, поэтому ее история воистину чудесна. По сути, евреи — «народ-мессия», который в будущем спасет все человечество. Грецова телеология избранного народа остается скорее этической, нежели политической, и несет в себе покрытые пылью остатки размытой традиционной религиозной веры.

Как и все другие историки, распространявшие национальные идеи в XIX веке, Грец утверждал, что исторический путь его «нации» был особо возвышенным и ни одна другая нация не может

с ней сравниться. Отголоски этого, надо сказать, неоригинального тезиса попадаются в заключительной части «Истории евреев», написанной в конце 60-х — начале 70-х годов. Национальный подход особенно заметен в томе, рассказывающем историю евреев в Новое время (вплоть до революции 1848 года), и еще более того, как мы уже отмечали, в двух заключительных томах «Истории», посвященных реконструкции генеалогическо-библейских истоков «еврейского народа».

Впрочем, высокомерный и хвастливый тон этих томов немедленно вызвал гнев другого историка.

IV. Споры между историками

Генрих фон Трейчке уже в 70-е годы был известным историком и заведовал престижной кафедрой в Берлинском университете. Его знаменитая книга «История Германии в XIX веке» начала выходить в 1879 году, и в том же году в авторитетном журнале «Прусские ежегодники» появилось важное эссе, в редактировании которого он принимал участие. Это короткое произведение называлось «Замечание о нашем еврействе» и представляло собой академическое обоснование неприятия еврейской идентичности (возможно, первое в своем роде).

Наибольшее опасение уважаемого историка было связано с демографическими обстоятельствами. Наплыв еврейских эмигрантов из Восточной Европы заметно увеличил число евреев в Германии, что воспринималось как угроза самому существованию немецкой нации. По его мнению, у этих эмигрантов не было ничего общего с евреями сефардского происхождения. Последние жили в атмосфере терпимости, а потому без особых проблем вписались в среду принявших их западноевропейских народов. Польские же евреи притеснялись христианской церковью, извратившей их характер и сделавшей их чуждыми высокой немецкой культуре, которая вследствие их врастания в германское общество со временем может превратиться в германо-еврейский гибрид. Эти евреи должны приложить неимоверные усилия для того, чтобы интегрироваться в немец-

кую нацию, вхождение в которую пока для них закрыто. Увы, ничего такого не происходит; об этом благословенном процессе нет и речи, поскольку во главе евреев стоят интеллектуалы, призывающие к обособлению, и наиболее видный из них — нахальный историк Генрих Грец. Трейчке прочел «Историю евреев» или, по крайней мере, завершающие тома книги и воспылал гневом: «Почитайте "Историю евреев" Греца: какой фанатичный гнев против "вечного врага"! — христианства, какая смертельная ненависть как раз к чистейшим и высочайшим представителям немецкой сущности, начиная с Лютера и кончая Гёте и Фихте! И какой пустой и оскорбительный перебор с самооценкой! Длинно и саркастично рассказывает он, что народ Канта был воспитан в духе гуманности исключительно евреями, что язык Гёте и Лессинга стал инструментом красоты и духовности лишь у Верне и Гейне... И сия ярая ненависть к германским "гоям" ни в коем случае не является порождением одинокого фанатика...»[1]

Греца не испугал громадный авторитет Трейчке. В своем аргументированном ответе он решительно отверг антиеврейскую критику, однако не сумел удержаться и подытожил статью провокативной цитатой из Бенджамина Дизраэли: «Невозможно уничтожить чистую расу кавказского типа (то есть белую расу). Это психологический факт, закон природы, повергавший в растерянность царей Египта и Ассирии, римских императоров и христианских инквизиторов. Никакая система наказаний, никакие телесные пытки не могут привести к тому, чтобы более высокая раса оказалась поглощенной или уничтоженной расой более низкой»[2].

Столкнувшись с таким национальным «упорством», Трейчке повысил тон и показал наконец свои историографические зубы:

---

1 *Грец Ц.* Пути еврейской истории. — С. 213–214. Сравнение между двумя историками проводится в следующей статье: *Meyer M. A.* Heinrich Graetz and Heinrich Von Treitschke: A Comparison of Their Historical Images of the Modern Jew // Modern Judaism. — 1986. — 1. — VI. — P. 1–11.

2 Там же. С. 218.

«Полное смешение евреев с западными народами не будет достигнуто никогда; можно лишь отчасти сгладить противоречия, ибо их источник берет свое начало в глубокой древности». Кроме того, Трейчке уловил у Герца намерение добиться признания евреев как отдельной нации, живущей внутри немецкого народа; ясное дело, любой «аутентичный» немец просто обязан выступить резко против. Далее он обвинил Греца в еврейском национальном высокомерии и долго рассуждал о том, считает ли он себя вообще немцем. Вот заключение: «Нет, господин Грец — чужак в стране, где ему случайно довелось родиться, выходец с Востока, не понимающий и не желающий понять наш народ; между нами нет ничего общего, если забыть о том, что он имеет наше гражданство и пользуется нашим родным языком, причем исключительно для того, чтобы оскорблять нас».

Прусско-германский историк не удержался и добавил: «Но если это расовое высокомерие носит откровенный и неприкрытый характер, если еврейство требует для себя национального признания, то в этом случае рушится легитимный фундамент, на котором базируется проект эмансипации. Для достижения подобных целей существует только одно средство: эмиграция и создание еврейского государства где-нибудь за пределами нашей страны, а там уже будет видно, добьется ли это государство признания со стороны других наций или нет. На германской земле есть место лишь для одной нации. В многовековых усилиях, итогом которых стало построение германской государственности, евреи вплоть до последнего времени не принимали никакого участия»[1].

В дальнейшем враждебность Трейчке по отношению к евреям — «выходцам с Востока» будет лишь усиливаться. На данном этапе он находился где-то посередине между гражданским национализмом и национализмом неприкрыто расистским. В отличие от более вульгарных антисемитов, таких как Вильгельм Марр или Адольф Штёкер, он не считал «присоединение» ев-

---

[1] *Грец Ц.* Пути еврейской истории. С. 226–227.

реев к германской нации теоретически невозможным. Однако констатация долгосрочного исторического противостояния еврейского и германского «народов» указывает на его принципиальную склонность усматривать непримиримые противоречия между еврейской и германской идентичностями. Национализм Трейчке был окрашен сущностным этноцентризмом, так что еврей оставался для него евреем, даже если его язык и культура были стопроцентно немецкими. Надо признать, что в этом он ничем принципиально не отличался от Греца, высказавшего в последних главах своей книги сходные, а то и просто тождественные взгляды.

Несмотря на то что Грец еще не был «зрелым» национальным историком», его произведение пронизано (пусть абстрактной и еще несколько туманной) жаждой государственного суверенитета. Хотя он был одним из первых интеллектуалов, пытавшихся возродить секулярную связь между евреями и их «древней родиной», в отличие от своего оппонента Трейчке или своего друга Гесса, он оставался нерешительным скептиком в том, что касалось практической эмиграции в Палестину. Ни близкая дружба с Гессом, ни короткое волнующее посещение «Страны праотцев» не сделали из него настоящего сиониста, поэтому в своем втором ответе Трейчке он, увиливая, отступил с первоначальных позиций и неискренне заявил, что никогда не считал еврейство нацией. Из полемических соображений и, по всей вероятности, в свете резко негативной реакции большинства германо-еврейских интеллектуалов, Грец вновь разглядел в себе полноценного немца, требующего гражданского равноправия и ничего больше. И коль скоро Трейчке вменил Грецу в вину негерманское происхождение, автор «Истории евреев» отплатил ему той же монетой: стоит проверить, не является ли фамилия Трейчке славянской?

Столкновение между двумя историками-этноцентристами было прекрасным примером многозначительной интеллектуальной сумятицы, сопровождавшей формирование германского национализма. Как для Греца, так и для Трейчке главный критерий

принадлежности к нации — происхождение, плод многовековой линейной истории, достоверность которой подтверждается германской мифологией или Библией. Нация — это, по существу, «расовый коллектив», пришедший из далекого прошлого и устанавливающий и закрепляющий своим характером нынешние границы коллективной идентичности. Можно смело сказать, что им обоим присуще однозначное народническое (Volkisch) мировоззрение. Отсюда и сомнения по поводу возможности симбиоза между немцами иудейского и христианского происхождений. Оба они не считали, что есть особый смысл пытаться укрепить такого рода взаимоотношения. Ведь в фантастических первоисточниках того и другого не было и не могло быть места «разводу» между «евреями» и «германцами», поскольку там они никогда не вступали «в брак».

Здесь необходимо напомнить, что многие немецкие интеллектуалы нееврейского происхождения оспаривали этот пессимистический и детерминистский подход. Как уже отмечалось в первой главе, неверно полагать, что все приверженцы германской национальной идеи были «народниками» и, тем более, антисемитами. Многочисленные либералы и большинство социал-демократов отстаивали республиканскую, «инклюзивную» форму идентичности, рассматривавшую германских евреев как имманентную часть выстроенного ею национального целого. Еврейско-германская интеллигенция, несомненно, травмированная враждебностью Трейчке, также решительно отмежевалась от национально-этноцентрических взглядов Греца. Виднейшие интеллектуалы — Мориц Лацарус (Lazarus), профессор философии Берлинского университета, Гарри Бресслау (Bresslau), преподаватель исторической кафедры того же университета, Герман Коэн, бывший ученик Греца, философ-неокантианец и глава знаменитой марбургской школы, и другие — обрушились на автора «Истории евреев» с сокрушительной критикой. Все они признали, что в рамках одного государства не могут сосуществовать две национальные идентичности, но в то же время настаивали на важности культур-

ного многообразия внутри сплачивающего национального сообщества. Германская идентичность, утверждали они, является историческим порождением разнообразных культурных составляющих, и, по-видимому, она и дальше будет впитывать их с немалой гибкостью. Евреи, как и остальные подданные империи, протестанты и католики, прежде всего немцы и лишь во вторую очередь иудеи. Несомненно, многие интеллектуалы еврейского происхождения считали себя принадлежащими к другой «расе», однако почти все они пришли к выводу, что решающее значение имеет их грядущий национально-культурный проект, и этот проект — не какой-нибудь, а германский.

Проблема, однако, состояла в том, что «высокая» полемика между историками была приправлена в эти годы мутной атмосферой «народного» антисемитизма, коснувшейся самых разных общественных кругов. Волна финансовых кризисов 70-х годов не остановила процесс ускоренной индустриализации, но породила ощущение экономической неуверенности, быстро переросшее в кризис идентичности — превращение, хорошо знакомое историкам XX века. Решительная победа 1870 года и последующее объединение Германии «сверху» за несколько лет утратили консолидирующий ореол, и виновными в экономических бедах оказались, как всегда, «чужие»: «расовые» и религиозные меньшинства. Развитие массовой демократии также способствовало усилению политического антисемитизма, оказавшегося эффективным средством мобилизации масс в новую эпоху. Повсюду — на улицах, в прессе и в высших эшелонах императорской администрации — велась ядовитая пропаганда против «ориентальных субъектов», пробравшихся с Востока и пытающихся «притвориться немцами». Призывы к отмене эмансипации провозглашались совершенно открыто. На этом отвратительном фоне в 1880 году было опубликовано воззвание семидесяти пяти интеллектуалов и либеральных общественных деятелей нееврейского происхождения, попытавшихся остановить волну нового антисемитизма. Среди самых знаменитых и авторитетных личностей, подписавших воззвание, был Теодор Моммзен.

Этот прославленный историк Древнего Рима не ограничился тем, что мужественно подписал воззвание; он решил принять прямое участие в обсуждении «еврейской проблемы». Он прекрасно понимал, что речь идет не столько о положении евреев, сколько о формировании характера немецкой нации. Через несколько месяцев после выхода воззвания он опубликовал захватывающее эссе, называвшееся «Еще одно замечание о нашем еврействе»[1]. Это был прямой отклик на статью его коллеги Трейчке, и можно сказать, что дискуссия между историками с этого момента превратилась из двусторонней в трехстороннюю.

Не стоит обманываться: Моммзен и как историк, и как гражданин придерживался однозначных национальных воззрений. Он поддерживал объединение Германии и даже выступал за насильственное присоединение к ней Эльзаса и Лотарингии. Тем не менее он с опаской относился к процессу этнизации, охватившему немецкую нацию в 70-е годы, и потому с горькой иронией писал: «Еще немного, и мы придем к ситуации, когда полноправным гражданином будет считаться лишь тот, кто, во-первых, может проследить свое происхождение до одного из трех сыновей Маннуса [Mannus — божество германской мифологии], во-вторых, признает Благую весть Нового Завета лишь в той форме, в какой ее толкует священник, и в-третьих, полагает себя владеющим искусством посева и пахоты»[2].

Всякий, кто попытается сконструировать современную немецкую нацию, руководствуясь рассказами Тацита о древнегерманских племенах, должен будет исключить из ее состава не только германских евреев, но и значительное число других жителей империи. Автор «Истории Рима», бывший в молодости революционно настроенным республиканцем, в течение всей жизни сохранял приверженность гражданскому национальному мировоззрению. Как и все историки XIX века,

---

1 *Mommsen T.* Auch ein Wort über unser Judentum. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

2 Ibid. P. 4.

Моммзен с характерной наивностью полагал, что народы и нации существуют с древнейших времен. Но если для Трейчке историческим источником немецкой нации были тевтонские государства, а у Греца аналогичная роль отводилась царствам Давида и Соломона, то историческая модель Моммзена — Рим эпохи Юлия Цезаря с присущей ему открытой и гибкой системой гражданства. Его национальная фантазия питалась двумя корнями: политическим прошлым и историографической деятельностью. Он испытывал отвращение к изоляционистским составляющим в формулах идентичности античных обществ; в равной степени его отталкивали и проявления расизма в современной ему политической действительности. Свои представления о древней истории жителей Иудеи он приобрел, в основном изучая римские имперские источники, хотя знакомство с первой страницей увлекательной главы «Страна Израиля и иудеи» из «Истории Рима» наводит на мысль, что он внимательно прочитал Йоста. Моммзен не считал, что жители Иудеи были безусловными духовными преемниками древних израильтян. Он полагал также, что большинство иудеев, живших на территории Римской империи, не были прямыми биологическими потомками жителей Иудеи.

Антиэтнический подход Моммзена к проблеме становления наций ясно проявился в позиции, занятой им по отношению к полемике между Грецом и Трейчке. Для него евреи были не отдельной расовой группой, а всего лишь одним из многих племен (или общин), являющихся неотъемлемой частью новой Германии. Они ничем не отличаются от жителей Шлезвиг-Гольштейна, откуда был родом сам Моммзен, или от населения Ганновера или Гессена. Современная нация — это результат смешения разнообразных культурных элементов, берущих начало в самых различных местах. Евреи, конечно же, должны интегрироваться в окружающей их среде; им придется сознательно (насколько это возможно) отказаться от немалой части своего изолирующего своеобразия. Однако ровно через то же самое должны пройти и все другие племенные сообщества, живущие

в Германии, — им также предстоит поступиться ключевыми составляющими своей локальной досовременной культуры. Евреи вошли в немецкий народ через иные исторические ворота, нежели другие германские племена, однако именно это обстоятельство наделяет их особым качеством: «Несомненно, так же как некогда в Римской империи евреи были фактором национального разобщения, так и в сегодняшней Германии они способствуют расщеплению старых племенных структур. Следует радоваться тому, что в германской столице, где эти племена смешались между собой более, чем в каком-либо другом месте, евреи занимают позиции, которым можно только позавидовать. В том, что евреи на протяжении многих поколений эффективно действуют именно в этом направлении, я ни в коем случае не усматриваю катастрофы. И вообще, мне представляется, что Бог понимает гораздо лучше, нежели господин Штекер [антисемит], почему для выплавки германской стали необходим определенный процент евреев»[1].

Из этих слов Моммзена становится ясно, что он не просто считал евреев немцами, но и — вследствие их роли «разрушителей» донациональных провинциализмов — отводил им особую функцию многообещающих «агентов» новой немецкой культуры. Евреи составляли довольно большой процент среди городских жителей и буржуазии, их было много среди образованных людей, поэтому они вносили поистине огромный вклад в дело распространения немецкого литературного языка, ставшего языком национальным.

Как известно, подход Моммзена и других национальных немецких либералов в дальнейшем потерпел поражение. Мало того что в первой половине XX века была отброшена их гражданская модель национальной идентичности — как будто в насмешку,

---

[1] *Mommsen T.* Auch ein Wort, op. cit. — P. 9–10. Сравнение между подходами Моммзена и Трейчке можно найти в следующей статье: *Liebeschütz H.* Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism // Leo Baeck Institute Year book. — 1962. — 7. — P. 153–182.

в 1933 году, на съезде национал-социалистической партии, ученейший Йозеф Геббельс поднял на щит идею «расщепляющего элемента» великого Моммзена в качестве примера ярко выраженной антиеврейской позиции, схожей, по его мнению, со взглядами, высказанными на еврейскую тему Рихардом Вагнером[1].

Ни Трейчке, ни Грец не отреагировали публично на вмешательство Моммзена в их спор. Тем не менее очевидно, что им обоим пришлось не по вкусу появление третьей позиции, «расщепляющей» столь «естественный и логичный» этнонациональный дискурс. Все произведения, вышедшие из-под пера Греца, были направлены против той самой историографии, блестящими представителями которой были Йост и Моммзен в начале и во второй половине XIX века соответственно. Их восприятие прошлого представлялось ему антиеврейским, так как упорно отвергало концепцию непрерывности и вечности еврейского племени-расы (близкого родственника германского Volk), зародившегося в библейских недрах в начале времен и затем рассеявшегося по всему свету.

V. Протонациональный взгляд с Востока

В последние годы жизни Грец посвящал большую часть времени, наряду с историографической деятельностью, исследованию Библии, успевшей стать источником еврейского национального возрождения. Он благожелательно отнесся к идее подвергнуть ее филологическому разбору и даже решился выдвинуть кое-какие предположения относительно времени написания ряда ее частей. Тем не менее он до конца своих дней отчаянно защищал историческую надежность Книги книг. Особенно дорогим его сердцу было Пятикнижие. Он на корню отвергал многочисленные теории, утверждавшие, что разные его части написаны в разное время. Например, предположение Спинозы, что

---

[1] *Goebbels J.* Rassenfrage und Weltpropaganda // *Julius Streicher (ed.).* Reichstagung in Nürnberg 1933. — Berlin: Vaterländischer Verlag C. A. Weller, 1933. — P. 131–142.

Пятикнижие или, по крайней мере, некоторые ее части составлены Эзрой, казалась Грецу верхом невежества[1]. По его мнению, оно было записано вскоре после изложенных в нем событий, и все его исторические описания достоверны. Вот неоспоримое тому доказательство: более поздние книги пророков в точности воспроизводят рассказы, изложенные в Пятикнижии многими веками раньше! Мысль о том, что Пятикнижие, возможно, было написано тогда же, что и сочинения пророков, просто не возникала в его сознании.

В 1882 году известный исследователь Библии Юлиус Вельхаузен (Wellhausen, 1844–1918) опубликовал книгу под названием «Введение в историю Израиля», ставшую самым авторитетным трудом своего времени в области толкования Библии[2]. Вельхаузен собрал и нетривиальным образом синтезировал плоды продолжавшихся около ста лет критических исследований, пытавшихся установить время написания различных частей этого древнего сочинения. При помощи блестящего филологического анализа он поставил под сомнение достоверность некоторых библейских историй и выдвинул предположение, что центральные фрагменты Пятикнижия были написаны гораздо позднее периода, к которому относятся описываемые в нем события[3]. Становление иудейской религии, по его мнению, представляло собой ступенчатый эволюционный процесс, и различные пласты Пятикнижия, соответственно, были созданы в разные времена. Разумеется, Грец подверг жесточайшей, насколько толь-

---

1 См., к примеру, статью Греца. Иудаизм и библейская критика // Пути еврейской истории. — С. 238–240.

2 *Wellhausen J.* Prolegomena Zur Geschichte Israels. — Berlin: Walter De Gruyter, 2001. См. также *Nicholson E.* The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen. — Oxford: Oxford University Press, 2002.

3 Выдающаяся книга Вельхаузена сохраняет свое значение по сей день, хотя большинство его конкретных выводов (разумеется, кроме принципиального вывода о позднем происхождении Пятикнижия), несомненно, устарели. — *Прим. ред. русского издания.*

ко мог, критике это «антиеврейское» сочинение (как мы скоро увидим, почти все еврейские национальные историки пошли по его стопам); в особенности досаждала ему гипотеза Вельхаузена, утверждавшая, что основная (во всяком случае, большая) часть Пятикнижия (так называемый «Жреческий кодекс») была написана лишь в довольно позднюю эпоху «возвращения в Сион» из Вавилонского пленения. Ведь в таком случае историографическая реконструкция прошлого древних евреев не является частью культуры огромного, могущественного и славного народа, а произведена малочисленной (по его выражению, «обескровленной») общиной, вернувшейся из Вавилона. К тому же эта гипотеза дает удобную возможность оспорить достоверность героических историй о зарождении еврейского народа. Поэтому для еврейского (первого протонационального) историка Вельхаузен стал невежественным писакой, главным побудительным мотивом которого является глубокая враждебность к евреям («Свою ненависть к еврейскому носу он изливает на Авраама, Моисея и Эзру»). Известный французский филолог и историк Эрнест Ренан, написавший «Историю израильского народа», также не избежал «критических стрел» Генриха Греца, видевшего в нем ничуть не меньшего невежду и антисемита, чем немецкий коллега Вельхаузен. В общем, с точки зрения Греца, нееврейский исследователь в принципе не способен понять уникальный смысл еврейской истории.

Когда в 1891 году Грец отошел в мир иной, Шимон (Семен Маркович) Дубнов (1860–1941), уроженец Белоруссии, в прошлом ученик «хедера»[1], самоучка, опубликовал трогательную статью, посвященную его памяти. Молодой Дубнов даже счел своей обязанностью перевести на русский язык библейские главы из «Народной истории евреев», последней книги Греца[2]. Книга вышла в свет, но была запрещена и уничтожена россий-

---

[1] Примерно то же, что «Талмуд-Тора». — *Прим. ред. русского издания.*

[2] *Graetz.* Volkstümliche Geschichte der Juden. — Leipzig: O. Leiner, 1889–1908.

ской цензурой, поскольку православная церковь усмотрела в национально-библейских изысканиях Греца недопустимое посягательство на «священную историю». Работа над этим переводом наряду с более ранним энтузиастическим (как ни странно) прочтением первого тома «Истории израильского народа» Эрнеста Ренана[1] в значительной степени предопределила решение Дубнова заняться «еврейскими делами» и написать полную еврейскую историю, начинающуюся с момента их «появления из пустыни» и доходящую до Нового времени.

Совсем не случайно преемником Греца оказался говорящий на идиш уроженец Восточной Европы, а не дипломированный университетский историк из Берлина или Парижа. На территории Российской империи (в отличие от империи Германской) проживало огромное еврейское население, говорившее на особом, недоступном для соседей языке. Несмотря на увядание объединявшей его в прошлом религии, это население обладало собственной процветающей секулярной культурой. Эта специфическая форма модернизации была абсолютно незнакома евреям Центральной и Западной Европы. Подъем национализма в соседних обществах, среди русских, украинцев и поляков, в дополнение к «естественной» антиеврейской дискриминации, проводимой царским режимом, ухудшил положение быстро растущего идишистского населения, наиболее мобильная часть которого была вынуждена эмигрировать на Запад. Среди оставшихся начали вызревать националистические настроения, в особенности после волны еврейских погромов в первой половине 80-х годов. Подобных настроений не знал в то время никакой другой еврейский коллектив в мире. Здесь появились интеллектуалы, протонациональные и национальные движения (от многочисленных сторонников автономии до узкого круга «приверженцев Сиона»), жаждавшие коллективного самовыражения в условиях систематической дискриминации, неприятия и отчуждения со стороны своих соседей.

---

[1] *Дубнов С. М.* Книга моей жизни. 1–2 тт. — Рига, 1934–1935.

Неудивительно, что в такой ситуации книга Греца не только приобрела широкую популярность, но и (косвенным образом) способствовала новому впечатляющему достижению на пути конструирования национального прошлого. Может показаться удивительным, что следующий автор выдающегося исторического сочинения был по своим политическим воззрениям «автономистом», а не сторонником создания национального государства. Как и Грец, Дубнов посвятил всю свою жизнь историографическому исследованию, целью которого было обоснование принципа непрерывности еврейской истории. Как и его предшественник, Дубнов был протонациональным историком, а не сионистом. Он не считал ни возможным, ни необходимым переселять значительные массы людей в Палестину, чтобы создать там собственное государство, и поэтому настаивал на образовании полностью автономного «пространства» для «столь необычного» еврейского народа в местах его нынешнего проживания. Но если большинство сторонников автономии не считали себя представителями чуждой Европе расы и устанавливали границы своей идентичности в соответствии с нормами и практиками нынешней живой и активной идишской культуры, то Дубнов был в их среде исключением. Его протонациональная концепция требовала обращения к прошлому с тем, чтобы высечь из него воспоминания, пригодные для формирования более устойчивой коллективной идентичности взамен нынешней, ставшей, по его мнению, слишком хрупкой и проблематичной.

Теоретические посылки национальной концепции Дубнова являлись своеобразным синтезом взглядов француза Ренана и немцев Гердера и Фихте. У Ренана он позаимствовал субъективный подход к определению нации: добрая воля и осознание принадлежности суть основные факторы, очерчивающие границы коллектива. У Гердера и Фихте он сполна набрался романтического этнодуховного пафоса. Раса, по мнению Дубнова, — это лишь начальная стадия становления нации, которой еще предстоит развиться в единую культурно-историческую общность. Ни раса, ни язык, ни территория не могут окончательно определить исторический облик нации. Нации характеризуются способно-

стью переносить и реплицировать долговременную духовную культуру и передавать ее из поколения в поколение.

Но какая секулярная метакультура является общей для всех групп «народа мира» (этот термин ввел Дубнов для совместного обозначения всех существующих еврейских коллективов)? На этот вопрос русско-еврейский историк затруднялся ответить. Поэтому, несмотря на последовательные секулярные убеждения и критическое отношение к вере, он вынужден был признать необходимость сохранения иудейской религии непременным условием существования светской «национальной культуры»[1]. Этот прагматический взгляд на вещи (позднее усвоившая его сионистская историография превратит религиозную веру в инструмент укрепления национальной идентичности) обрел в лице Дубнова своего первого последовательного историка.

Поскольку Дубнову не хотелось, давая определение современной нации, опираться на религиозную культуру, он устремился вслед за германским романтизмом на поиски безграничной, вневременной и внепространственной «духовности» — величественного эха, доходящего из глубины времен. Будучи подданным огромной Российской империи, так и не ставшей национальным государством, он не понял, какую роль играет современное государство в формировании национальной культуры. Поэтому он мог смело объявлять себя «автономистом», открыто опираясь на общеизвестные популистские формулы Гердера: «Необходимо сознавать, что государство — это внешний общественный союз, назначение которого — защита интересов своих членов, в то время как нация — внутренняя, естественная общность. Для первой естественно и привычно меняться, вторая же постоянна и не меняется. Нация, лишившаяся политической свободы из-за исторической катастрофы, вовсе не должна терять при этом свою национальную независимость»[2].

---

1 *Дубнов Ш.* Письма о старом и новом еврействе (1897–1960). — Тель-Авив: Двир, 1937. — С. 18 (на иврите).

2 Там же. С. 29.

Как и Грец, Дубнов не считал создание национального государства первостепенной задачей, не решив которую невозможно реализовать устойчивую секулярную еврейскую идентичность. Эта желанная идентичность существует вне практической политики, так что прежде всего необходимо выяснить, каким образом она взращивается и сохраняется. Пестрая мозаика современных еврейских культур способна сбить с толку и, конечно же, не позволяет адекватно определить евреев как «единую духовную нацию». Поэтому самый надежный способ сохранить «неизменную сущность» — это укрепление самосознания, ясно ее ощущающего и идентифицирующего. Это самосознание может быть обретено посредством изучения истории и углубления знаний об общем первоисточнике. В целом Дубнов почти всерьез считал, что при отсутствии политического суверена именно историк призван заменить раввина и стать «лицензированным» агентом памяти и идентичности.

Как историк Дубнов был гораздо меньше, чем Грец, склонен к риторике и вспышкам гнева, ибо, несмотря на романтические склонности, считал себя представителем науки. В конце XIX — начале XX века отход от принципов научного позитивизма был для европейских интеллектуалов признаком дурного тона. Поэтому, переходя от Герца к Дубнову, мы отказываемся (отчасти мнимо) от изложения истории в форме романа-сериала и вступаем в эпоху профессиональной историографии. У Греца не было никакой связи с историографической традицией, базирующейся на жестких методологических принципах, наметившихся в Европе со времен фон Ранке, а у Дубнова признаки этой традиции вполне различимы. Грец полностью изолировал еврейскую историю от «внешнего мира», в то время как Дубнов всячески старался связать ее с жизнью людских сообществ, окружавших евреев. В его сочинениях эффективно используются методологические инструменты, разработанные в XIX веке в различных историографических областях: ссылки на источники, их проверка и перекрестный анализ стали интегральной частью создания исторического нарратива.

Поэтому во вступительной части своего монументального сочинения «Всемирная история еврейского народа»[1], к написанию которой Дубнов приступил в начале нового столетия, он счел необходимым предварить рассказ о древних евреях общим обзором истории ближневосточного мира, базирующимся на последних археологических открытиях. Результаты раскопок в Эль-Амарне, папирусы Йева (Elephantine), кодекс Хаммурапи, стела Меши, царя Моава, — все это входило в его реконструкцию и должно было убедить читателя в том, что тот имеет дело с чисто «научным» трудом или, пользуясь определением самого Дубнова, трудом «социологическим». Слово «социологический» в устах Дубнова означало, что его исследование еврейской истории основывалось не анализе «идей» евреев (другими словами, их религии), а на изучении их функционирования как «живого национального организма». В настоящее время этот «живой организм» представляет собой совокупность автономных еврейских общин. Однако все вместе они являются единой нацией, а не разрозненными религиозными сообществами, как полагали Йост и его коллеги, ибо объединены общим историческим происхождением. «Национальный тип достигает своего окончательного совершенства к моменту первого политического крушения»[2], — провозглашает Дубнов, имея в виду Вавилонское пленение. Этот мотив ляжет в основу всего его сочинения.

«Национальный организм» появляется в произведении Дубнова на очень раннем этапе. Будучи светским рационалистом, он, разумеется, не мог отнестись ко всей книге «Бытия» как к непосредственному историческому свидетельству. Кроме того,

---

1 Первые части первоначальной версии книги Дубнов написал на русском языке в 1901–1906 годах. Первый том был полностью опубликован в 1910 году. Остальные тома были написаны в 1914–1921 годах, а в 1925–1929 годах книга была издана в Германии, и одновременно с этим вышел в свет ивритский перевод, подготовленный при участии самого Дубнова.

2 *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. — М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2006. — Т. 1. — С. 9.

Дубнов прекрасно знал, что она написана через много веков после излагаемых в ней событий. Поэтому он предложил извлечь из легенд все, что представляется более или менее реалистическим, а остальную часть древнего повествования рассматривать как набор метафор, доносящих до нас историческую правду в символической форме. К примеру, сказание об Аврааме символизирует историческое отделение евреев от кочевников — потомков Шема (Сима), рассказ об Ицхаке (Исааке) и Якове (Иакове) — отделение «народа Израиля» от других еврейских племен. Библейские персонажи — это коллективные прототипы, а библейские описания событий, даже если они и не вполне точны, отражают процессуальную широкомасштабную реальность.

Дубнов, таким образом, использует повествовательную стратегию, которая позднее будет взята на вооружение всеми сионистскими историками: хотя Библия и наполнена вымышленными сценами, ее историческое ядро полностью достоверно. Почему? Потому что легендарная составляющая была привнесена народной традицией и поздней литературной обработкой. Авторы и редакторы переработали хорошо сохранившуюся и излагающую естественный долгосрочный ход исторических событий живую «народную память». Эта «народная память» аутентична и свидетельствует о реальных процессах, происходивших в жизни нации; в этом свидетельстве не приходится сомневаться. Но все же: когда именно было написано Пятикнижие? «Наиболее вероятным следует считать предположение, что древнейшие главы книги были составлены во времена Давида и Соломона, а их литературная обработка относится к концу эпохи двух царств, то есть примерно к VIII веку»[1]. Присутствующие в библейском тексте противоречия возникли исключительно из-за того, что некоторые его части были написаны в Иудее, а другие — в царстве «Эфраима». Юлиус Вельхаузен и другие библейские критики правы, применив к Библии свои научно-филологические методы, и некоторые книги Библии действи-

[1] *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. — С. 217.

тельно позднего происхождения. Однако эти экстремисты от науки заходят чересчур далеко, входя в несущественные детали и особенно делая выводы. В особенности должна быть безоговорочно отвергнута их главная посылка: «<...> запрещающая говорить о древнеизраильской культуре, предшествующей эпохе царей <...> Источником элементов иудаизма, общих для всего Востока, является древняя Вавилония времен Хаммурапи и его преемников, владычествовавших и над Ханааном, а не Нововавилонское государство Невухаднецара (Навуходоносора) и персидских царей, правивших после него и раскинувших свои сети вплоть до Иудеи. Нельзя игнорировать влияние культурной среды на израильские племена второго тысячелетия до н. э., как делают это школа Вельхаузена и сторонники еще более экстремистской теории "эзраизма"»[1].

Дубнов, как и его предшественник Грец и все без исключения протонациональные и национальные историки Нового времени, стремился отодвинуть момент зарождения «народа» как можно дальше в глубину веков, а потому настойчиво утверждал, что «история Израиля» начинается в XX веке до н. э.[2]! Сходство между древневавилонскими мифами и законами и основными принципами Пятикнижия указывает на хронологическую древность «сынов Израиля». Аналогичным образом исход из Египта наверняка произошел в XV или XIV веке до н. э., ибо сообщение о «поражении Израиля», увековеченное на стеле фараона Мернепты (найдена в 1896 году), доказывает, что в конце XIII века до н. э. на территории Ханаана уже жили израильтяне.

Это последнее открытие удручило Дубнова, так что его истолкование историком, возможно, будет достойной иллюстрацией механизма работы характерной историографической фабрики.

---

1 *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. С. 387–388.

2 Там же. С. 41. Уже в 1893 году Дубнов утверждал, что история еврейского народа превосходит по своей длительности историю любого другого народа и уходит своими корнями в эпоху зарождения человеческой цивилизации как таковой. См. *Dubnow S.* Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism. — New York: Atheneum, 1970. — P. 258–260.

Он прекрасно знал, что во время предполагаемого исхода из Египта и последующего завоевания Ханаана империя фараонов владычествовала над всем регионом. Как, в таком случае, «сыны Израиля», рабы, могли восстать против египетского государства, покинуть его вопреки воле фараона и завоевать Ханаан, бывший частью того же государства, без какого-либо вмешательства с его стороны? Более того, стела Мернепты повествует о том, что как раз в это время Израиль был полностью уничтожен египтянами (так, что «нет у него больше семени»), а в Библии нет ни малейшего упоминания об этой победной реляции.

Вот как Дубнов справляется с проблемой: «Поневоле приходится предположить, что в гимн, посвященный фараону-победителю, вкралась неточность. Почти наверняка египетскому царю пришлось вести тяжелую войну [не с Израилем, а] с вторгшимися африканскими народами, или же "победа" над Израилем была одержана в пустыне, в момент исхода из Египта, когда "семени израильского" в стране уже не оставалось. Так или иначе, невозможно допустить, что немедленно после того, как израильтяне "зацепились" за Ханаан, царь Египта напал на них»[1].

Реконструкцию длительной библейской истории следует подкрепить новыми археологическими открытиями. Дубнов исходит из того, что для получения «научных подтверждений» рассказов о зарождении еврейского народа необходимо лишь научиться правильно «читать» эти открытия. Таким образом, он создал многолетнюю еврейскую национальную традицию, которая позднее при помощи мотыги и заступа попытается обосновать библейские истории, а тем самым и право «народа Израиля» на владение «Эрец-Исраэль». К этому моменту археология, как и историография, еще не стала сионистской, однако христианские археологи также делали все возможное, чтобы не испортить отношения с Ветхим Заветом, без которого, как известно, возникают проблемы и с Новым. Но как поступит протонациональный

---

[1] *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. — Т. 1. — С. 59.

или национальный историк, если противоречия все же возникнут? Разумеется, в ходе работы над созданием национального эпоса он предпочтет теологический текст археологическому материалу.

Под наукообразной формой, которую Дубнов придал своему сочинению, скрывается нарратив, в точности следующий библейскому. Правда, он, как и Грец, выбрасывает все рассказы о сверхъестественных событиях или о прямом вмешательстве божества. Завоевание Ханаана, раздел территории между коленами, эпоха судей и объединенного царства были вычерчены с хронологической скрупулезностью и объявлены «историей» и «социологией» в нынешнем смысле этих слов. И «великому» царству Давида, и «огромному» царству Соломона выделены отдельные подробные главы. Вот, собственно, почему: «Письменность получила особое развитие во времена двух великих царей — Давида и Соломона. Оба они держали при себе секретарей и писцов, записывавших все, что требовало регистрации в интересах царской администрации, и, без сомнения, ведших хроники событий своего времени»[1]. О сыне и царственном наследнике Давида Дубнов, не колеблясь, пишет, что весь Древний мир обратил внимание на «фигуру Соломона, который, по примеру египетских фараонов и вавилонских царей, строил грандиозные здания и увековечивал свое имя в каменных стелах»[2]. Дубнову не посчастливилось познакомиться с памятниками монументальной архитектуры Соломона, однако он был убежден, что они будут вскоре найдены[3]. На этом этапе работы его гораздо больше удручала «нацио-

---

1 *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. С. 216.

2 Там же. С. 127.

3 Монументальные сооружения эпохи Соломона (не только сравнимые с египетскими пирамидами или вавилонскими и ниневийскими дворцами, но и просто монументальные или хотя бы значительные) не найдены по сей день. Более того, не обнаружено ни одного внешнего свидетельства, хотя бы косвенно упоминающего этого царя — судя по всему, он, даже если существовал, не был известен никому из соседей. — *Прим. ред. русского издания.*

нальная» ситуация, в которой оказалось древнее Объединенное царство из-за раскола, происшедшего после смерти Соломона.

Израильское царство Дубнов, как правило, предпочитал называть царством «Эфраима». Ведь авторы Библии называли «Израилем» весь народ, вышедший из Египта, поэтому следует, насколько это возможно, избегать путаницы. Он полностью принял точку зрения древних авторов и редакторов, демонизировавших «отколовшееся» Северное царство, и даже возмущался тем, что в нем были возведены новые святилища, в дополнение к существовавшим в Иудее. Но, невзирая на это повседневное святотатство, он, разумеется, предпочитал «почти еврейское» царство Эфраима Идумее, Аммону и Моаву — другим государствам, существовавшим тогда в регионе (при этом надпись Меши, царя Моава, он приводит почти целиком). В конце концов царство «Эфраима» было уничтожено, а на его территории ассирийские цари поселили изгнанников из других стран.

Вот как Дубнов суммирует рассказ о его печальной участи: «...Израильтяне, оставшиеся на родине, смешались с новыми жителями, изгнанными туда, и утратили чистоту своего национального типа. Однако многие из них сохранили свою веру и народность, переселились в южное Иудейское царство и воссоединились с уцелевшим ядром нации... После великой катастрофы началась концентрации народных сил в Иудее, и именно она, в ходе политического кризиса, охватившего страны Востока, продлила почти на полтора столетия существование Иудейского государства, а затем и существование иудейского народа»[1].

Более позднее разрушение Иудеи описывается в крайне трагическом тоне. Лишь возвращение в Сион возвращает русско-еврейскому историку надежду и оптимизм, несмотря на то что многие вавилонские изгнанники, как известно, не захотели вернуться на «родину». Возведение нового Храма в 516 году до н. э. укрепило нацию, хотя ей продолжала угрожать серьезная «духовная опасность». Жители, оставшиеся в Иудее после гибели го-

---

[1] *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. С. 186.

сударства, начали вступать в браки со своими соседями, причем число смешанных браков быстро увеличивалось. Разумеется, еврейский историк, живущий в начале XX века, отнюдь не расист, однако, беспокоясь за судьбу «нации», он оправдывает задним числом описанные в Библии изгнание иноплеменных женщин и запрет на вступление с ними в брак.

«Такие смешанные браки, распространенные и в низших, и в высших слоях общества, угрожали чистоте расы и религии. Иудейский народ еще не укрепился в своей национальной культуре настолько, чтобы безнаказанно включать в себя чужеродные элементы. В период реорганизации своей внутренней жизни он нуждался в национальном обособлении, чтобы не раствориться среди других народов, чтобы иудаизм не превратился в один из многочисленных восточных религиозных культов, лишенных мирового значения и впоследствии смытых потоком истории»[1].

Следует обратить внимание на то, что, в отличие от Эзры и Нехамии, Дубнов обосновывает необходимость «репродуктивной изоляции» не религиозными, а современными секулярными соображениями. Старое народническое беспокойство Греца и Трейчке без труда проникло в молодую восточноевропейскую еврейскую историографию. Хотя ясная этноцентрическая идентичность, основа исторического дискурса Дубнова, и была сходна с другими протонациональными и национальными идентичностями Восточной Европы (польской, украинской, латвийской и др.), у нее было перед ними одно решительное преимущество: она могла почерпнуть из VI века до н. э. критерии, позволяющие очертить границы ее «живого национального организма». Как и монументальный труд Греца, концепция Дубнова опирается на «достоверные» библейские источники, чтобы дать объяснение комплементарному еврейскому ответу на антисемитизм, категорически отвергающий еврея, — еврейской секулярной национальной обособленности в современную эпоху.

---

[1] *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. С. 313–314.

VI. Этноцентрический прорыв на Западе

Буквально накануне момента, когда в исторической дисциплине появились специализация и более четкое разделение труда, еще два человека, помимо Дубнова, попытались создать всеобщую историю евреев. Речь идет о сочинении Зеэва Явица «Книга еврейской истории»[1], научная ценность которого не очень велика, и более значительном труде Сало Барона «Социальная и религиозная история евреев»[2]. Неудивительно, что Явиц (Jawitz, 1847–1924) строго придерживался библейского нарратива, ибо он принадлежал к новому течению сионистских раввинов, которые, правда, превратили Библию в национальный текст, но при этом с возмущением отвергали светское и реформистское его прочтение.

Куда больший интерес представляет позиция Барона, главы первой в США кафедры еврейской истории, опубликовавшего первую версию своей книги в 1937 году, затем переработавшего ее заново и начавшего выпускать еще незавершенную в 1952 году.

Барона (Baron, 1895–1989), как и его знаменитых предшественников Греца и Дубнова, нельзя считать настоящим сионистом, хотя и ему (как и им) не была чужда идея суверенитета для части нынешних евреев. И если Грец разглядывал древнюю историю из объединяющейся Германской империи, а Дубнов — из распадающейся царской империи, то Барону еврейское прошлое открывалось из Нью-Йорка, крупнейшего в мире убежища для восточноевропейских евреев, куда он сам эмигрировал в 1926 году.

Этот специфический «угол обзора» немало способствовал становлению гораздо более свободного и не столь линейного дискурса, нежели дискурс, развивавшийся в то же вре-

---

1 *Явиц З.* Книга еврейской истории, составленная на основе первоисточников. — Тель-Авив: Ахиавар, 1932 (на иврите).

2 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. — Рамат-Ган: Масада, 1960 (на иврите).

мя «Иерусалимской школой» и ее наследниками в Израиле[1]. У Барона нет и намека на синдром отрицания «диаспоры», являющегося ядром сионистской историографии; отсюда совершенно иная направленность его исследований.

Жизнь еврейских общин в различных уголках мира описывается у Барона красочно, оригинально, а местами даже экстравагантно — он всячески отмежевывался от общепринятой «слезливости» при изложении еврейских судеб. Однако во всем, что хоть как-то касается зарождения «еврейского народа», он твердо следовал фундаментальным протонациональным схемам, построенным Грецом и Дубновым на библейском материале. Поэтому уже в самом начале своей огромной книги Барон уверенно заявляет: «Нынешняя тенденция исследователей Библии — воспринимать с бóльшим доверием библейские рассказы, включая и самые древние. Наше поколение, как правило, признает историческую ценность фактов, лежащих в основе библейских рассказов, то ли в качестве реакции на почти полное отрицание, распространенное несколько десятилетий тому назад (отрицание фанатическое и едва ли не враждебное к Библии), то ли потому, что наши знания о Древнем Востоке заметно возросли»[2].

Барон считает, что теперь мы можем игнорировать филологические изыскания Вельхаузена и его последователей, как это делают, по его мнению, некоторые американские исследователи, и вместо этого опираться на массу современных археологических открытий. Ведь уже во времена Дубнова историография объявила себя научной дисциплиной, а потому: «Библейская традиция, хотя и покрылась паутиной мифологических мотивов, несомненно, сохранила народную память о том, как праотцы Израиля

---

1 О зарождении историографии в Иерусалимском университете см. следующую книгу: *Myers D. N.* Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History. — New York: Oxford University Press, 1995.

2 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. — I. — С. 32.

вышли из Халдейской земли, точнее, из городов Ур и Харран. Ур, как выяснилось в ходе раскопок, произведенных британскими учеными в последнее двадцатилетие, был древним центром шумеро-аккадской культуры... И действительно, сегодня куда труднее обосновать некогда популярные среди библейских критиков гипотезы, утверждающие, что эти названия, столь удачно вставшие на свои места, были изобретены в поздние времена неким поэтом или историком, жившим в Стране Израиля. Гораздо более приемлемыми представляются современные предположения, в соответствии с которыми библейские рассказы имеют реальное историческое ядро»[1].

Исходя из этого, естественно пересказать еврейскую историю в практически полном соответствии с библейским повествованием, разумеется, исключив из него всяческие чудеса (скорее всего, проявления «вулканической активности») и не брезгуя массированной религиозной пропагандой. История оказывается в таком случае более секулярной, чем раньше, свободной от божественной метафизики, но тем не менее полностью подчиненной специфическому протонациональному дискурсу. Именно: еврейская история — это рассказ о народе, зародившемся в глубокой древности в процессе скитаний и чудесным образом выживающем в течение тысячелетий. Фундаментальное свершение Греца и Дубнова, с незначительными изменениями, удостоилось высочайшей академической апробации, а достоверность библейских сказаний превратилась в нечто само собой разумеющееся. Другими словами, в XX веке она стала неотделимой от исторической науки.

Барону также пришлось использовать Библию как стартовую площадку для того, чтобы представить более позднюю историю евреев не как набор разрозненных рассказов о религиозных общинах, живущих то в симбиозе, то в конфликте с другими религиозными культурами и народами, а как биографию странствующего народа, «легкого на подъем» и совершенно неповторимого. Еврейский американский историк прекрасно сознает, что

---

[1] *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. С. 33.

сама попытка представить еврейское прошлое как «национальное» сопряжена с серьезными исследовательскими затруднениями, а потому признает: «Возможно, кому-то покажется, что мы забрели в опасную область метафизики. Но поскольку при тех же самых обстоятельствах многие другие народы гибли и исчезали с исторической сцены, в то время как евреи продолжали существовать, вне всяких сомнений, их главное преимущество состоит в том, что древняя история подготовила их к будущим испытаниям»[1].

Для Барона, эмигрировавшего из Восточной Европы в Нью-Йорк, земля не является важнейшим элементом становления уникальной, рассеянной по миру нации; это одна из наиболее значимых идеологических особенностей первого тома его книги. Он считал, что историческое становление еврейства происходило не благодаря, а вопреки природе, было бунтом против нее. Поэтому главными отличительными признаками «вечного народа», культура которого находит столь различное выражение в различных уголках света, являются «этническая» общность и глубокая привязанность к своему прошлому: «Общее происхождение от Авраама, Ицхака и Якова является основным элементом, гарантирующим Израилю выдающееся положение среди других народов, в любом месте и при любых обстоятельствах»[2].

«Этничность, — по мнению Барона, — это особая форма существования нации, ничем не уступающая государственнической национальной идентичности, присутствовавшей в истории “еврейского народа” лишь короткое время. У нее есть свои немалые преимущества; в ней кроется секрет перманентной исторической потенции евреев». У этой уникальной «национально-этнической» объединяющей идентичности есть даже дата рождения: она появилась на свет в момент исхода евреев из Египта.

В противовес утверждениям Вельхзаузена и его коллег о том, что еврейский монотеизм чисто исторически не мог зародиться

---

1 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. С. 19.

2 Там же. С. 83.

среди кочевников, не принадлежавших к развитой цивилизации, нью-йоркский историк выдвинул тезис, согласно которому древние евреи обладали сложной культурой, еще когда были рабами в Египте. Предположение, что потомки Авраама походили на сегодняшних бедуинов, по его мнению, лишь романтическое заблуждение. По-видимому, они сохранили живые воспоминания о квазимонотеистической реформе Эхнатона, а Моисей, безусловно, был знаком с концепцией египетского фараона, впервые разработавшего идею единобожия. Но достижения Моисея, разумеется, куда замечательнее и оригинальнее, чем все свершения его предшественников. «Десять заповедей» — незаменимое свидетельство, позволяющее нам проникнуть в духовный мир тогдашних евреев. То важнейшее обстоятельство, что в заповедях нет упоминаний о Храме, неопровержимо доказывает, что они были составлены в пустыне и предназначались для кочевого народа[1]. По мнению Барона, мудрость Моисея проявилась в том, что он создал религию, для которой ни земля, ни государство не были центральными элементами.

Именно поэтому Барон уделяет относительно мало внимания периоду завоевания Ханаана и Объединенному царству. Каким образом евреям удалось выйти из Египта и захватить страну, находившуюся, по существу, под властью египтян? По-видимому, это произошло в период «ослабления египетского контроля». Отчего возникло «огромное» царство Шауля (Саула) и Давида, объединившее под своей властью израильские колена? Из-за внешней угрозы. Почему распалось это великое царство? Из-за политических распрей, но заодно и вследствие египетского вмешательства. Поскольку Барон излагает в основном социальную и религиозную историю евреев, государственная политика его не слишком занимает. Вместо этого он изобретает (и дарит читателю) красочные социологические реконструкции, увы, весьма сомнительные ввиду отсутствия релевантных достоверных источников.

---

[1] *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. С. 46.

Несомненно, глубокая неприязнь Барона к политике пробудила в нем симпатию к древним библейским историкам. Несмотря на расхождения со школой Вельхаузена, он вслед за Дубновым принял гипотезу о существовании двух библейских историков, один из которых обычно использовал (для обозначения Бога) термин «Яхве», а другой — термин «Элохим». «Яхвист», по мнению Барона, происходил из Иудейского царства, а «Элохист» — из Израиля. Однако оба они — ликует Барон — не хотели примириться с расколом государства, ибо им представлялось очевидным, что «Иудея и Израиль неразделимы» — значимая манифестация единства, которая не будет утрачена в ходе еврейской истории. Пренебрежительное отношение обоих историков к государственному суверенитету и предпочтение, отдаваемое ими народной сплоченности, совершенно не свойственны другим древним царствам и явно нацелены на продолжение. Мысль о том, что это литературно-теологическое единство могло быть результатом творчества одного или нескольких поздних редакторов, нашему ученому историку, по всей вероятности, в голову не приходила.

Разрушение Храма и изгнание Барон описывает в нейтральном ключе, а то и с некоторым оттенком удовлетворенности: «Отныне уже не было необходимости жить на земле Израиля или под израильской властью, чтобы считаться евреем. Даже в диаспоре, вдали от родной земли и под властью иноплеменных царей, евреи оставались евреями с этнической точки зрения»[1]. Он считал, что доля изгнанников среди всего населения Иудеи была выше, чем полагают другие исследователи, и что большинство изгнанников хорошо устроились в диаспоре. Конечно, кое-где имели место признаки ассимиляции, однако, к счастью, драгоценная «этничность» сумела сохранить национальную идентичность. Универсализм, проникший в еврейство в персидскую эпоху, был нейтрализован мероприятиями, обеспечившими народу экстремальную изоляцию. Во время «возвращения в Сион» Эзра и Нехамия оказали

[1] *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. С. 82.

огромную услугу своему народу и по сути спасли его актом «этнического» отделения. Тем самым они (косвенным образом) внесли значительный вклад в развитие человечества[1].

На протяжении всей книги Барон пытается примирить этноцентризм, осознание общности происхождения и особого рода духовности, лежащие в основе еврейской идентичности, с гуманистическим универсализмом, по его мнению, взятым евреями в изгнание и ставшим там главной чертой их цивилизации. Следует помнить, что «этничность» в его представлении не сводится ни к религиозной культуре как таковой, ни к практической секулярной культуре. Он считает, что еврейская «этничность» — это некий «образ жизни», существующий вне верований и религиозных доктрин[2]. Смысл, вкладываемый им в это понятие, сознательно оставлен туманным, чтобы не вызвать слишком резкой критики со стороны коллег или просто англоязычных читателей, не принадлежащих к еврейскому «народу». По сути дела, таким образом он укрепляет идеологическую концепцию, определяющую евреев как великодушный и высококачественный «этнос», способный существовать бок о бок с другими «расовыми» группами в самом сердце американской нации, не смешиваясь с ними чересчур сильно. Как и у Дубнова, изучение истории становится здесь частью священного труда по сохранению еврейской идентичности и в теории может заменить изучение религии, исполнявшее до сих пор эту жизненно важную функцию.

Отсутствие у Барона стремления обрести государственный суверенитет и вернуться на «древнюю родину», иными словами, отказ от «национальной телеологии», четко просматриваемый в его произведении, вызвал недовольство и даже критику со стороны другого именитого историка.

---

1 О политике Эзры и Нехамии Барон пишет: «Принцип этнической замкнутости на протяжении последующих сотен лет был необходим для сохранения еврейского народа». Указ. соч. С. 132.

2 *Baron S. W.* Jewish Ethnicism // Modern Nationalism and Religion. — New York: Meridian Books, 1960. — P. 248.

VII. Голос из Сиона — первый, но не последний

Когда в 30-х годах вышла в свет книга Барона, Ицхаку Баеру (1888–1980) поручили написать на нее рецензию в журнале «Сион» (начавшем издаваться на исходе 1935 года в Иерусалиме). Баер приехал из Германии в 1929 году; если Барон был главой первой в Соединенных Штатах кафедры еврейской истории, то Баер возглавил аналогичную кафедру в молодом, совсем маленьком Иерусалимском университете[1]. Отсюда, быть может, сдержанный и уважительный тон свежеиспеченного «палестинца» по отношению к уважаемому и влиятельному коллеге из Нью-Йорка. Тем не менее тон не мог скрыть чрезвычайную жесткость критики: «Еврейскому историку следовало бы распознать внутренние силы библейской эры, назначение которых — действовать в постоянно меняющихся условиях последующих эпох. Уже в первых главах своей еврейской истории Барон определил для себя некую неизменную схему, под которую он подгоняет все свое повествование об истории диаспоры вплоть до настоящего времени. Тем самым он уничтожил всякую опцию органического истолкования»[2].

Барон рассматривал библейскую историю через призму «диаспоры», а должен был действовать прямо противоположным образом. Ключ к пониманию еврейской истории следует искать в концепции, которую Баер вслед за своими немецкими учителями называет «органической». Имеется в виду довольно стандартный подход с ясной биологической подоплекой, утверждающий,

---

[1] О первом исследователе истории в Иерусалимском университете и лауреате Национальной премии Израиля см. следующую статью: Israël Jacob Yuval. Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism // D. N. Myers and D. B. Ruderman (eds.). The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians. — New Haven: Yale University Press, 1998. — P. 77–87.

[2] *Баер И.* Социальная и религиозная история евреев // Сион, III, 1938. — С. 280 (на иврите).

что, чтобы получить представление об историческом пути коллектива, необходимо вначале установить происхождение составляющих его «человеческих субъектов». Истории еврейства присуща органическая непрерывность, объединяющая все этапы его становления, от момента зарождения до настоящего времени, в единое целое[1]. Несмотря на исследовательские достижения и блестящий слог Барона, его главное прегрешение состоит в том, что он не разглядел внутренние силы «еврейской нации», проявившиеся еще в древности и направляющие ее до сих пор. Барон отделил еврейский монотеизм от вскормившей его почвы уже на начальном этапе формирования, а затем совершенно напрасно начал рисовать идеализированную картину (довольно удобной) диаспоры. В его книге нет места ни тоске по естественной жизни на родной земле, ни стремлению обрести суверенитет, сопровождавшим (и характеризовавшим) евреев в ходе их исторических скитаний.

В 1936 году[2], за два года до написания этой рецензии, Баер издал в Берлине книгу «Диаспора», своего рода теоретическую квинтэссенцию его дальнейших историографических изысканий. Во введении к этой книге Баер решительно заявляет, что «Священное Писание рассказывает о постепенном избрании и росте божественного народа, подтверждает его право на землю обетованную, Эрец-Исраэль, и определяет его историческое ме-

---

1 *Баер И.* Единство еврейской истории и проблемы ее органического развития // Исследования и очерки по еврейской истории. I. — Иерусалим: Израильское историческое общество, 1985. — С. 27–32 (на иврите).

2 Как мы увидим ниже, это не единственный случай, когда еврейский теоретик вступает в «контакт» (в данном случае, издательский) с Берлином после прихода нацистов к власти (и принятия Нюрнбергских законов) — разумеется, до начала Второй мировой войны. По-видимому, «органические» теории сближают — см. «манифест» Баера, в котором евреи объявлены «сущностью, стоящей ступенью выше всех других наций»; еще важнее утверждение о существовании «высшей силы, возносящей еврейский народ над всеми историческими законами». — *Прим. ред. русского издания.*

сто среди других народов»[1]. Он завершает свою книгу манифестом, оказавшим огромное влияние на формирование еврейско-израильского исторического сознания последующих поколений и потому заслуживающим развернутой цитаты: «Каждой нации Бог уготовил кусок земли, и земля народа Израиля — это Эрец-Исраэль. Она — его естественная среда обитания. Диаспора — это отрыв от естественной почвы, а все, что отрывается от почвы, теряет естественную связь с природой до тех пор, пока не вернется обратно. Рассеяние Израиля среди иноплеменников — нарушение естественного мирового порядка. Поскольку евреи являются единой национальной общностью, стоящей, однако, ступенью выше всех других наций, они неизбежно снова станут "народом целостным и единым"... Современное еврейское возрождение глубинной своей сутью не связано с европейскими национальными движениями. Его смысл — возвращение к древнему национальному самосознанию, существовавшему еще до того, как началась европейская история, и без этого священного, насыщенного историей прототипа невозможно даже представить себе европейскую национальную идею... Если даже сегодня мы в состоянии прочитать на плитах, покрытых древней пылью, все перипетии завтрашнего дня, как будто история — лишь бесконечная спираль исполняющихся библейских пророчеств, то каждый еврей в любом уголке диаспоры не может не признать, что существует высшая сила, возносящая еврейский народ над всеми историческими законами»[2].

Не следует забывать, что вышеприведенный текст не был написан рядовым сионистским активистом или сорвавшимся с цепи романтическим поэтом. Речь идет о первом в Иерусалиме профессиональном исследователе еврейской истории, взрастившем многочисленных учеников. То обстоятельство, что это сочинение было опубликовано в нацистской Германии, является зна-

---

1 *Baer Y.* Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme. — Paris: Calmann-Lévy, 2000. — P. 64.

2 Ibid. P. 200–201.

чимым и помогает расшифровать характер и элементы особой вулканически рвущейся из него национальной идентичности.

Если Грец оппонировал Трейчке, то Баер противопоставлял себя немецким историкам — своим бывшим учителям, в большинстве своем относившимся с пониманием, а то и с воодушевлением к новому режиму. В 1936 году процесс «исторжения» евреев из снедаемой горячкой германской нации достиг апогея, и сионистский историк, насильственно оторванный от своей немецкой родины, завершил его, сформировав болезненную антиконцепцию. Ирония, однако, состоит в том, что эта антиконцепция впитала идеи, принадлежавшие национальной мифологии, на протяжении нескольких поколений культивировавшейся его учителями. Именно: «источник» определяет «сущность», цель «сущности» — возвращение к корням, к исконной почве, тевтонской или древнееврейской. В представлении Баера библейские мифы определяют источник «еврейской нации», следовательно, существует и национальная цель, до того определенная нерешительно и невнятно: расставание с чуждой и безразличной «диаспорой», возвращение в теплую утробу породившей «избранный народ» родной земли, право на владение которой определено Библией.

В год выхода «Диаспоры» в академическом мире произошло еще одно событие, предопределившее будущий облик всей израильской историографии. Несмотря на то что академическая система Израиля изначально строилась по европейскому образцу, руководство Иерусалимского университета решило не создавать общий исторический факультет, а открыть вместо этого две самостоятельные кафедры: «Кафедру истории еврейского народа и социологии евреев» и «Кафедру истории»[1]. С тех пор

[1] См. об этом следующую статью: *Райн А.* Общая история и еврейская история: вместе или порознь? К вопросу об определении статуса исторической науки в Еврейском университете в первое десятилетие его существования, 1925–1935 // Ш. Кац и М. Хед (ред.). История Еврейского университета в Иерусалиме — истоки и корни. — Иерусалим: Магнес и Еврейский университет, 1997. — С. 516–540 (на иврите). «Еврейская социология» предназначалась специально для Артура Рупина, первого сионистско-палестинского социолога.

такое разделение неукоснительно осуществляется во всех университетах Израиля — еврейское прошлое следует изучать отдельно от истории «гоев», поскольку принципы и методологии этих «историй», равно как и их концепции времени, совершенно различны.

Баер, поначалу отмежевывавшийся от странной академической сегрегации, вскоре стал ярым ее сторонником, ибо она вполне соответствовала его принципиальному взгляду на историю. За год до принятия этого судьбоносного решения Баер (вместе с Бенционом Динуром (Динабург, 1884–1973), еще одним специалистом по еврейской истории, в 1936 году начавшим работать в Иерусалимском университете) основал журнал «Сион», ставший центральной «ареной» разбора исследований еврейского прошлого в подмандатной Палестине, а позднее и в суверенном Израиле. «Зманим» («Времена»), первый ивритский журнал, занимавшийся вопросами «общей» истории, был основан в Израиле лишь в конце 70-х годов XX века.

Хотя приведенные выше цитаты свидетельствуют о том, что Баер считал Библию исходной точкой, обусловившей «органическую» динамику всей еврейской истории, сам он был специалистом не по древним временам, а по Средневековью. Позднее, в 60-е годы, он «слегка отступил в прошлое» — в эпоху Хасмонейского царства. Времена «широкого синтеза» ушли безвозвратно, и ни один профессиональный историк в еврейском академическом мире уже не пытался в одиночку повторить подвиг первопроходцев — Греца, Дубнова и Барона. Международные академические правила, особенно во второй половине XX века, навязывали молодым исследователям еврейской тематики нормы, обойти которые было непросто. Баер, отличавшийся в своих эмпирических изысканиях педантичностью и осторожностью (он был типичным воспитанником немецкого университета и архивным исследователем), всегда повторял, что профессия обязывает его строго придерживаться фактов. Поэтому, например, он утверждал, что Юлиус Вельхаузен и его последователи были правы, заметно

сузив библейский исторический дискурс; отсюда, возможно, его нежелание напрямую заниматься изучением библейского периода.

Вместе с тем как национальный историк, он стремился сохранить в целости основополагающий миф. Это побудило его написать следующее: «Грец был единственным евреем, произведения которого содержат оригинальную и независимую интерпретацию истории Израиля до разрушения Первого храма. И если бы не революционные открытия, сделанные в последние годы его жизни в области библейской критики и истории библейской эпохи, первый и второй тома его книги могли бы справедливо считаться лучшими трудами, посвященными этому периоду, и с точки зрения развития исторической дисциплины они никогда не утратили бы своей актуальности»[1].

Явное противоречие, содержащееся в этом высказывании, прекрасно отражает дилеммы и колебания, терзавшие одного из основоположников израильской национальной историографии. Он постоянно метался между мифологией и наукой, и хотя решающая роль всегда сохранялась за мифами, его время от времени «притормаживали» мелкие «злодейские» факты.

Но когда в 50-е годы ориентированная на израильское прошлое культура превратила «национализированную» Библию в общенародное хобби, так что стало модным заново (и всерьез) осмысливать это прошлое через призму современного еврейского возрождения, первый «палестино-сионистский» историк присоединился к всеобщему воодушевлению и подвел под него ценную научную базу: «Без библейского периода мы не можем проникнуть в суть истории израильского народа. Этот период является идеалом, на который ориентируются все последующие эпохи... Как известно, при жизни двух последних поколений произошел перелом в изучении библейского пе-

---

[1] *Баер И.* К вопросу о положении нашей исторической науки // Исследования и очерки по еврейской истории. I. — Иерусалим: Израильское историческое общество, 1985. — С. 33 (на иврите).

риода. Согласно воззрениям, принятым еще примерно пятьдесят лет назад, народ Израиля вначале ничем не отличался от других народов. Считалось, что теократические тенденции, которые мы находим в самой природе этого народа, есть результат более позднего развития, имевшего место примерно в эпоху разрушения Первого храма... Библейская традиция определяет начальный период жизни нации — эпоху праотцев и период странствования по пустыне — как исконный древний идеал. Упомянутая выше конструкция не укоренена в исторических реалиях; она отвергнута современной наукой. Согласно концепции, принятой современной библейской критикой, праотец Авраам был реальным историческим лицом, стоявшим во главе религиозной общины. Он был архетипом и первым наставником реформаторского движения классических пророков. Идеальная картина Израиля, собравшегося в пустыне вокруг скинии, и божественного облака, идущего перед лагерем, не может быть лишь плодом воображения позднейших поколений»[1].

Эти впечатляющие воззрения разделял и историк Бенцион Динур, коллега и близкий друг Баера. Однако Динур, гораздо более доминантный, чем Баер, действовал не в пример свободнее — ему почти не мешали «тайные оковы», накладываемые на тех, кто занимался изобретением нации. Немудрено — он был главой гильдии кузнецов, выковывавших эти оковы.

Можно сказать, что если Грец заложил бетонные столбы и леса для ретроактивного возведения еврейской нации, то Динур заполнил кирпичами пустые места между столбами, построил потолки и окончательно пробил в стенах окна и двери. Он действовал одновременно в двух сферах: как профессор еврейской истории он вместе с Баером оказал существенное влияние на расклад сил в исследовательской среде; как партийный функционер от культуры, принадлежавший к левому сионист-

---

[1] *Баер И.* Израиль среди народов. — Иерусалим: Бялик, 1955. — С. 14 (на иврите).

скому лагерю, член Кнессета первого созыва, а с 1951 года — еще и министр просвещения Израиля, он был главным архитектором всех государственных образовательных программ по изучению истории[1].

Динур родился в Украине, учился в ешиве[2] в городе Вильно, а затем продолжил изучение истории в Германии. Он приступил к своей необычной историографической деятельности задолго до того, как в 30-е годы получил должность преподавателя в Иерусалимском университете. Уже в 1918 году, за три года до эмиграции в подмандатную Палестину, он опубликовал в Киеве на иврите книгу «История Израиля». Это произведение стало первой частью центрального «предприятия» его исследовательской жизни: сбора и классификации источников и документов, на основе которых можно было бы выстроить непрерывный и «органический» нарратив еврейского прошлого[3]. «Историю Израиля» он позднее дополнил многотомным трудом «Израиль в изгнании»; вместе эти сочинения должны были охватить еврейскую историю «целиком»[4]. Многочисленные, весьма разнообразные источники и документы были представлены и отредактированы в хронологическом и тематическом порядке. Как правило, их сопровождали короткие, четкие комментарии, объяснявшие «что к чему» и настраивавшие еврейских читателей на «органическое» восприятие истории.

---

1 См. об этом главу «История: между эссенциализмом и вымыслом» в книге: *Рам У.* Эпоха по имени «пост». — Тель-Авив: Реслинг, 2006. — С. 19–70 (на иврите). Динур был также учредителем Национальной премии, названной «Премией Израиля», и дважды становился ее лауреатом.

2 Еврейское религиозное учебное заведение для взрослых мужчин (впрочем, включая подростков). — *Прим. ред. русского издания.*

3 *Динабург Б. (Динур).* История Израиля (историческая хрестоматия). — Киев: Израильское просветительское общество, 1918 (на иврите).

4 *Динабург Б. (Динур).* Израиль в изгнании. — Тель-Авив: Двир, 1926 (на иврите).

Создание этой антологии документов может в каком-то смысле считаться завершением дела, новаторски начатого Грецом. Если труд еврейско-германского историка бросал нонконформистский вызов воззрениям, доминировавшим в то время среди образованных евреев Германии или даже всей Европы, то книга, отредактированная Динуром, как и сочинение Сало Барона, появившееся почти одновременно с ней, уже могут считаться «стандартной» историографией еврейского прошлого. Для ивритоязычных читателей Палестины книга Динура стала официальным нарративом, любой отход от которого (если таковой вообще мог иметь место) должен восприниматься как нечто странное и даже враждебное. Теперь национально-историческая «истина» была запечатлена не только в «субъективных» текстах отдельных историков, но и в научном, документированном, «объективном» систематическом труде.

Первый том «Истории Израиля» Динур посвятил библейскому периоду. Став преподавателем Иерусалимского университета, он переработал первоначальный вариант книги, существенно расширил ее, а затем издал в нескольких томах под новым названием: «История Израиля — Израиль в своей стране»[1]. Несмотря на различия между изданием 1919 года и первым томом расширенной версии, вышедшей в 1938 году, стратегия Динура, полностью нацеленная на укрепление позитивистской «жесткости» его реконструкции, осталась неизменной. Динур разбил библейское повествование на «куски». Его книга целиком построена на хитром подборе библейских цитат, разбавленных дополнительными материалами: небольшим количеством эпиграфических документов, найденных в ходе археологических изысканий на Ближнем Востоке, немногочисленными высказываниями греческих и римских историков, а также короткими замечаниями, заимствованными из Талмуда.

---

1 *Динабург Б. (Динур).* Израиль в своей стране. — Тель-Авив: Двир, 1938 (на иврите).

Естественно, книга открывается выяснением происхождения термина «Эрец-Исраэль» («Страна Израиля») и описанием ее обширных «обетованных» границ[1]. Затем автор переходит к истории появления здесь евреев, их переселению в Египет, возвращению, завоеванию обетованных владений, образованию Объединенного царства и т. д. Каждый библейский стих преподносится как надежное свидетельство, современное событию, о котором он повествует. Теология практически полностью отсеивается, а божественные откровения, появляющиеся почти на каждой странице Библии, заменяются относительно немногочисленными упомянутыми выше внешними источниками. Динур выбросил из Священной книги всю религиозную метафизику и превратил ее в яркий национально-исторический манифест. Отныне особо нетерпеливые читатели могли читать Библию «по диагонали», пропуская божественные заповеди и оставаясь верными лишь единственно верным национальным предписаниям.

В конечном счете эта антология ясно свидетельствует о том, что Динур, на ранних этапах своей профессиональной карьеры занимавшийся преподаванием Библии[2], не считал ее достаточно эффективным педагогическим пособием. Отсюда и решение «переписать» ее заново, «согласовав» с современными «науч-

---

[1] Об использовании понятия «Страна Израиля» см. мою книгу: Интеллектуал, истина и власть — от дела Дрейфуса до войны в Персидском заливе. — Тель-Авив: Ам Овед, 2000. — С. 190–197 (на иврите). Понятие «Страна Израиля» было введено в обиход еврейскими мудрецами во II веке н. э. и использовалось исключительно как одно из обозначений определенной местности. В Библии самым распространенным названием является «Ханаан», а в эпоху Второго храма — «Иудея». Страбон (64 или 63 до н. э. — после 21 года н. э.), великий греческий географ, пишет: «Страна, простирающаяся от границ финикийских владений и до арабов, то есть местность, пролегающая между Газой и Антиливаном, называется Иудейской страной». См. The Geography of Strabo. — Cambridge: Mass. University Press, 1989. — XVI. — P. 756.

[2] См. об этом предисловие Ицхака Авишура к книге: *Динур Б.* Библия в веках. — Иерусалим: Бялик, 1977. — С. 7–12 (на иврите).

ными» концепциями. Это не означает, что он хотя бы в малейшей степени сомневался в исторической достоверности древних книг. Все их рассказы — от истории первого «еврея» Авраама до возвращения в Сион — воспринимались Динуром как абсолютно (во всех деталях) правдивые. Он отвергал на корню библейскую критику Вельхаузена и его школы и утверждал, что «рассказы о патриархах не являются спекуляциями эпохи пророков; наоборот, они представляют собой остатки сведений о периоде, предшествовавшем рождению патриархов»[1]. Он даже считал, вопреки общему мнению, что первыми научными историками были не греки, а древние составители Ветхого Завета.

Поэтому, будучи профессиональным исследователем, он с уверенностью заявлял: «Библейская историография привнесла принципиальное новшество в историческую науку. Это новшество состояло в сочетании трех присущих ей свойств: 1) приверженность фактам (события — это “божественная тайна”, изложение которой обязано быть точным); 2) использование архивных и официальных источников; 3) прагматический подход к описанию и объяснению фактов. Таким образом, мы можем считать библейскую историографию периода царств, более, чем какую-нибудь другую, началом современной исторической науки»[2].

Эта древняя «почти научная» историография, слегка «подправленная» национальным историком из Иерусалима, должна была помочь нам уяснить уникальность этнического, религиозного, социального, территориального, языкового и политического происхождения еврейской «нации»[3]. Для Динура написание истории — это прежде всего создание национальной автобиографии, то есть политически мобилизованного текста. Поэтому сионистские исследователи прошлого должны были немедленно отвергнуть установленное нееврейскими учеными

---

1 *Динур Б.* Библия в веках. С. 51.

2 Там же. С. 167.

3 *Динур Б.* Уникальность еврейской истории // Летопись поколений. — Иерусалим: Бялик, 1978. — С. 3 (на иврите).

деление истории на «древнееврейскую» и «иудейскую» и всячески подчеркивать гомогенную непрерывность становления и развития «народа Израиля» от его первых дней и до настоящего времени[1].

Основной вклад «библейской историографии» в формирование национального самосознания состоит, разумеется, в установлении неразрывной связи между ним и «Страной Израиля». Обширная территория, включающая заиорданские Башан и Гилад, является безраздельным достоянием «народа Израиля». Что, кроме Библии, может обосновать исторические права евреев на землю, предназначенную только для них? Как и Баер (пожалуй, с еще большим пылом), Динур снова и снова обращается за помощью к Книге книг, чтобы доказать центральную роль «Страны Израиля» в нескончаемой жизни нации, не перестававшей мечтать о возвращении на родину на всем протяжении своего «изгнания».

«Национализация» Библии и превращение ее в надежный исторический источник были начаты с романтическим размахом Генрихом Грецом, продолжены (с «диаспорной» нерешительностью) Дубновым и Бароном и завершены (мало того, доведены до апогея) основоположниками сионистской историографии, сыгравшими немалую роль в деле идеологического освоения «обетованной» земли. С этого момента первые историки, писавшие на современном иврите, который они ошибочно полагали продуктом естественной эволюции библейского языка[2], стали главными и легитимными священнослужителями, ответственными за формирование пантеона «древней» еврейской национальной памяти.

---

1 *Динур Б.* Разделение еврейской истории на периоды в еврейской историографии // Летопись поколений. С. 30.

2 О различиях между древним ивритом и современным разговорным языком в Израиле см. следующую важную книгу: Ghil'ad Zuckermann. Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew. — Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.

VIII. Политика и археология

Одним из многочисленных занятий Динура было участие в кружке по изучению Библии, регулярно собиравшемся в 50-е годы в доме первого израильского премьер-министра Давида Бен-Гуриона. Этот харизматический лидер был прилежным читателем древней еврейской книги и к тому же умело использовал ее в политических целях. Уже на довольно раннем этапе он осознал, что священную книгу можно обратить в секулярно-национальное произведение и в основной источник коллективных представлений о прошлом, упростив тем самым превращение сотен тысяч новых эмигрантов в сплоченный народ, а заодно и укрепить с ее помощью тягу молодежи к земле.

Он включал библейские сюжеты в свои повседневные политические выступления; его самоотождествление с Моисеем и Иегошуа (Иисусом Навином) было глубоким и, по-видимому, искренним. Точно так же как руководители французской революции были убеждены, что исполняют функции древнеримских сенаторов, Бен-Гурион и другие лидеры сионистской революции, генералы и интеллектуалы-«государственники», полагали, что их историческая миссия — повторное завоевание библейской страны и создание в ней еврейского государства по образцу царства Давида. Сегодняшняя деятельность обретала смысл лишь в сопоставлении с парадигматическими событиями древности. Хотя в обоих случаях революционеры мечтали создать принципиально нового человека, материал для лепки брался из мифологического прошлого.

В исторических фантазиях Бен-Гуриона новый Израиль был царством Третьего храма, и когда в 1956 году израильская армия захватила Синай и дошла до Шарм эль Шейха, он обратился к солдатам-победителям с пылкой мессианской речью: «Мы снова сможем запеть древнюю песнь Моисея и сынов Израиля... Мощными совместными действиями всех родов войск вы протянули руку царю Соломону, три тысячи лет назад превратившему Эйлат в первый еврейский порт... И Ютват, она

же Тиран, которая тысячу четыреста лет назад была независимым еврейским государством, станет частью третьего израильского царства»[1].

К участию в престижном кружке, собиравшемся в его доме раз в две недели (разгоравшиеся на нем дискуссии зачастую освещались в ежедневной прессе), привлекались как дипломированные исследователи Библии, так и политики, бывшие заодно исследователями-дилетантами. Постоянными участниками, помимо Динура, были профессора Йехезкель Койфман (известный фундаменталистский толкователь Библии) и Биньямин Мазар (крупный библейский археолог), президенты государства (настоящий и будущий) Ицхак Бен-Цви и Шнеур-Залман Шазар и другие видные интеллектуалы и политики. Это был своеобразный перекресток, где сходились академия и политика. Здесь определялись направления академических исследований, формировалось общественное мнение и формулировались принципы работы израильской системы образования. Вот какие проблемы, среди прочих, обсуждало это ученое собрание: численность «сынов Израиля» в день их исхода из Египта, чем они кормились в период завоевания Ханаана, число покоренных ими ханаанейских царей и т. п. Вовсе не случайно книга Иегошуа бин-Нуна была самой популярной темой этих бурных дебатов, а сам Иегошуа — настоящей звездой кружка[2]. Кроме того, Бен-Гурион принимал участие в публичных библейских конференциях, содействовал организации библейской викторины, превратившейся в общенациональный фестиваль, а также всячески поощрял археологические раскопки, хотя и не был склонен чересчур полагаться на их непредсказуемые результаты.

---

[1] Телеграмма Бен-Гуриона, опубликованная в газете «Давар» от 7 ноября 1956 года, приводится в книге: *Исраэли А. (А. Ор и М. Маховер).* Мир, мир, и нет мира — израильско-арабские отношения, 1948–1961. — Иерусалим: Бохан, 1961. — С. 216–217 (на иврите).

[2] Об этом кружке см. *Keren M.* Ben Gourion and the Intellectuals. Power, Knowledge and Charisma. — Dekalb: Northern Illinois University Press, 1983. — P. 100–117.

Тот факт, что глава государства находил время для активного участия в историографических изысканиях, представляет собой крайне редкий случай в современной истории. По всей вероятности, это свидетельствует о центральной роли ветхозаветной «мифоистории» в формировании идеологии сионизма. Например, если мы откроем сборник статей под названием «Заглянем в Библию», то будем поражены тем, насколько тесно переплелись между собой манипулятивный политический прагматизм и искренняя вера в древние «истины»[1].

Бен-Гурион подчеркивал при всякой возможности, что Книга книг является удостоверением личности еврейского народа и доказательством его права на «Страну Израиля». Его восприятие истории было четким и простым: «Когда мы ушли в изгнание, наш народ был отрезан от почвы, взрастившей Библию, и вырван из политической и духовной среды, в которой она сформировалась... Изгнание извратило облик нашего народа и исказило облик Библии. Христианские исследователи Библии, руководимые христианскими и антисемитскими принципами, превратили онемевшую Библию в христианский текст, и даже еврейские комментаторы, оторванные от библейской среды, от ее духовного и физического климата, утратили способность правильного постижения Книги книг. Только сейчас, когда мы снова стали свободным народом в своей стране и дышим воздухом, в котором зародилась Библия, пришло, как мне кажется, время постижения ее сущности и истинного смысла — как историко-географического, так и религиозно-культурного»[2].

Неудивительно, что он предпочитал всем остальным библейским исследователям Йехезкеля Койфмана, верившего в достоверность почти всех приводимых в Библии «фактов» и считавшего формирование еврейского монотеизма единичным и чрезвычайно древним «актом». В вопросах методологии

---

1 *Бен-Гурион Д.* Изучение Библии. — Тель-Авив: Ам Овед, 1969 (на иврите).

2 Там же. С. 48.

премьер-министр полагался в основном на Динура, главного законодателя национальной историографии. В отличие от Йоста и Вельхаузена, Койфман и Динур, как известно, дышали тем же воздухом, что и праотец Авраам и Иегошуа бин-Нун[1].

Бен-Гурион, государственный деятель, всю жизнь чувствовавший себя нереализовавшимся интеллектуалом, нередко выдвигал собственные толкования Библии. Он утверждал, например, что евреи, верующие в единого бога, жили в Ханаане задолго до прихода Авраама и из-за этого отец нации перебрался именно сюда[2]. Следовательно, еврейская национальная история на самом деле гораздо древнее, нежели полагают профессиональные сионистские исследователи. Он даже предположил, что эти евреи-патриоты не уходили в Египет; они продолжали жить в своей стране, а эмигрировала лишь одна-единственная семья. Поэтому, хотя исход из Египта — неоспоримый исторический факт, связь евреев с Ханааном никогда не прерывалась, так что предположение, будто еврейский народ, не дай бог, зародился и сформировался в чужом краю, неточно. Иногда Бен-Гурион ставил «острые» вопросы. Например: каким образом евреям удалось сохранить язык иврит в течение четырехсот тридцати лет египетского изгнания? Или почему евреи, бывшие единым народом, подчинявшимся одному вождю во времена Моисея и Иегошуа бин-Нуна, вдруг раскололись на отдельные колена? Его ответы всегда были безупречно национальными по духу. По сути его позиция полностью соответствовала официальной историографии и была надлежащим образом сформулирована: «Когда я сталкиваюсь с противоре-

---

[1] Сравнение между Койфманом, «совершившим коперникианскую революцию в библеистике», и Вельхаузеном, «расчленившим Библию», приводится там же, с. 95–96. О том, с каким пылом этот исследователь отстаивал достоверность библейских преданий, одновременно отказываясь от приводимой в Библии хронологии, дает представление следующая книга: *Койфман Й.* Библейское повествование о завоевании обетованной земли. — Иерусалим: Бялик, 1955 (на иврите).

[2] *Бен-Гурион Д.* Изучение Библии. С. 60–61.

чием между словами Библии и внешними источниками (археологическими или эпиграфическими данными), я вовсе не обязан согласиться с чужим источником. Что, они не могут ошибаться или искажать факты? Я с чисто научной точки зрения вправе принять библейское свидетельство, даже если внешний источник его оспаривает, если только в этом свидетельстве нет внутренних противоречий или же оно не является явно и очевидно искаженным»[1].

Несмотря на свой «сугубо научный» и светский подход, Бен-Гурион не считал зазорным при необходимости апеллировать к божественным заповедям. Так, к примеру, он мог написать, что «великим событием, имевшим решающее значение для еврейской истории, было обетование страны Ханаан потомкам Авраама и Сары»[2]. Разумеется, никакой внешний источник не смог бы оспорить это яркое и недвусмысленное свидетельство библейского автора о божественном обетовании. Примерно таким образом лидер нации, вдохновленный историками, с присущим ему интеллектуально-мессианским темпераментом ввел в обиход целую национальную культуру.

В первые годы существования Израиля все интеллектуальные элиты внедряли культ святой троицы «книга—народ—земля», и Библия стала ключевым элементом «обновленной» государственности. Государственных служащих обязывали брать новые ивритские имена, как правило заимствованные из Библии. Остальное население, стремившееся по возможности приблизиться к старым элитам, делало это добровольно и даже с энтузиазмом. Еврейские фамилии родителей, привезенные из «диаспоры», навсегда вычеркивались, и детям давали редкие имена грозных и завораживающих библейских героев. «Ивритизации» подвергались не только люди. Почти каждый новый населенный пункт наделялся древним еврейским именем. Во-первых, таким образом навсегда предавалось забвению местное арабское на-

---

1 *Бен-Гурион Д.* Изучение Библии. С. 87.

2 Там же. С. 98.

звание, а во-вторых, новое имя помогало «перешагнуть» через ментальную пропасть «периода изгнания», окончательно завершившегося с основанием государства.

Вместе с тем необходимо отметить, что культ Библии навязал системе образования отнюдь не новый государственный аппарат. Еще в догосударственный период образовательные учреждения и юная литература превратили Библию в главный рычаг формирования исторического сознания своей национально-ориентированной аудитории.

Широкие слои интеллигенции, учителя, писатели, эссеисты и поэты опередили «высокую» академию тем, что касается «истинного» характера еврейской истории и ее значения для идеологического оформления складывающейся действительности. Уже в начале XX века, в ходе расширения поселенческого движения и возникновения первых ивритоязычных школ, Библия превратилась в национально-воспитательную книгу и изучалась как самостоятельный учебный предмет, а не как часть программы по «языку и литературе» (эта эффективная «национальная» педагогическая система, как известно, функционирует по сей день и трактуется израильской политической культурой как само собой разумеющаяся). Учителя-эмигранты, а также те, кто стали учителями после прибытия в Палестину, не ждали инструкций от университетских и административных элит. Они сразу же поняли, насколько полезной может быть Библия, превращенная в стандартное пособие по изучению коллективного прошлого[1]. Они внимательно прочли труды Генриха Греца, Шимона Дубнова и Зеэва Явица и осознали, что Священному Писанию предназначена двойная роль в процессе конструирования национальной идентичности — создание «этнической» исходной точки, в которой «сходятся» разрозненные и разбросанные по всему миру ре-

[1] Об учителях-эмигрантах и технологии формирования библейского сознания в израильских школах см. книгу *Гойтейна Ш. Д.* Проблемы и пути преподавания Библии. — Тель-Авив: Явне, 1957. — С. 240–253 (на иврите).

лигиозные общины, и порождение уверенности в неотъемлемом праве на Страну Израиля.

Ориентация на библейские образы, укрепившаяся в системе образования, вращалась вокруг древних моделей народного героизма и величественной государственности. Огромные царства Давида и Соломона не уступали по популярности государству Хасмонеев, считавшемуся не менее значимым. Учителя хотели, чтобы их ученики росли похожими не на своих немощных отцов и дедов, а на глубоко укорененных древнееврейских земледельцев и воинов, которых (в их распаленном воображении) вели в бой завоеватель Иегошуа, воинственные судьи или «цари Израиля» Шауль и Давид, бывшие, как известно, еще и полководцами. Ощущение автохтонности прививалось несколькими способами сразу: новыми учебниками истории, уроками «любви к родине», изнурительными походами, дополнявшими отвлеченные описания приобщением к осязаемым ландшафтам, и, как уже было сказано, изучением Библии как отдельного светского предмета[1]. Эти педагогические практики стали после основания Израиля нормативными для всех ветвей государственной системы образования.

Чтобы получить хоть какое-то представление о результатах использования древней истории для формирования идеологии первого поколения уроженцев страны, следует заглянуть в книгу Моше Даяна «Жить с Библией». Это сочинение, написанное одним из выдающихся героев нового общества, может служить прекрасным примером того, каким образом усваивалась свежая национальная мифология, безупречно соответствовавшая политическим целям поселенческого движения. Вот как начинается эта книга: «Я познакомился с библейскими сказаниями

---

[1] В последние годы в израильской системе образования происходит знаменательный разворот в религиозную сторону. В результате преподавание Библии, еще недавно бывшее почти секулярным, переходит в руки религиозных учителей и радикально меняет свой характер. — *Прим. ред. русского издания.*

еще ребенком. Мой учитель Мешулам ха-Леви не просто учил нас книге, пересказывающей начальную историю нашего народа. Он сделал ее для нас живой и наглядной. События трех- или четырехтысячелетней давности стали частью нашей жизни. Происходившее вокруг нас помогало преодолеть временную пропасть и как бы возвратиться в прошлое, к праотцам и героям нашего народа. Единственным языком, который мы знали и на котором говорили, был иврит, язык Библии. Долина, в которой мы жили, Изреэльская долина, горы и реки вокруг нас, Кармель, Кишон, Гильбоа и Иордан — все они упоминались в Библии»[1].

От этого вступления бывший глава генерального штаба и министр обороны переходит к раскованному описанию странствий Авраама, Ицхака и Якова, переплетенному с рассказами о своем детстве и отрочестве. Истории, разворачивающиеся в обоих временных измерениях, интимнейшим образом переплетаются между собой, так что может показаться, будто исторического времени не существует и действие разворачивается симультанно. Описание исхода из Египта и скитаний по Синайской пустыне сплетено с рассказом о войне 1956 года. История завоевания Ханаана излагается с искренним волнением и самым естественным образом связывается с войной 1948 года и, в особенности, с захватом Западного берега Иордана в 1967 году. Символом всех войн, которые Израиль вел против арабов, стала победа маленького Давида над великаном Голиафом[2]. Библия стала безупречным доказательством справедливости современного поселенческого проекта, а каждое нынешнее сражение — эхом великих событий древности. В заключительной части книги открыто декларируются стремление превратить Израиль в аналог могущественного царства Давида и мечта о «единой земле

---

1 *Даян М.* Жить с Библией. — Иерусалим: Иданим, 1978. — С. 15 (на иврите). Русский перевод доступен в Интернете по адресу: http://jhistory.nfurman.com/zion/dayan.htm.

2 Там же. С. 163.

Израиля», простирающейся от Иордана до моря, от пустыни до Хермона.

Книга изобилует иллюстрациями — великолепными картинами «древних еврейских» ландшафтов вперемежку с библейскими сценами, заимствованными из христианского изобразительного искусства, а также фотографиями археологических находок, немалую часть которых держит в руках сам автор. Даян не скрывал сопровождавшей его всю жизнь безумной страсти к древним артефактам, и читатель получил доступ к снимкам, сделанным в переполненном древностями частном саду современного еврейского полководца. Его дом стал с годами библейской «Страной Израиля» в миниатюре, и обладание дорогостоящими предметами, часть которых была им попросту украдена, лишь олицетворяло власть над «обетованной землей», захваченную этим смелым поселенцем. Даян, как известно, был рьяным коллекционером; и если Давид Бен-Гурион «всего лишь» находил время для заседаний библейского кружка в своем скромном доме, то Даян открыто превратил свою просторную резиденцию в частный библейский музей. Стареющий основатель государства собирал вокруг себя интеллектуалов, а его молодой последователь предпочитал коллекционировать обтесанные камни, керамическую посуду и статуэтки. Оба они жили в атмосфере библейской мифологии, облагораживавшей и оправдывавшей их историческую деятельность[1].

Если Даян всю жизнь оставался лишь археологом-любителем, другой глава генштаба и близкий сотрудник Бен-Гуриона превратил археологию обетованной земли в свою основную профессию. Игаэль Ядин в немалой степени контролировал израильскую археологию, кроме того, он лично руководил раскопками

---

[1] Пристрастие Даяна к археологии ограничивалось исключительно библейскими находками. Древние мечети, даже относившиеся к XI столетию, он разрушал, не колеблясь. См. об этом статью *Раппопорта У.* Операция по уничтожению мечетей // Приложение к газете «Ха-Арец». — 2007. — 6 июля (на иврите).

таких важнейших археологических объектов, как Хацор, Мегидо[1] и Масада. Как археолог, он был прямым духовным наследником христианских исследователей, стекавшихся с конца XIX века в Святую землю для того, чтобы отыскать подтверждения рассказам Ветхого Завета и тем самым укрепить достоверность Нового. Именно их религиозная мотивация с самого начала сделала из местной археологии вспомогательную дисциплину в рамках изучения Библии[2]. Крупнейшим их этих археологов был сын священника американец Уильям Ф. Олбрайт (Albright, 1891–1971), приступивший к раскопкам уже в 20-х годах предыдущего столетия и с тех пор не переставший отстаивать достоверность библейских рассказов. Он положил начало четкому исследовательскому направлению, в котором двинутся позднее израильские археологи.

Из его фундаментального труда «Археология Палестины» мы узнаем, к примеру, что, по его предположениям, Авраам переселился из Междуречья в Ханаан в XX или XIX веке до н. э. Переезд Якова в Египет без особых проблем датируется XVIII или XVII веком[3], древние ворота и стойла, найденные в Мегидо, по мнению дотошного американского археолога, построены в эпоху царя Соломона, откуда логично выводится, что «эпоха Соломона, несомненно, была одним из самых успешных периодов в истории Израиля в том, что касается материальной культуры. После затянувшегося молчания археология наконец-то неопровержимо подтвердила библейскую традицию по данному вопросу»[4].

---

1 Да-да, того самого пресловутого Армагеддона. — *Прим. ред. русского издания.*

2 Ярким и популярным примером симбиоза между христианством, археологией и Библией может послужить книга *Келлера В.* «Библия как история». Этот труд был переведен на иврит, однако глава об Иисусе Христе, присутствовавшая в немецком оригинале, была изъята из ивритской версии. См. *Келлер В.* Библия как история. — Тель-Авив: Махбарот лесифрут, 1958 (на иврите).

3 *Олбрайт У.* Археология Палестины (1949). — Тель-Авив: Ам Овед, 1965. — С. 73 (на иврите)

4 Там же. С. 107.

В ходе подготовки второго издания этой важнейшей книги о библейской Вселенной Олбрайт попросил Игаэля Ядина, своего местного любимца, добавить к ней несколько собственных глав, и израильский археолог с готовностью согласился. В специальном приложении Ядин представил, в частности, результаты своих раскопок в Хацоре, на основе которых «доказал», что «лишь во времена Соломона Хацор снова стал большим городом»[1]. О возрождении Хацора имело смысл говорить уже потому, что, как полагал старательный археолог, город был полностью разрушен ранее Иегошуа бин-Нуном.

В ходе раскопок, проведенных в 50–60-е годы, Ядин, как и Олбрайт, обнаруживал лишь данные, полностью соответствовавшие библейским текстам. Керамика, оружие, постройки, произведения искусства, могилы — все это демонстрировалось как решительное подтверждение реальности «эпохи праотцов», «исхода из Египта», «завоевания Ханаана» и т. д. Коллега Ядина профессор Мазар, будущий президент Иерусалимского университета и лауреат Национальной премии Израиля, и его коллега-оппонент профессор Йоханан Аарони из Тель-Авивского университета дополнили обширную археологическую мозаику множеством дополнительных свидетельств. У широкой публики сложилось гармоничное представление о еврейской истории, соответствовавшее господствующей историографической парадигме. Наука, работающая с «материальными» артефактами, окончательно подтвердила утверждения, сделанные «наукой о текстах», и многие археологические объекты стали для «возрожденной» нации местами культового паломничества. Правда, кое-где обнаружились неувязки; некоторые находки категорически не согласовывались с библейским текстом. С такого рода трудностями археологи справились при помощи хитроумной профессиональной аргументации, заставившей немые артефакты заговорить в правильном духе и вписаться в гармонический хор голосов, дошедших из Священного

---

[1] *Олбрайт У.* Археология Палестины (1949). — С. 239.

Писания[1]. Как правило, решающий голос оставался за библейским стихом, поскольку именно он был точкой отсчета и «raison d'etre»[2] любого археологического исследования. Следует отметить, что продолжительные «нееврейские» периоды в истории «Ханаана», «Иудеи» и «Палестины» археологов практически не интересовали[3].

В 1964 году один из ведущих израильских археологов профессор Аарони издал «Картографический атлас библейского периода», подробнейшим образом ознакомивший целое поколение школьников с географией Древнего мира и скитаниями по нему центральных библейских персонажей[4]. Путешествия Авраама и Якова, исход из Египта, проникновение «разведчиков» в Ханаан, перемещения Ковчега завета, поиски ослиц Шауля, передвижения войск Давида и торговые пути царства Соломона — все это было картографировано, основательно подкреплено «внебиблейскими» археологическими находками и в итоге образовало впечатляющее хронологическое (и визуальное) непрерывное пространство. «Атлас библейского периода» был географическим аналогом старой книги Динура и, честно говоря, аналогом гораздо более эффективным. Ведь нет на свете ничего более впечатляющего и яркого, чем детализированная географическая схема. Наглядность карт была очень убедительным аргументом;

---

1 См., к примеру, статью «Исход из Египта и завоевание обетованной земли» в книге *Мазара Б.* Ханаан и Израиль — исторические исследования. — Иерусалим: Бялик, 1974. — С. 93–120 (на иврите), или главу об «Объединенном царстве» в последней книге *Аарони Й.* Археология Земли Израиля. — Иерусалим: Шикмона, 1978. — С. 169–170 (преимущественно на иврите). Об израильской археологии см.: *Nadia Abu El-Haj.* Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society. — Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

2 По-французски буквально — «смысл существования», обычно — «разумное основание», «смысл». — *Прим. ред. русского издания.*

3 См. *Whitelam K. W.* The Invention of Ancient Israel. — London: Routledge, 1996. — P. 1–10.

4 *Аарони Й.* Атлас библейского периода (1964). — Иерусалим: Карта, 1974 (на иврите).

она дополнила абстрактные вербальные пассажи историков и исследователей Библии, обреченных воздействовать на аудиторию лишь риторически. Разумеется, в этом атласе были обозначены не «куцые» границы тогдашнего Израиля, а границы обширных государств Давида и Соломона, а также маршруты военных походов, проведенных другими библейскими героями. Неудивительно, что в 1967 году профессор Аарони одним из первых подписал петицию «за неделимый Израиль», требовавшую от всех будущих израильских правительств не поступаться ни пядью древней родины.

IX. Бунт земли против «мифоистории»

Война 1967 года открыла перед израильской археологией новые перспективы. До этого израильские ученые могли проводить раскопки исключительно в пределах «зеленой черты». Оккупация Западного берега Иордана дала им доступ к новым территориям и нагромождениям камней в самом сердце библейского Израиля и, разумеется, в Восточном Иерусалиме. Хотя согласно международному закону израильские археологи не имели права работать на оккупированных землях и, тем более, вывозить найденные там древности, речь шла о территории «древней родины», так что о возражениях не могло быть и речи.

Поначалу воодушевление археологов было не менее бурным, чем ликование солдат, одержавших победу в войне за землю. Подавляющая часть израильской интеллигенции сладко грезила о «великом Израиле». Среди них были и представители археологической науки, решившие, что пришел час их славы. Они надеялись окончательно и бесповоротно спаять древний народ с его исторической родиной и заодно доказать абсолютную достоверность библейских текстов. Однако творческий порыв Аарони и его коллег медленно угасал по мере продвижения их исследований. На территории центрального горного плато, в «горах Менаше» и «горах Эфраима», в окрестностях Иерусалима и в Иудейских горах были сделаны многочисленные находки, укрепившие сомнения и опасения, зародившиеся гораздо раньше, когда археологи

изучали объекты, находящиеся в пределах Израиля. Библейская археология, с 1948 по 1967 год являвшаяся послушным инструментом, обслуживавшим официальную национальную идеологию, стала проявлять признаки самостоятельности. Только через двадцать с лишним лет первые «сомнительные» открытия получили ограниченную огласку и начался постепенный отход от господствующей исследовательской парадигмы. Для этого должны были произойти кое-какие перемены и в методах изучения прошлого, и в израильском национальном самосознании.

Существенные перемены, имевшие место в 60-е и особенно в 70-е годы в исторической науке, не обошли стороной мировую археологию и в конце концов дошли и до Израиля. Увядание классической политической историографии и подъем социального, а затем и антропологического подхода к изучению истории побудили немалое число исследователей заняться другими аспектами культур далекого прошлого. Материальные аспекты повседневной жизни, трудовая деятельность в древности, питание, погребальные обряды и другие базисные культурные практики постепенно становились основными объектами исследования ученых всего мира. Концепция «длительного исторического времени», введенная французской историографический школой «Анналы», в особенности подходила археологам, и они охотно взяли на вооружение исследовательскую точку зрения, обязывающую отслеживать ход долгосрочных исторических процессов.

Этот важнейший перелом не мог не затронуть в конце концов и израильскую академию. А поскольку библейская археология была в основном «событийной» и политической, ее научный авторитет стал постепенно расшатываться. Молодые ученые все решительнее покидали ее, обращаясь к изучению иных древних эпох, а библейские исследователи постоянно сталкивались с неразрешимыми противоречиями. Но лишь с началом интифады в 1987 году и появлением на израильской общественной сцене открытой критики стали слышны и голоса археологов, поначалу чрезвычайно робкие. Ведь до сих пор их рты были забиты священной национальной землей.

Вначале пошатнулись привычные представления об «эпохе праотцев». Древнейший период в истории «еврейского этноса», столь важный для Дубнова, Барона и всех сионистских историков, вдруг оказался чрезвычайно спорным. Действительно ли приблизительно в XXI или XX веке до н. э. праотец Авраам перебрался в Ханаан, как утверждает библейская хронология? Разумеется, даже национально ориентированные историки соглашались, что Пятикнижие несколько переборщило в том, что касается продолжительности жизни Авраама, Ицхака и Якова. Однако, как известно, «эмиграция» «отца еврейского народа» была неразрывно связана с божественным обещанием отдать Ханаан его потомкам; отсюда и естественное стремление отстоять ядро рассказа о первом в истории переселении в Святую землю.

Уже в конце 60-х годов Беньямин Мазар, один из отцов национальной археологии, столкнулся с неприятной проблемой. В библейском повествовании о патриархах упоминаются филистимляне, арамеи и большое количество верблюдов. Однако все археологические и эпиграфические свидетельства указывали, что филистимляне появились в этом районе не раньше XII века до н. э. Арамеи, играющие в книге «Бытия» весьма значимую роль, появляются в ближневосточных надписях лишь с начала XI века, а ощутимым их присутствие становится только с IX века. Немалой проблемой оказались и верблюды. В качестве одомашненных животных они появились в регионе лишь в начале первого тысячелетия до н. э., а в качестве вьючных животных для оживленной караванной торговли — лишь с VIII века до н. э. Мазар, стремившийся отстоять историчность библейских сюжетов, был вынужден принести в жертву библейскую хронологию и «сдвинуть» истории патриархов на гораздо более позднюю эпоху. В итоге он пришел к выводу, что эти сюжеты «обычно соответствуют концу эпохи судей и началу периода монархии»[1].

---

[1] *Мазар Б.* Ханаан и Израиль — исторические исследования. — Иерусалим: Бялик, 1974. — С. 136 (на иврите).

Другие, уже не израильские исследователи во главе с отважным американцем Томасом Томпсоном довольно рано показали, что и эта датировка приключений патриархов страдает радикальным отсутствием логики, впрочем, как и периодизация, ранее предложенная Олбрайтом и его последователями[1]. Вместо этого они сочли возможным рассматривать рассказы о патриархах как набор поздних литературных историй, сочиненных одаренными теологами. Иными словами, детальная разработка повествования, описание местностей, перечисление названий соседних племен и народностей свидетельствуют о том, что мы имеем дело не с туманными народными мифами, «усовершенствовавшимися» со временем, а с сознательным идеологизированным сочинительством, появившимся как жанр многими веками позже. Многие имена и названия, упомянутые в книге «Бытия», появились лишь в VII или даже в VI веке до н. э. Авторы этой книги, несомненно, знали об Ассирийской и Вавилонской империях, возникших, как известно, гораздо позднее XX века до н. э., когда праотец Авраам якобы перебрался в Ханаан.

Поздние авторы Пятикнижия хотели подчеркнуть особенное, иноземное происхождение своих вымышленных «праотцев». Они совершенно не походили на современных патриотов, «укорененных» в национальной земле и уверенных, что «проросли» прямо из ее комков. Для древних авторов благородное культурное происхождение было значительно важнее, чем «национальное» владение землей. Поэтому высокородный «отец нации» прибыл, согласно легенде, из Ура Халдейского, то есть из Месопотамии. И когда его обрезанному сыну Ицхаку пришло время жениться, он, разумеется, не мог взять в жены простую местную ханаанскую девушку, вдобавок язычницу. Поэтому за «кошерной» невестой к Нахору, брату Авраама (в места ничуть не более монотеистические, чем Хеврон, однако пользовавшиеся в Вавилонии VI или V веке до н. э. куда большим престижем, нежели маленький ха-

---

[1] См. *Thomas L.* Thompson. The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham. — Berlin: Walter de Gruyter, 1974. — P. 4–9.

наанский «город праотцев»), был снаряжен специальный гонец. Ур, со своей стороны, был известнейшим очагом культуры, если не Нью-Йорком, то, самое меньшее, Парижем Древнего мира, но халдеи начали заселять его лишь с IX века! Мало того, халдейский царь Набонид превратил его в важный религиозный центр только в VI веке. Не прибыли ли случайно анонимные и, видимо, очень поздние авторы из тех же мест?

Попытка связать свою родословную с центром высокой культуры прослеживается и в рассказе об исходе из Египта — втором важнейшем мифе, достоверность которого оказалась сомнительной. Собственно, шаткость этого мифа давно уже не представляла особого секрета, однако его особое влияние на рамки еврейской идентичности, не говоря уже о чрезвычайном значении пасхальных праздников в еврейской культуре, породило упорное нежелание касаться этой чувствительной темы. Как уже упоминалось, Дубнову в свое время доставила серьезные неудобства стела Мернепты, возведенная в конце XIII века до н. э. В этой царской надписи среди покоренных городов и племен упоминается уничтоженный «Израиль», у которого «нет больше семени». Это утверждение могло быть простым фараоновым бахвальством, однако оно с очевидностью указывало, что в это время в подвластном Египту Ханаане наряду с другими группами населения действительно существовала небольшая культурная общность, называвшаяся «Израиль»[1].

В эпоху гипотетического «исхода из Египта», то есть в XIV–XIII веках до н. э., Ханаан находился под властью фараонов, в ту пору еще очень могущественных. Это означает, что Моисей вывел освобожденных рабов из Египта в Египет. Он водил свой народ по пустыне целых сорок лет, если, конечно, верить библейскому рассказу — шестьсот тысяч одних только воинов, всего около трех миллионов душ. Даже если забыть на минуту, что такая масса людей не может быстро сняться с насиженных мест

---

[1] *Lemche N. P.* The So-called «Israel-Stele» of Merenptah // The Israelites in History and Tradition. — London: SPCK, 1998. — P. 35–38.

и бродить по пустыне в течение столь длительного времени, событие такого масштаба должно было оставить эпиграфические или археологические следы. В Египте было принято тщательно документировать любое мало-мальски значимое событие, так что мы располагаем многочисленными текстами, рассказывающими о политической и военной жизни страны. Например, сохранились даже записи о проникновении на египетскую территорию крошечных групп кочевых скотоводов. Проблема состоит в том, что нет ни единого упоминания о «сынах Израиля», живших в Египте, взбунтовавшихся против фараона или самовольно покинувших страну, тем более в релевантную эпоху. Город Питом, название которого встречается в Библии, правда, упоминается в раннем египетском источнике, однако сколько-то крупным центром он стал лишь в конце VII века до н. э. До сих пор не обнаружены следы пребывания в Синайской пустыне в указанный период значительных масс людей; не «выявлено» и местоположение знаменитой горы Синай. Эцион-Гевер и Арад, упоминаемые в описании скитаний по пустыне, вообще не существовали в данную эпоху. Они стали постоянными и процветающими поселениями значительно позже.

После сорока лет странствований «народ Израиля» ураганом захватил Ханаан. Следуя божественной заповеди, он истребил большую часть местных обитателей, а остальных превратил в дровосеков и водоносов. После завоевания Ханаана народ, еще недавно единый под властью Моисея, распался (как, к примеру, поздний поселенческий союз двенадцати греческих городов) на отдельные племена, поделившие между собой завоеванные территории. К счастью, миф о жестокой колонизации Ханаана, красочно представленный в Книге Иегошуа как один из первых геноцидов в истории, не имел ничего общего с действительностью. Завоевание Ханаана было очередным вымыслом, полностью развенчанным новой археологией.

На протяжении долгого времени сионистские историки, а затем и израильские археологи систематически игнорировали общеизвестные факты. Если завоевание Ханаана с неизбеж-

ностью датируется периодом, когда эта страна находилась под властью Египта, почему это событие не упоминается ни в одном египетском источнике? Что еще удивительнее, Библия тоже ни единым словом не обмолвилась о пребывании египтян в регионе. Археологические раскопки в Яффо, Газе и Бейт-Шеане уже давно доказали факт присутствия египтян в Ханаане как раз во время предполагаемого завоевания страны и в последующий за ним период. Однако древнейший «национальный» документ был слишком ценен, чтобы от него отказаться, так что израильские археологи научились отбиваться от «пустяковых» неудобных фактов, давая им скользкие и туманные объяснения.

Новые раскопки в Иерихоне, Айе и Хешбоне, «мощных укрепленных городах», согласно библейскому преданию, героически захваченных «сынами Израиля», вновь подтвердили давно известные факты. В конце XIII века до н. э. Иерихон являлся крайне незначительным населенным пунктом, и, несомненно, его не окружала крепостная стена. Ай и Хешбон вообще не были заселены в этот период. Сходным образом обстоит дело и с большинством других городов, упомянутых в рассказе о завоевании Ханаана. Хотя в Хацоре, Лахише и Мегидо найдены следы разрушений и пожаров, эти древнейшие ханаанские города не были уничтожены в одночасье; они приходили в упадок постепенно, в течение примерно ста лет. Скорее всего, их деградация была вызвана наступлением так называемых народов моря, в частности филистимлян, захватывавших в эти времена берега Восточного Средиземноморья; о них сохранилось множество египетских и иных свидетельств[1].

«Новые» израильские исследователи стали сосредоточенно заниматься не столько политико-событийной, сколько социаль-

---

[1] Рассказ о завоевании Ханаана был поставлен под сомнение германскими библеистами, такими как Альт А. (Alt) и Нот М. (Noth), уже в 20–30-е годы предыдущего столетия. А в 60-е и 70-е годы американцы Менденхолл Д. (Mendenhall) и Готвальд Н. (Gotwalld) выдвинули интересные социоисторические гипотезы об истоках возникновения древнееврейских поселений в этом регионе.

ной и антропологической археологией (речь идет, прежде всего, о региональных археологических обследованиях, изучении условий материального существования, способов производства и форм религиозной жизни на обширных территориях, в том числе вне крупных городских центров, и пр.), что привело к целому ряду открытий и появлению новых гипотез, объясняющих процесс заселения горных районов Ханаана. После того как равнинные ханаанейские города пришли в долговременный упадок, главными «держателями» горных земель стали, судя по всему, местные кочевые скотоводы, постепенно, в течение длительного времени, переходившие к оседлому земледельческому образу жизни. Предками жителей будущих Израильского и Иудейского царств стало, скорее всего, автохтонное ханаанейское население, со временем освободившееся от владычества египтян, медленно отступавших из своих азиатских владений в XII и XI веках до н. э. (а то и позже). Керамические изделия и орудия труда этих новых земледельцев были точно такими же, как и у других жителей Ханаана. Единственное замеченное культурное отличие состояло в том, что в новых поселениях почти не было обнаружено свиных костей[1]. Это, конечно же, очень важное обстоятельство, однако оно никак не свидетельствует ни о покорении Ханаана пришедшим извне «этносом», ни о том, что «новые» земледельцы были монотеистами. Мы ясно видим, как очень медленно на месте разрозненных земледельческих общин выросли города, существовавшие за счет производимой ими сельскохозяйственной продукции; дальнейшая эволюция этих общин привела к постепенному становлению двух небольших местных царств.

---

[1] Тезис о пастухах-земледельцах был выдвинут Финкельштейном И. и Сильберманом Н. А. в их книге: Зарождение Израиля — археология, Библия и историческая память. — Тель-Авив: Изд-во Тель-Авивского университета, 2003. — С. 114–127 (на иврите). Она же была издана ранее на английском языке под названием «The Bible Unearthed» — «Раскопанная Библия». Под этим названием книга упоминается автором несколькими страницами ниже. — *Прим. ред. русского издания.*

Следующий библейский сюжет, утративший под давлением новых археологических открытий «научную достоверность», считался настоящим алмазом в короне национальной памяти. Все историки — от Генриха Греца до Бенциона Динура и его израильских последователей — рассматривали Объединенное «национальное» царство Давида и Соломона как самый блистательный этап в прошлом еврейского народа. Все политические модели опирались на это царство как на библейский образец и заимствовали у него символы, термины и просто вдохновение. Многочисленные новые романы «встраивали» его в свои сюжеты, высокорослый Шауль, бесстрашный Давид и мудрый Соломон стали героями бессчетных поэм и пьес. «Исследователи» отыскали развалины их дворцов и начертили подробные карты, на которых «Объединенная империя» простиралась от Евфрата до Египта. Историческая «истина» восторжествовала!

И вот после войны 1967 года археология и библеистика поставили под сомнение само существование этого огромного царства, начавшего быстро формироваться; если верить Библии, сразу после окончания эпохи судей. Результаты раскопок, проведенных в Иерусалиме в 70-е годы XX века, после того как израильское правительство его «навеки объединило», оказались обескураживающими для сторонников этой национальной фантазии. Правда, невозможно было подкопаться прямо под мечеть Эль-Акса, однако на всей прилегающей к ней территории не было найдено следов существования в X веке до н. э., гипотетической эпохе царствования Давида и Соломона, значительного государства. Не было обнаружено никаких признаков монументального строительства, в том числе крепостных стен или роскошных дворцов. Даже найденные образцы керамики этого периода оказались немногочисленными и довольно примитивными. Поначалу оппоненты утверждали, что долговременная непрерывная жизнь города и массированное строительство во времена царя Ирода уничтожили следы эпохи Давида, однако, к несчастью, вскоре были сделаны впечатляющие находки, относящиеся к более ранним периодам истории Иерусалима.

Связь между «неиерусалимскими» археологическими находками и Объединенным царством также оказалась весьма сомнительной. Согласно библейской легенде, Соломон заново отстроил северные города Хацор, Мегидо и Гезер. Игаэль Ядин распознал среди развалин гигантских построек Хацора следы города, построенного мудрейшим из царей. В Мегидо он обнаружил дворцы времен великого царства. Знаменитые «соломоновы ворота» он нашел во всех трех древних городах. Увы, как выяснилось, архитектурный стиль этих ворот относится к несколько более позднему периоду (нежели искомый X век до н. э.); они оказались удивительно схожими с остатками дворца, построенного в Шомроне[1] в IX веке до н. э. Применение новейших радиоуглеродных методов датировки органических материалов подтвердило пессимистическую гипотезу, утверждавшую, что монументальные здания в северных районах страны возведены не Соломоном, а позже, в эпоху Израильского царства. У нас нет ни единого археологического свидетельства, подтверждающего факт существования легендарного царя, богатство которого Библия описывает в терминах, соответствующих масштабам могущественных Вавилонской и Персидской империй.

Напрашивающийся грустный вывод: если в X веке до н. э. на территории Иудеи и существовало какое-либо политическое образование, оно было максимум крошечным племенным царством, а Иерусалим — небольшим укрепленным городком. Вполне возможно, что в этом микрогосударстве сформировалась династия, получившая название «дом Давида». Надпись, обнаруженная в 1993 году в Тель-Дане, подтверждает это предположение. В любом случае, Иудейское царство по всем параметрам существенно уступало Израильскому, появившемуся на севере. Кроме того, Израильское царство, по-видимому, было создано раньше.

---

[1] Она же Самария, столица, правда не первая, Северного царства (Израиля), город, построенный «на пустом месте» царями из династии Омри (Амрия) в IX веке до н. э. — в апогее могущества этого государства. — *Прим. ред. русского издания.*

Уже из документов, найденных в Эль-Амарне, мы узнаем, что на очень раннем этапе истории в горном районе Ханаана существовали два крошечных города-государства: Шхем[1] и Иерусалим, а из надписи Мернепты — что в конце XIII века до н. э. в северных районах Ханаана проживал коллектив, именовавшийся «Израиль». Богатейшие археологические открытия 80-х годов на Западном берегу Иордана указывают на существенные различия, материальные и социальные, между двумя горными районами. На плодородном севере сельское хозяйство было гораздо более развитым, и там процветали многие десятки поселений. На юге в X и в IX веках до н. э. существовало не более двадцати маленьких деревень. Израиль уже в IX веке был мощным и стабильным государством; Иудея сформировалась и набрала силу лишь на исходе VIII века до н. э. В Ханаане с самого начала существовали два отдельных и соперничающих друг с другом политических образования, правда, схожих между собой в культурно-языковом плане; и там, и там жители говорили на различных диалектах древнего иврита.

Израильское царство времен династии Омри было значительно могущественнее Иудейского царства династии Давида и затмевало его. Именно об Израиле у нас есть древнейшие внебиблейские свидетельства: надпись ассирийского царя Салманасара III на «черном монолите» из Карха, известная стела царя Меши, надпись, найденная в Тель-Дане[2], и др. Все значительные постройки, в прошлом приписываемые царю Соломону, на деле относятся к более поздней эпохе Израильского царства. Это было одно из самых богатых и густонаселенных государств региона, границы которого в пике могущества доходили до Дамаска на севере, Моава на востоке, Средиземного моря на западе и Иудейского царства на юге.

---

1 Он же Сикем и, впоследствии, Наблус. — *Прим. ред. русского издания.*

2 Неточность: надпись из Тель-Дана, как автор упоминает выше, относится к обоим государствам, Северному и Южному, и прямо упоминает «дом Давида». — *Прим. ред. русского издания.*

Археологические данные, добытые в различных местах, указывают, что и жители горных северных районов, и крестьяне Иудеи были закоренелыми язычниками. Разумеется, они поклонялись популярному Яхве, постепенно становившемуся, по аналогии с греческим Зевсом и римским Юпитером, центральным местным божеством, но не оставляли и служение другим богам, таким как Ваал и Шемеш; в их пантеоне всегда оставалось место и для пленительной Ашеры[1]. Авторы Пятикнижия, поздние монотеисты из Иудеи, питали отвращение к властителям Израиля, но в то же время страстно завидовали их фантастическим могуществу и славе. Они без колебаний присвоили их престижное имя — «Израиль», считавшееся, по-видимому, очень древним. При этом они ни на секунду не переставали осуждать их за религиозную и моральную греховность.

Главное прегрешение жителей и царей Израиля состояло, разумеется, в том, что их государство было разгромлено Ассирийской империей уже во второй половине VIII столетия до н. э., задолго до гибели Иудейского царства в VI столетии. Кроме того, после него практически не осталось «агентов божественной памяти», умевших придать своим фанатическим верованиям привлекательную псевдоисторическую форму.

Таким образом, согласно теориям, выдвинутым большинством новых археологов и библеистов, великолепное Объединенное царство никогда не существовало, и у царя Соломона не было огромных дворцов, где он мог бы поселить свои семьсот жен и триста наложниц. То обстоятельство, что Библия даже не приводит название его огромной империи, подкрепляет эти теории. Поздние авторы изобрели и приукрасили величественную схему государственной коллективной идентичности, опиравшейся, разумеется, на милость и благословение единого Бога.

---

[1] О развитии религиозных верований в Израиле и в Иудее, а также о позднем происхождении монотеизма в этом регионе см. *Edelman D. V.* (ed.). The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms. — Michigan: Eerdmans, 1996.

Заодно они с помощью богатой и нестандартной фантазии привели в порядок общеизвестные сюжеты о сотворении мира, всемирном потопе, скитаниях праотцев и борьбе Якова с ангелом, исходе из египетского рабства, переходе через Красное море, завоевании Ханаана и чудесной остановке солнца над Гивоном.

Центральные мифы о древнем происхождении удивительного народа, вышедшего из пустыни, завоевавшего обширную территорию и создавшего великое царство, хорошо послужили в эпоху подъема еврейской национальной идеи и сионистского поселенческого движения. На протяжении ста лет они были своего рода текстуальным (вдобавок каноническим) источником энергии, подпитывавшим очень непростую политику формирования идентичности и колонизаторскую деятельность, требовавшую постоянных самооправданий и многочисленных жертв.

Стараниями «склочных и безответственных» археологов и библеистов в Израиле и вне него эти мифы стали меркнуть, и к исходу XX века сложилось впечатление, что они могут превратиться в своего рода литературные легенды, отделенные от настоящей истории непреодолимой пропастью. И хотя израильское общество уже не являлось совершенно ангажированным, а потребность в исторической легитимации стала гораздо менее острой, ему все еще трудно было освоиться с новыми открытиями. Поэтому переворот в исторической науке вызвал шквал общественного негодования.

X. Библия как аллегория

Со времен Бенедикта Спинозы и Томаса Гоббса, живших в XVII веке, то есть с момента возникновения современной философии, не утихает спор об авторстве библейских текстов. Установление личностей авторов, разумеется, локализует их во времени и, следовательно, проливает свет на мотивы, лежащие в основе их блистательного сочинительства. Гипотезы были весьма разнообразны — от традиционной, утверждавшей, что Моисей записал Пятикнижие под диктовку самого Бога, теории библейских критиков XIX столетия, согласно которой разные

части Библии создавались в различные времена и в разных местах, до современных истолкований, относящих большую часть библейских текстов к персидскому или даже эллинистическому периоду. Но хотя филология и археология и способствовали значительному прогрессу в этой области, едва ли мы даже в отдаленном будущем точно узнаем, когда написаны библейские книги и кем были ее таинственные создатели.

Выдающиеся израильские исследователи-первопроходцы из так называемой Тель-Авивской школы — Надав Неэман, Исраэль Финкельштейн, Зеэв Герцог и другие — выдвинули теорию, согласно которой основная историческая часть Библии была написана в период правления царя Иосии незадолго до гибели Иудейского царства. Их теория хотя и чрезвычайно интересна, но тем не менее основывается на проблематичных аргументах. Этим ученым удалось убедительно доказать как то, что Библия не могла быть написана раньше, чем в VIII веке до н. э., так и то, что большинство содержащихся в ней историй являются вымышленными[1]. Однако их базисное предположение, утверждающее, что библейское конструирование прошлого было обусловлено почти исключительно политическими интересами манипулятивного правителя (царя Иосии), с неизбежностью порождает проблематичные анахронизмы.

Раскрыв, например, захватывающую книгу Исраэля Финкельштейна и Ашера Сильбермана «Раскопанная Библия», мы встречаем там довольно-таки современное «национальное» общество, верховный правитель которого, царь Иудеи, стремится объединить под своей властью собственный народ и беженцев из погибшего Израильского царства, «сочинив» для этого книгу Торы. Стремление присоединить к Иудее северные тер-

---

[1] См., к примеру: *Nadav Na'aman*. Ancient Israel's History and Historiography. The First Temple Period. — Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 2006; *Герцог З.* Научная революция в археологии Земли Израиля // Левин Л. И. и Мазар А. (ред.). Полемика об исторической достоверности библейских писаний. — Иерусалим: Бен-Цви, 2001. — С. 52–65 (на иврите).

ритории побудило его изобрести «ангажированную историю», призванную сплотить обе части новой «нации». Впрочем, эти два талантливых археолога, как и их последователи, не сумели отыскать ни единого внебиблейского свидетельства проведения культовой реформы монотеистического толка в VII веке до н. э. в маленьком государстве Иосии. Пока археологические находки не противоречат библейскому тексту, они охотно на него опираются, постоянно «заряжая» его современными политическими реалиями. В ходе чтения книги начинает казаться, что даже если в деревенских хижинах Иудеи и не было телевизоров и радиоприемников, то, по крайней мере, все ее жители были грамотны и с энтузиазмом ознакомились с содержанием распространенных среди них свежеотпечатанных томиков Торы.

В земледельческом обществе, где не существовало ни какой-либо системы образования, ни стандартного языка общения, а общественные коммуникации находились на очень низком уровне, грамотность была уделом единичных процентов от всего населения. Одна или две копии Торы, возможно, стали бы местным фетишем, однако ни в коем случае не сыграли бы сплачивающей общегосударственной роли. Зависимость правителя от воли народа также является современным феноменом, который археологи и библеисты, к сожалению не обладающие социоисторической эрудицией, переносят на древние эпохи. Цари вовсе не стремились мобилизовать широкие массы для осуществления своей «национальной» политики. Как правило, они довольствовались сохранением вялого идеологического консенсуса внутри административного аппарата и узкой прослойки земельной аристократии. Они не нуждались в массовой поддержке «народа», да и не располагали инструментами, позволяющими использовать «общественное сознание» в своих целях.

Следовательно, попытка объяснить корни первого монотеистического учения широкомасштабной пропагандой, которая велась в небольшом периферийном царстве ради присоединения северных территорий, выглядит крайне неубедительной, даже если она и указывает на появление в Израиле начала XXI века

«антианнексионных» настроений. Теория, утверждающая, что централистские бюрократические потребности властей в крошечном Иерусалиме VII века до н. э. привели к возникновению монотеистического культа и созданию «ретроспективной теологии» в форме исторических библейских текстов, не может не вызвать недоумения[1]. Ведь современники Иосии, адресаты текстов, рассказывающих о роскошных дворцах Соломона, должны были ежедневно проходить мимо этих «памятников прошлого» на улицах Иерусалима. Но если эти гигантские древние дворцы вовсе не существовали, как следует из археологических исследований, стоило ли писать о них до их вымышленного разрушения?

Логичнее предположить, что оба древних царства, Израиль и Иудея, оставили после себя дворцовые хроники и прославляющие победы их царей надписи, сочиненные, как водится, раболепными придворными писцами (вроде Шафана бен Гемарягу)[2]. Сходные тексты существовали и в других государствах региона. Мы не знаем и, видимо, никогда не узнаем, что содержали эти хроники. Однако, скорее всего, часть из них сохранилась среди остатков царских архивов, и авторы различных библейских книг, жившие после гибели Иудейского царства, свободно и изобретательно использовали их как исходный материал для создания произведений, сыгравших ключевую роль в становлении монотеизма на Ближнем Востоке. Они дополнили эти хроники притчами, легендами и мифами, популярными среди местных интеллектуальных элит, инициировав таким образом увлекательный

---

1 См. *Финкельштейн И., Сильберман Н. А.* Зарождение Израиля — археология, Библия и историческая память. — Тель-Авив: Изд-во Тель-Авивского университета, 2003. — С. 247 (на иврите).

2 Согласно книге Царств, писец Шафан зачитал Тору царю Иосии (Вторая книга Царств 22: 1–13). Следует иметь в виду, что в еврейских изданиях Библии две книги пророка Шмуэля (Самуила) предшествуют двум книгам Царств (точнее, Царей), в то время как во многих русских изданиях все эти книги называются книгами Царств — общим числом четыре. В таких изданиях речь идет не о Второй, а о Четвертой книге Царств. — *Прим. ред. русского издания.*

критический дискурс о статусе земного властителя — разумеется, с точки зрения верховного божественного суверена[1].

Из-за бурных событий VI века до н. э. (изгнания и «возвращения в Сион») иудейские интеллектуалы — бывшие придворные летописцы, священнослужители и их потомки — получили относительную автономию, невозможную под властью требовательных династических правителей. Политический разгром и исчезновение жесткого контроля со стороны царского двора создали для них уникальное поле деятельности. Так возникло новое литературное пространство, где наивысшие ценности имели не государственный, а сугубо религиозный характер. Только в совершенно особой политической ситуации можно было, к примеру, прославлять основателя царской династии (Давида) и одновременно изображать его грешником и даже преступником, наказанным божественной силой, превосходящей его собственную. В итоге свобода литературного творчества, чрезвычайно редкая в досовременных обществах, породила теологический шедевр.

На наш взгляд, можно предложить следующую гипотезу: последовательный монотеизм, излучаемый едва ли не каждой строкой Библии, появился на свет не из-за «политики» местного царька, пытавшегося расширить свои владения; его корни следует искать в «культуре», а именно в уникальном соприкосновении иудейских интеллектуальных элит, изгнанных или вернувшихся из изгнания, с абстрактными персидскими вероучениями. По-видимому, монотеизм был изобретен продвинутой прослойкой интеллектуалов, однако политическое давление консервативного «центра» вскоре вытеснило его (в точной аналогии с другими революционными идеологиями различных эпох) на периферию общественной жизни. Не случайно ивритское слово «дат» (ре-

---

[1] См., к примеру, сходство между высказываниями ассирийского мудреца Ахикара и библейскими притчами. Авиноам Ялин (ред.). Книга Ахикара Мудрого. — Иерусалим: Ха-Маарав, 1937 (на иврите), а также *Lindenberger J. M.* The Aramaic Proverbs of Ahiqar. — Baltimore: Johns Hopkins, 1983.

лигия) заимствовано из персидского языка. Молодой монотеизм принял зрелую форму гораздо позже, после столкновения с эллинистическим язычеством.

Поэтому подход представителей «Копенгагенской-Шеффильдской школы» (Томаса Л. Томпсона, Нильса Петера Лемке, Филиппа Дэвиса и др.[1]) представляется более убедительным, хотя мы и не обязаны соглашаться со всеми их предположениями и выводами. По сути речь идет не о книге, а об удивительной библиотеке, создававшейся, оформлявшейся и перерабатывавшейся на протяжении более чем трехсот лет, с конца VI и до начала II века до н. э. Библию следует изучать как многослойную систему религиозно-философских рассуждений и теологических аллегорий, нередко включающих (обычно в назидательных целях) псевдоисторические описания и обращенных в основном к грядущим поколениям (угроза божественного возмездия также зачастую адресована в будущее)[2].

Древние авторы и редакторы стремились создать сплоченную религиозную общину. Они постоянно обращались к «блестящим» политическим свершениям прошлого для того, чтобы обеспечить прочное будущее культовому центру в Иерусалиме. Их главной заботой было размежевание со своими соседями-язычниками; для этого они создали представление об «Израиле» как святом избранном народе, происходящем из других мест, в противоположность «Ханаану» — местному антинароду водоносов и дровосеков. Возможно также, что экспроприация названия «Израиль» произошла в ходе борьбы «носителей текста» с теми, кто считал себя естественными наследниками Израильского царства — их со-

---

1 См. следующие книги: *Lemche N. P.* Ancient Israel. A New History of Israelite Society. — Sheffield: Sheffield University Press, 1988; *Davies P. R.* In Search of «Ancient Israel». — Sheffield: Sheffield University Press, 1992; *Thomas L. Thompson.* The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel. — London: Basic Books, 1999.

2 См., к примеру: «Ибо я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня» (Исход 20: 5 и Второзаконие 5: 9).

перниками самаритянами. Эта изоляционистская «литературная политика», формировавшаяся вдоль оси, соединявшей «провинцию Яхуд» с «высокими» культурными центрами в Вавилонии, полностью соответствовала глобальной политике Персидской империи, правители которой стремились конфессионально разделить различные общины, классы и языковые группы, чтобы облегчить себе контроль над ее огромной территорией.

Вероятно, некоторые из вождей, судей, героев, царей, священнослужителей и пророков, упомянутых в Библии (прежде всего самые поздние из их числа), были реальными историческими фигурами, однако время их жизни, отношения между ними, направлявшие их мотивы, их реальное влияние, границы их владений и их верования — все, что по-настоящему важно для истории, — изобретено в совершенно другую эпоху. Интеллектуальная религиозная аудитория, принявшая и впитавшая библейские рассказы (иными словами, первые иудейские религиозные общины), также сформировалась гораздо позже.

Тот факт, что из пьесы Шекспира «Юлий Цезарь» мало что можно узнать о Древнем Риме, но зато в ней содержится масса сведений об Англии конца XVI века, ни в коей мере не умаляет величия данного произведения, хотя и определяет по-новому его значение как исторического документа[1]. Просмотр фильма «Броненосец Потемкин» Сергея Эйзенштейна, описывающего революцию 1905 года, не слишком обогатит наши представления о морском восстании, происшедшем на заре XX века, однако существенно прояснит идеологические установки большевистского режима в 1925 году (когда был поставлен фильм). Именно так следует относиться и к Библии. Ее повествование не является надежным и существенным источником сведений о пересказы-

---

[1] Не могу не напомнить читателю, что в пьесе Б. Шоу «Цезарь и Клеопатра» римский диктатор сталкивается с христианской общиной Александрии и затем очень разумно рассуждает о христианстве, хотя дело происходит за десятки лет до рождения Христа. Анахронизм? Несомненно, но, как и в нашем случае, совершенно преднамеренный и очень изящный. — *Прим. ред. русского издания.*

ваемом периоде; оно (по жанру) — впечатляющий теологический и дидактический дискурс и одновременно — возможное документальное свидетельство об эпохе, когда Библия была создана. Иными словами, она стала бы для нас более достоверным историческим источником, если бы мы знали сколько-нибудь точно, когда написаны все ее части.

***

Библия, на протяжении многих столетий трактовавшаяся тремя монотеистическими религиозными культурами (иудаизмом, христианством и исламом) как священная книга, продиктованная Богом, чтобы доказать свое величие и связь с миром, с пробуждением современного национализма стала восприниматься как произведение, сочиненное людьми, чтобы реконструировать свое прошлое. Уже протонациональное протестантское движение в Англии и в еще большей степени поселенцы-пуритане в Северной Америке и Южной Африке, вооружившись анахронизмами и бурной фантазией, превратили Священное Писание в нечто вроде идеальной модели современного религиозно-политического коллектива[1]. И если раньше верующие евреи напрямую в него почти не углублялись, то как раз в эпоху Гаскалы секулярное прочтение библейских текстов стало весьма популярным.

Как показано в этой главе, только во второй половине XIX века, с появлением еврейской протонациональной историографии, Библии была отведена ключевая роль в драме создания современной еврейской нации. Ее переставили с теологической полки на историческую, и борцы за еврейскую национальную идею стали изучать ее как документ, достоверно излагающий

---

[1] На начальных этапах заселения Северной Америки многие пуритане были убеждены, что именно они являются сынами Израиля и именно им обещана земля обетованная, где течет молоко и мед. Они продвигались на запад с Библией в руках и считали себя истинными наследниками Иисуса Навина. Аналогичным образом библейская мифология вдохновляла африканских поселенцев. См. *Cauthen B.* The Myth of Divine Election and Afrikaner Ethnogenesis // Hosking and Schöpflin (eds.). Myths and Nationhood. — P. 107–131.

реальные исторические события. Более того, ее возвели в ранг «мифоистории», принципиально не подвергаемой сомнению, поскольку ее истинность самоочевидна. Другими словами, она стала неприкосновенной секулярной святыней, непременной точкой отсчета для любых размышлений о нации и народе.

Но прежде всего Библия служила «этническим» маркером, гарантирующим единое происхождение женщинам и мужчинам, совершенно несхожим по предыстории и светским культурным характеристикам, но все еще ненавидимым из-за религиозных верований, которых они уже почти не придерживаются. Она была основным инструментом, при помощи которого представление о древней «нации», существующей едва ли не с момента сотворения мира, внедрялось в историческое сознание людей, совершенно заблудившихся в лабиринтах быстро меняющейся, обжигающей современности. Несмотря на свой чудесно-сказочный характер, а возможно, и благодаря ему, Библии удалось обеспечить этим людям долгосрочное, почти неизменное чувство принадлежности, которого так недоставало изменчивому и давящему настоящему.

Таким образом, Библия превратилась в секулярное историческое сочинение, из которого дети узнают, кем были их «древние предки», а взрослые, взяв его с собой, гордо отправляются на колониальную войну.

Изобретенное изгнание: «И многие из народов страны сделались иудействующими...»

> После того как еврейский народ был силой изгнан со своей земли, он хранил ей верность во всех странах рассеяния, молился и не оставлял надежды вернуться на свою землю и отстроить на ней национальное государство. Вследствие этой исторической и традиционной связи стремились евреи во всех поколениях вернуться и обосноваться на своей древней родине.
>
> *Декларация независимости, провозглашение государства Израиль (1948)*

> Вследствие исторической катастрофы, из-за того, что Тит, римский император, разрушил Иерусалим и изгнал Израиль из своей страны, я родился в одном из городов изгнания, но постоянно полагал себя родившимся в Иерусалиме.
>
> *Шай Агнон, церемония вручения Нобелевской премии (1966)*

Израильтяне, даже незнакомые с вступительной частью собственной Декларации независимости, все же наверняка держали в руках пятидесятишекельную купюру с напечатанными на ней трогательными словами Шая Агнона, произнесенными на церемонии вручения Нобелевской премии. Прославленный писатель, точно так же как составители декларации и большинство израильских граждан, твердо знал, что «еврейская нация» была изгнана в 70 году н. э., после разрушения Второго храма, и с тех

пор неустанно скиталась по миру, храня в своем сердце «двухтысячелетнюю надежду стать свободным народом»[1] на своей древней родине.

Представление об изгнании было глубоко укоренено в еврейской традиции на всех этапах ее существования. Однако его содержание многократно менялось в ходе религиозной истории и имело очень мало общего с современной секулярной версией. Поскольку еврейский монотеизм начал формироваться (отчасти) среди культурных элит, насильственно переселенных в Вавилонию после гибели Иудейского царства в VI веке до н. э., образы изгнания и скитаний присутствуют в метафорической либо в непосредственной форме уже в важнейших сюжетах Пятикнижия, в книгах Пророков и в Писаниях. В рассказах об изгнании из рая, переселении Авраама в Ханаан и уходе Якова в Египет, в пророчествах Захарии и Даниэля иудейское вероучение неизменно оглядывалось назад — на выселение, скитания и возвращение. Уже в Пятикнижии появляется такая фраза: «И рассеет тебя Господь [Бог твой] по всем народам, от края земли до края земли, и будешь там служить иным богам, которых не знал ни ты, ни отцы твои...» (Второзаконие 28: 64). Разрушение Первого храма было прочно сплетено с изгнанием, и это литературно-теологическое воспоминание впоследствии существенно повлияло на формирование еврейских религиозных сантиментов[2].

Тем не менее тщательное изучение исторического контекста, якобы породившего «второе изгнание» 70 года н. э., а также анализ понятия «диаспора» и характера его употре-

---

[1] Цитата из «Ха-Тиквы» («Надежда») — национального гимна Израиля. — *Прим. ред. русского издания.*

[2] О понятии «диаспора» в иудейской традиции см.: *Eisen A. M.* Exile // A. A. Cohen and P. Mendes-Flohr (eds.). Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs. — New York: Free Press, 1988. — P. 219–225, а также *d'A. M. Eisen*. Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming. — Bloomington: Indiana University Press, 1986.

бления в позднем иудаизме указывают, что его нынешняя национально-историческая интерпретация скроена из обрывочных эпизодов и различных элементов религиозной традиции. Только в такой форме она становится эффективным мифом, способным снабдить современных евреев идентификационными «этническими» чертами. Парадигма изгнания потребовалась для того, чтобы сформировать долгосрочную коллективную память, в рамках которой воображаемая изгнанная нация-раса оказывается прямым наследником предшествовавшего ей «библейского народа». Поскольку, как станет ясно позднее, миф об изгнании был создан христианской традицией и заимствован оттуда иудейским вероучением, он превратился со временем в неоспоримую истину, как всеобщую, так и национальную.

I. «Народ», изгнанный в 70-м году

Прежде всего следует отметить, что римляне вообще не изгоняли «народы». Добавим, что даже ассирийцы и вавилоняне (использовавшие изгнание как политическую меру) никогда не депортировали все завоеванное население. Сгонять с насиженных мест большие земледельческие народы, производившие сельскохозяйственную продукцию и платившие налоги, было чрезвычайно невыгодно. Но даже эффективная политика частичного выселения, применявшаяся Ассирийской, а затем и Вавилонской империями, когда вырывались с места целые государственные и культурные элиты, насколько нам известно, не практиковалась Римской империей. Известны несколько примеров, относящихся исключительно к Западному Средиземноморью, когда земледельческое население вытеснялось, с тем чтобы освободить место для немедленного расселения римских солдат, однако такая экстраординарная политика не применялась на Ближнем Востоке. Римские властители жестоко подавляли восстания местного населения: они безжалостно казнили воинов, продавали пленников в рабство, иногда изгоняли царей и князей, но, несомненно, никогда не депортиро-

вали все население завоеванных ими восточных земель. Кроме того, они не располагали необходимыми для этого техническими средствами: у них не было ни грузовиков, ни поездов, ни даже вместительных пассажирских судов, столь естественных в современном мире[1].

Иосиф Флавий, важнейший летописец восстания зелотов 66 года н. э., едва ли не единственный (если не считать археологических находок) источник информации по данной теме, рассказывает в книге «Иудейская война» о трагических результатах восстания. Тяжелый ущерб был нанесен не всем районам Иудейского царства, а в основном Иерусалиму и нескольким укрепленным городам. По его оценке, в ходе осады Иерусалима, в сражениях и в устроенной римлянами после падения города резне погибли миллион сто тысяч человек и девяносто семь тысяч попали в плен. Число убитых в других городах составило еще несколько десятков тысяч[2].

Как водится у древних летописцев, данные Флавия сильно завышены. Подавляющее большинство современных исследователей полагают, что практически все демографические оценки, дошедшие до нас с древних времен, раздуты, причем многие из них являются, по существу, типологическими. Правда, Флавий сообщает, что как раз перед началом восстания в Иерусалиме собрались многочисленные иногородние паломники; тем не менее утверждение, что в городе погибли миллион сто тысяч человек, явно недостоверно. Сравнения ради, великий Рим II века н. э., эпохи расцвета империи, по размерам соответствовал современному столичному городу средней

---

1 Кроме того, локальные изгнания, которые иногда имели место, производились из центра на периферию, то есть из Рима в провинции. См. об этом: *Kelly G. P.* A History of Exile in the Roman Republic. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

2 *Флавий И.* Иудейская война. Кн. 6, IX. — М.; Иерусалим: Гешарим, 1996. — С. 381. По утверждению Тацита, осажденных в Иерусалиме было шестьсот тысяч. См. *Корнелий Тацит.* История. Соч. в 2 т. — СПб.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 553.

руки[1]. В небольшом Иудейском царстве не могло быть и речи о городе такого масштаба. По аккуратным оценкам, Иерусалим той поры насчитывал от шестидесяти до семидесяти тысяч жителей.

Даже если мы примем совершенно нереальную оценку числа пленных — девяносто тысяч человек, «злодей» Тит, разрушитель Второго храма, все еще не изгнал «еврейский народ» с его земли. Вопреки тому, что преподается в израильских школах, на украшающей Рим триумфальной арке Тита изображены римские солдаты, несущие на своих плечах похищенный в Храме семисвечник, а вовсе не жители Иудеи, влачащие его на пути в изгнание. Необходимо отметить, что в обширной римской документации нет ни единого указания на какое-либо изгнание жителей из Иудеи. Кроме того, нет никаких данных о сосредоточении значительного числа беженцев в приграничных районах Иудеи после подавления восстания, что было бы неизбежно в случае массового бегства местного населения.

Нам неизвестна точная численность населения Иудеи накануне восстания против римлян и войны между зелотами. Цифры, приводимые Флавием, снова сильно преувеличены и противоречивы (к примеру, он сообщает, что в Галилее проживало свыше трех миллионов человек). Согласно археологическим исследованиям последних десятилетий, во всем Ханаане, то есть в мощном Израиле, небольшой Иудее и прочих государствах, взятых вместе, в VIII веке до н. э. проживало около четырехсот шестидесяти тысяч человек[2]. Израильский исследователь Маген Броши вычислил, проанализировав местный потенциал производства продуктов питания, что на территории от Иордана до Средиземного моря в период максимального экономического

---

[1] Об оценках численности населения Рима и полемике вокруг этой темы см. *Carcopino J.* Rome à l'apogée de l'Empire. La vie quotidienne. — Paris: Hachette, 1939. — P. 30–36.

[2] См. *Броши М. и Финкельштейн И.* Численность населения Эрец-Исраэль в 734 году до н. э. // Катедра. 1991. — 58. — С. 3–24 (на иврите).

расцвета страны (в VI веке н. э., в эпоху византийского владычества) могло прокормиться не более миллиона жителей[1]. Таким образом, можно предположить, что накануне восстания зелотов общее число жителей в расширенной (до масштабов Ханаана) Иудее превышало пятьсот тысяч, но не доходило до миллиона. Войны, эпидемии, засухи или тяжелое налоговое бремя могли сократить численность населения страны, однако до внедрения ботанических и агротехнических изобретений Нового времени оно не могло существенно возрасти.

В ходе междоусобных войн между зелотами и их восстания против римлян Иудея перенесла страшное потрясение; кроме того, следует предположить, что разрушение Храма поначалу деморализовало местную культурную элиту. Вне всякого сомнения население Иерусалима и его окрестностей временно сократилось. Однако, как уже было сказано, изгнано оно не было, да и экономическое возрождение произошло довольно быстро. Археологические раскопки показывают, что описания разрушений, приводимые Флавием, преувеличены, и уже к концу I века н. э. многие пострадавшие города переживали впечатляющий подъем. Мало того, вскоре начался один из самых ярких и продуктивных периодов в истории еврейской религиозной культуры[2]. К сожалению, мы мало что знаем о политической жизни этого периода.

---

1 См. *Броши М.* Население Эрец-Исраэль в римско-византийский период // *Цви Барас и др. (ред.).* Эрец-Исраэль от разрушения Второго храма до мусульманских завоеваний. — Иерусалим: Бен-Цви, 1982. — С. 442–455 (на иврите). А также: Вместимость территории Эрец-Исраэль в византийский период и ее демографическое значение // *Оппенхаймер А., Кашер А. и Раппопорт У. (ред.).* Человек и земля в древней Эрец-Исраэль. — Иерусалим: Бен-Цви, 1986. — С. 49–55 (на иврите). Интересно, что Артур Рупин, первый демограф в Еврейском университете, уже в конце 30-х годов оценивал численность населения в Иудее примерно в миллион человек. См. его книгу: Война евреев за существование. — Тель-Авив: Двир, 1940. — С. 27 (на иврите).

2 См. *Сафрай Ш.* Возрождение еврейской общинной жизни во времена Явнее // Эрец-Исраэль от разрушения Второго храма до мусульманских завоеваний. — С. 18–39.

Сходным образом сохранилось мало достоверных сведений о втором мессианском восстании, потрясшем Иудею во II веке н. э. Бунт, вспыхнувший в 132 году, в период правления императора Адриана (Hadrianus), и названный восстанием Бар-Кохбы, вскользь упоминается у римского историка Диона Кассия (Dio Cassius, 165–229), а также у Евсевия (Eusebius, 275–339), кесарийского епископа, автора книги «История церкви». Смутные отголоски этого восстания дошли до нас благодаря мидрашу[1] и археологическим раскопкам. К великому сожалению, эта эпоха не имела историка масштаба Иосифа Флавия, поэтому реконструкция данного восстания является чрезвычайно фрагментарной. В любом случае напрашивается следующий вопрос: быть может, традиционный рассказ об изгнании возник из-за тяжелых последствий этого восстания? Дион Кассий описывает трагическое завершение восстания Бар-Кохбы следующим образом: «Пятьдесят наилучших укрепленных городов и девятьсот восемьдесят пять превосходнейших деревень были полностью разрушены. Пятьсот восемьдесят тысяч человек погибли в ходе боев и налетов, бесчисленное множество умерло от голода, болезней и пожаров. Иудея почти целиком превратилась в пустыню...»[2].

Здесь также налицо характерные преувеличения (создается ощущение, что в числах, приводимых древними историками, всегда следует опускать один ноль), однако и в этом мрачном сообщении нет даже намека на насильственное переселение.

---

[1] Мидраш — неюридическая по форме часть талмудической традиции (начиная с периода Мишны или даже чуть более раннего). Соблазнительно назвать мидраши поздними (раввинистическими) иудейскими сказками или мифами, но такое определение было бы неточным. Мидрашем является почти любой талмудический нарратив, любой рассказ о свершениях мудрецов, ангелов и библейских героев. Важно отметить, что существуют и внеталмудические мидраши и даже сборники мидрашей, однако они являются частью той же традиции и просто иначе скомпилированы. — *Прим. ред. русского издания.*

[2] Цит. по *Stern M. (ed.).* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, II. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980. — P. 393.

Иерусалим был переименован в «Элия Капитолина», всем обрезанным было временно запрещено появляться в его стенах. На протяжении трех лет местное население, прежде всего в районе столицы, подвергалось болезненным, в основном религиозным, притеснениям. Можно предположить, что какое-то число воинов попало в плен и было продано в рабство, а также что часть местных жителей бежала из района военных действий. Однако широкие массы иудейского населения не были насильственно изгнаны со своей земли и в 135 году[1].

Хотя римская провинция Иудея с этого момента (и впредь) стала называться Палестиной, в II веке н. э. большинство ее жителей продолжали составлять иудеи и самаритяне, причем спустя всего несколько десятилетий после подавления восстания экономика страны достигла процветания, и ее население начало быстро расти. Это процветание было не только материальным, хотя в конце II и в начале III века объем сельскохозяйственного производства стабилизировался, а большая часть земледельцев восстановили свои хозяйства. В этот период местная культура достигла фазы, которую обычно называют «золотым веком Иехуды ха-Наси». Приблизительно в 220 году было завершено составление и редактирование всех шести разделов Мишны[2]. Это событие повлияло на долгосрочное развитие иудаизма и еврейской идентичности гораздо сильнее, чем восстание Бар-Кохбы.

---

[1] У Евсевия Кесарийского мы также не находим ни единого упоминания об изгнании. См. *Евсевий Памфил.* Церковная история. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. См. также: *Сафрай З.* Положение еврейской общины в Эрец-Исраэль после восстания Бар-Кохбы; *Шварц И.* Иудея после подавления восстания Бар-Кохбы // *А. Оппенхаймер и У. Раппопорт (ред.).* Восстание Бар-Кохбы — новейшие исследования. — Иерусалим: Бен-Цви, 1984. — С. 182–223 (на иврите).

[2] Мишна — первый формально записанный и отредактированный свод Галахи, ранняя форма Талмуда. Классический Талмуд (как Иерусалимский, так и главный, Вавилонский) представляет «всего лишь» развернутый комментарий к Мишне. — *Прим. ред. русского издания.*

Откуда, в таком случае, взялся грандиозный миф об изгнании «еврейского народа» после разрушения Храма?

Хаим Милковский, исследователь из Бар-Иланского университета, доказал, проанализировав разнообразные танаические[1] источники, что во II и III веках термин «диаспора» означал политическое порабощение, а не выселение из страны и что второе вовсе не вытекало из первого. Другие раввинистические тексты признают лишь одну диаспору — вавилонскую, продолжавшуюся, по мнению многих авторов, и после разрушения Второго храма[2]. Исраэль Яаков Юваль, историк из Иерусалимского университета, сделал еще один шаг вперед и продемонстрировал, что обновленный еврейский миф об изгнании оформился относительно поздно и был «побочным продуктом» свежего христианского мифа об изгнании евреев в наказание за распятие Иисуса и отказ принять его учение[3]. Действительно, источник антиеврейского дискурса о рассеянии можно найти уже у Юстина Мученика (Justinus), в середине III века объявившего выдворение всех обрезанных из Иерусалима после восстания Бар-Кохбы божественной коллективной карой[4]. По его стопам пошли и другие христианские авторы, считавшие пребывание верующих иудеев вне пределов священной для них страны неизбежным следствием и неоспоримым доказательством их греховности. Начиная с IV века н. э. миф об изгнании начинает постепенно проникать в еврейскую традицию.

---

1 Попросту, мишнаические. — *Прим. ред. русского издания.*

2 См. *Milikowsky C.* Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature // *James M. Scott (ed.).* Exile Old Testament, Jewish and Christian Conceptions. — Leiden: Brill, 1997. — P. 265–296.

3 См. *Юваль И. Я.* Миф об изгнании с земли — еврейское время и христианское время // Альпаим. — 2005. — 29. — С. 9–25 (на иврите).

4 См. об этом: *Рокеах Д.* Юстин Мученик и евреи. — Иерусалим: Динур, 1998. — С. 51 и 86–87 (на иврите); *Иустин (Юстин) Мученик.* Диалог с Трифоном-иудеем // Сочинения св. Иустина, философа и мученика. — М., 1891.

Однако только в Вавилонском Талмуде можно встретить высказывания, искусно объединяющие рассеяние с разрушением Второго храма. Следует помнить, что с VI века до н. э. в Вавилонии непрерывно существовала еврейская община, вовсе не стремившаяся «вернуться» в Сион (даже когда его контролировало государство Хасмонеев). Быть может, не случайно именно в Вавилонии после гибели Второго храма был старательно выстроен нарратив, связавший «новое разрушение» с «новым изгнанием» актом символического подражания («мимесис») древним деяниям. Катастрофа позволила осуществить религиозную рационализацию многовековых «стенаний на реках вавилонских», при том, что они текли не так уж далеко от Иерусалима.

После победы христианства в начале IV века и его превращения в официальную религию империи даже верующие евреи, проживавшие вне нее, примирились с логикой, рассматривающей рассеяние как ниспосланное свыше наказание. Связь между насильственным выселением и грехом, между разрушением Храма и рассеянием стала имманентной частью всевозможных объяснений всемирного распространения иудаизма. Корень мифа о «скитающемся еврее», расплачивающемся за свои поступки, лежал в христианско-иудейской вражде, переопределившей границы обеих религий в последующие столетия. Однако еще важнее другое: с этого момента понятие «диаспора» приобрело в еврейской традиции ярко выраженное метафизическое значение, смысл которого имел мало общего с тривиальным пребыванием людей вдали от своей родины.

Представление о генеалогической связи с изгнанниками из Иерусалима стало теперь таким же необходимым, как и принадлежность к «семени Авраама, Ицхака и Якова», поскольку без этого связь верующих иудеев с «избранным народом» утратила бы прочную основу. Тем не менее пребывание в «диаспоре» приобрело экзистенциальный характер, постепенно утрачивало территориальный аспект. Вообще говоря, еврей находился в «диаспоре» повсюду, даже в Святой земле. Позднее, в каббали-

стическом учении, она стала основополагающей характеристикой самого Господа Бога, ибо он, присутствуя повсеместно, пребывает в перманентном «рассеянии».

Понятие «диаспора» по сути очертило границы раввинистического иудаизма, столкнувшегося с набирающим силу христианством[1]. Если для христиан самопожертвование Иисуса спасло мир, то иудеи, признававшие только Ветхий Завет, категорически отвергали избавление такого рода. Христианская концепция эпохи божественного милосердия, наступившей с временным воскрешением Иисуса, не была принята теми, кто упорно продолжал считать себя иудеями. По их мнению, мир все еще погружен в страдание, и его экзистенциальные муки будут продолжаться до прихода настоящего мессии. Следовательно, рассеяние — это своего рода религиозный катарсис, в определенной степени очищающий от грехов. Долгожданное избавление, антитеза жизни в диаспоре, наступит лишь в конце времен. Поэтому «рассеяние» — это не пребывание вдали от родины, а эпоха, предшествующая избавлению. Ожидаемое спасение настанет лишь с появлением царя-мессии из рода Давида, с окончательным возвращением в Иерусалим. Оно включает в себя воскрешение мертвых, которым также предстоит собраться в Святом городе.

Для угнетенного религиозного меньшинства, жившего внутри чужой доминирующей религиозной цивилизации, «рассеяние» означало временное поражение, имеющее, правда, историческую «дату рождения» — разрушение Второго храма, но в остальном чисто метафизическое, ибо развитие событий, которому суждено это поражение аннулировать, имело мессианский характер и ничуть не зависело от униженных иудеев. Только это абстрактное «будущее», не привязанное к мирскому времени, то ли близкое, то ли далекое, несло в себе надежду на избавление, быть может, не только национальное, но и универсальное.

---

[1] Анализ теологического понятия «диаспора» можно найти в следующей книге: *Raz-Krakotzkin A.* Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale. — Paris: La Fabrique, 2007.

Поэтому евреи «во всех поколениях» не слишком стремились вернуться на свою «древнюю родину», а те, кто все-таки возвращались, обычно осуждались большинством соплеменников как лжемессии. Разумеется, время от времени религиозным паломникам дозволялось посетить Иерусалим в индивидуальном порядке; кроме того, люди приезжали в Святой город, чтобы быть здесь похороненными. Однако еврейская коллективная эмиграция с целью наладить в Иерусалиме полноценную общинную жизнь не являлась частью иудейской религиозной фантазии; люди, изредка выдвигавшие такую идею, были нестандартными или не вполне нормальными[1].

Особый характер отношения караимов к Иерусалиму побудил многих из них перебраться туда и даже призвать к «репатриации» в вожделенные места. Эти «еврейские протестанты», хранившие верность Библии и отказывавшиеся принимать «устную Тору», не разделяли концепцию диаспоры, связывавшую раввинистический иудаизм. Поэтому они могли игнорировать его запреты, касавшиеся Святого города, и массово селиться в нем. Глубокая скорбь караимов из-за разрушения Храма (они даже назывались «скорбящими по Сиону») стала причиной того, что в IX и X веках они, по-видимому, составляли большинство иерусалимского населения.

Важные раввинистические постановления категорически запрещали любые попытки ускорить избавление, в том числе эмиграцию туда, откуда оно должно начаться в будущем. Самым ярким примером таких ограничений являются три знаменитые

---

[1] Разумеется, известны отдельные случаи эмиграции, такие как прибытие в Иерусалим рабби Моше бен Нахмана (Рамбана) в XIII веке или рабби Иехуды Хасида в 1700 году. Однако такие исключения лишь подтверждают общее правило. Желающие узнать, например, как жили евреи на Святой земле незадолго до начала строительства еврейской нации, могут прочесть сборник статей под редакцией *Исраэля Барталя*: Диаспора в пределах Святой земли — еврейская община в Эрец-Исраэль до возникновения сионизма. — Иерусалим: Сионистская библиотека, 1994 (на иврите).

«клятвы». В Вавилонском Талмуде говорится: «Сказал рабби Йоси сын рабби Ханины: “Три эти клятвы — зачем? Одна — чтобы не поднимались евреи стеной, одна — потому что Святой, Благословен Он, взял с Израиля клятву не восставать против народов мира, и еще одна — потому что Святой, Благословен Он, взял с идолопоклонников клятву не порабощать евреев слишком сильно” (Трактат Кетубот 111а).

Выражение «подняться стеной» означает массовую эмиграцию в Святую землю; однозначный запрет на это действие направлял евреев во все времена, объявляя диаспору божественным приговором, который не может быть оспорен. Запрещалось «приближать конец», восставая против Бога, потому богобоязненные еврейские массы воспринимали «диаспору» не как временную политическую ситуацию, которую можно изменить при помощи эмиграции, а как целостное состояние нынешнего материального мира[1].

Поэтому позднее, когда распались древние центры еврейской культуры в Вавилонии, евреи эмигрировали в Багдад, а не в Иерусалим, хотя оба этих города находились под властью халифата. Когда изгнанные из Испании евреи рассеялись по всему Средиземноморью, лишь считаные единицы устремились в Сион. В Новое время, в период страшных погромов и подъема агрессивного национализма в Восточной Европе, евреи, говорившие на идиш, массово эмигрировали на Запад, преимущественно в США. Только после закрытия границ США в 20-х годах прошлого века и чудовищной бойни, устроенной нацистами, началась значительная эмиграция в подмандатную Палестину, часть которой превратилась затем в государство Израиль. Евреи не только не были насильственно изгнаны со своей «родины», они даже не были склонны добровольно туда вернуться.

---

[1] О роли и значении этих трех клятв см.: *Равицкий А.* Мессианизм, сионизм и религиозный радикализм в Израиле. — Тель-Авив: Ам Овед, 1993. — С. 27–305 (на иврите).

II. Диаспора без изгнания — сумеречная зона историографии

Когда Генриху Грецу (в книге «История евреев») потребовалось описать разрушение Второго храма, он прежде всего сравнил его с разрушением Первого храма: «И снова Сион скорбит и плачет. Сыновья его пали от меча, дочери уведены в позорное рабство или отданы солдатам, чтобы удовлетворять их гнусные инстинкты. Второе падение Сиона страшнее первого, поскольку нет у него теперь надежды, и нет пророка, который возвестил бы конец сиротства и скорби»[1].

Грец построил свое описание гибели Второго храма в точном соответствии с библейским описанием предыдущей трагедии, завершившейся изгнанием; несомненно, изгнание стучится и в двери его рассказа. Первый историк еврейской «нации» продолжает излагать постигшее евреев бедствие с болью в голосе: «Кто сможет описать мучения, которым подверглись захваченные римлянами евреи?! Свыше девятисот тысяч человек были взяты в плен в ходе этой войны... Юноши и женщины становились собственностью всякого, кто готов был за них заплатить; все остальные, в чрезвычайно большом числе, достались работорговцам за бесценок»[2].

Большую часть рассказа о результатах восстания зелотов Грец, разумеется, позаимствовал у Иосифа Флавия, «слегка» преувеличив приводимые тем цифры. При этом он, не колеблясь, делает дополнительный шаг — приводит «информацию», отсутствующую у его первоисточника, укрепляя таким образом священную пару «разрушение–изгнание»: «Так была уничтожена еврейская нация. Лишь малая ее часть осталась на родине, и эти обломки народа были растеряны и поражены при виде картины, представшей перед ними по окончании войны, в которой евреи сражались с удивительной доблестью, при

---

1 *Грец Ц.* История евреев от древнейших времен до современности, II. — Тель-Авив: Изд-во Израэль, 1955. — С. 236 (на иврите).

2 *Грец Ц.* История евреев. — III. — С. 5.

виде разрушенного города и священного храма. Большая часть Иудеи была полностью опустошена, города и деревни превращены в груды развалин. Хватит ли сил у этих обломков, чтобы выжить?.. Неужели наступил конец многотысячелетнему существованию иудейской расы, а вместе с ним и еврейскому учению, которое уже заронило в сердцах людей семена морали и благочестия?»[1]

Разумеется, по его мнению, ответ на эти грозные риторические вопросы должен быть отрицательным. «Иудейская раса» продолжала существовать, так же как и ее учение, ибо в противном случае у Греца не было бы возможности написать столь впечатляющую книгу. Более того, в отличие от случившегося после разрушения Первого храма, «остаток народа все еще оставался на родине». Поэтому историк мог смело и с пафосом продолжить рассказ о жизни евреев на своей земле. Несомненно, однако, что уже на этом этапе работы над книгой он косвенным образом создает метаобраз насильственного изгнания и последующих скитаний. Это впечатление многократно усиливается при чтении пассажей, в которых Грец описывает последствия восстания Бар-Кохбы, произошедшего спустя шестьдесят пять лет.

«Так были уничтожены все воины, все города и деревни, участвовавшие в восстании, были разрушены, и вся страна превратилась в пустыню в полном смысле этого слова... Пленных [разумеется], только женщин и детей, тысячами и десятками тысяч отправляли на невольничьи рынки в Хеврон и Газу, и число выставленных на продажу рабов было столь велико, что они продавались за бесценок. Оставшиеся же были переправлены в Египет, где им было суждено умереть от голода или утонуть в море. Посчастливилось лишь тем беженцам, которым удалось найти убежище в странах, расположенных у реки Евфрат или в Аравии... Израильская нация лежала как мертвое тело на пропитанных кровью полях смерти своей родины»[2].

---

1 *Грец Ц.* История евреев. С. 10.

2 Там же. С. 64–65.

Важно отметить, что Грец нигде не говорит напрямую об изгнании целого народа. Он подчеркивает, что многие евреи были пленены или бежали из Иудеи. С недюжинным талантом он сплел, используя приемы литературной трагедии, два исторических восстания в единую долгую «национальную» судьбу. Постоянные сравнения с историей гибели Первого храма, последствия которой были наверняка знакомы большинству читателей, дополняли и отшлифовывали картину.

У Шимона Дубнова также нет ни единого упоминания об изгнании. Кроме того, в отличие от Греца, еврейско-русский историк не делает попыток создать представление о чересчур тесной связи между разрушением Иерусалима и массовым изгнанием. В литературном плане он идет за Грецом и Флавием и описывает разрушение Храма драматическим и пугающим образом. Тысячи пленных увезены во все концы империи, и население Иудеи значительно уменьшается. Сходным образом описываются и последствия восстания Бар-Кохбы: число пленных, обращенных в рабство, очень велико, и еще больше людей спаслись бегством. Тем не менее при чтении Дубнова не складывается метаобраз еврейского народа, уходящего в изгнание после разрушения Храма. Читателю совершенно ясно, что он не был насильственно выселен со своей земли[1].

Аналогичной риторикой пользуется и Сало Барон. Нью-йоркский историк ни в коем случае не объединяет разрушение с изгнанием. Как мы увидим позднее, он предпочитает объяснять присутствие евреев вне пределов Иудеи иными причинами. Барон, разумеется, подробно описывает трагические последствия обоих восстаний, однако подчеркивает прежде всего лишь факт окончания государственной фазы еврейской истории. Это событие представлено в его книге без излишней драматизации, как этап долгого и логичного исторического процесса.

---

[1] *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. — М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2006. — Т. 2. — С. 360–362.

Барону было особенно важно (это хорошо увязывается со сказанным в предыдущей главе) избежать установления причинно-следственной связи (якобы существующей) между политическим упадком Иудеи и исчезновением еврейской «этнической нации». Историческому анализу Теодора Моммзена, Юлиуса Вельхаузена и других «гойских» историков, рассматривавших еврейские коллективы в эпоху после разрушения Иерусалима исключительно как религиозные общины, а не как единый народ, Барон решительно противопоставил тезис, утверждающий, что евреи со времен Навуходоносора вплоть до современной эпохи оставались особым этносом, характеристики которого «совершенно не соответствуют общим схемам национальных разграничений»[1]. Следовательно, евреи — народ с уникальным прошлым, несопоставимым с прошлым других народов.

Историография открыто национальной направленности идет примерно тем же путем. Как ни странно, труды сионистских историков также не связывают разрушение Второго храма с каким-либо изгнанием. Однако здесь нас ждут хронологические сюрпризы иного рода.

Упоминавшийся выше национальный историк Ицхак Баер, изложив во вводной части к своему известному сочинению «Диаспора» сущность длительного пребывания в изгнании, высказывается затем следующим образом: «Разрушение Второго храма привело к углублению исторической раны и утрате национальных ценностей, которые оставалось лишь оплакивать, а именно: Храма и жертвоприношений, образа жизни, соответствующего правилам (сильно пострадавшей) культовой святости, национального самоуправления, Святой земли, исчезающей из-под ног народа»[2].

---

1 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. II. — Рамат-Ган: Массада, 1960. — С. 139 (на иврите).

2 *Baer Y.* Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme. — Paris: Calmann-Lévy, 2000. — P. 63.

Если верить Баеру, Святая земля «исчезала из-под ног народа» несмотря на то, что еврейская «нация» не была изгнана из нее в ходе конкретного насильственного акта, хотя и лишилась на длительное время своего государства. Между тем жизнь на «национальной» земле продолжалась, несмотря на тяжелые разрушения, впрочем, как и героическая борьба за независимость. «Борьба зелотов за обретение военными средствами государственной независимости не прекращалась и после подавления восстания Бар-Кохбы; она продолжалась вплоть до захвата Святой земли арабами. Лишь после долгих колебаний возобладало мнение, что не следует «будить любовь преждевременно», что было истолковано как запрет «приближать конец изгнания» и «подниматься стеной» для того, чтобы приблизить час избавления»[1].

Баер был усердным и вдумчивым историком. Он не только прекрасно знал все источники, описывающие гибель Второго храма, но и досконально разбирался в нюансах средневековой иудейской религии. Однако даже если выселения де-факто не было, по-прежнему сохраняется национальная потребность в (каком-то ином) принудительном изгнании, ибо иначе невозможно выстроить «органическую» историю «скитающегося» еврейского народа, почему-то никогда не спешившего вернуться на родину. Поэтому «рассеяние без изгнания» наступает у него гораздо позже, нежели утверждает еврейская традиция, ошибочно связывавшая его с разрушением Второго храма в I веке н. э. Выясняется, что «долгая диаспора» была на деле существенно короче, поскольку началась лишь в период арабского завоевания.

Изобретение «диаспоры без изгнания», начавшейся в VII веке н. э., то есть через шестьсот лет после разрушения Второго храма, не принадлежало Ицхаку Баеру единолично. Соавторами этого сенсационного открытия были другие национальные историки, прежде всего Бенцион Динур, друг и сорат-

---

[1] *Baer Y.* Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme. — P. 66.

ник Баера по историографическим баталиям. К названию первого тома его знаменитой антологии источников «Израиль в изгнании», первая версия которой вышла уже в 20-х годах прошлого века, позднее был добавлен подзаголовок «От арабского завоевания Страны Израиля до Крестовых походов». Динур сознавал, что необходимо подготовить читателей к принятию новой национальной хронологии. Поэтому уже во вводной части своего труда, еще до презентации первоисточников, он подробно изложил причины перехода к нетрадиционной датировке: «Период пребывания “Израиля в изгнании” я отсчитываю с момента арабского завоевания Страны Израиля — не раньше. До этого момента история Израиля была в основном историей еврейского народа, живущего на своей земле. Мне представляется, нет нужды многословно доказывать, что настоящее “изгнание” (нации как общественно-исторического образования, а не ее отдельных ее представителей) началось тогда, когда Страна Израиля перестала быть страной евреев, поскольку в нее пришел другой народ, осел в ней и остался на постоянное жительство... Разумеется, традиция и народные представления не различают утрату нашим народом власти над своей землей и потерю самой земли. Для них это то же самое. Однако с исторической точки зрения следует четко различать эти две ситуации. Они принадлежат разным эпохам и имеют разный исторический смысл»[1].

Этот хронологический поворот является содержательным и значимым и в немалой степени может рассматриваться как «подрывной» по отношению к еврейской традиции. Судя по всему, он был вызван двумя взаимосвязанными причинами.

1. Базисными требованиями историографии, не позволявшими двум первым сионистским историкам утверждать, что после разрушения Второго храма еврейский народ подвергся какому-либо изгнанию.

---

[1] *Динур Б.* Израиль в изгнании (издание 1961 года). — I. — Кн. 1. — С. 5–6 (на иврите).

2. Сильнейшим желанием максимально сократить «период изгнания», с тем чтобы укрепить, насколько возможно, национальные притязания на владение Святой землей. По той же причине Динур относит начало «бунта против диаспоры» и возникновение «первых искр современной репатриации» к моменту эмиграции Иегуды Хасида и его сподвижников в 1700 году[1].

По мнению Динура, медленная политическая динамика подтачивания Римской империей суверенитета Иудеи, разумеется, имела определенное значение, но все же сыграла второстепенную роль в масштабном историческом процессе, закончившемся возникновением диаспоры. Вторжение выходцев из пустыни в VII веке и насильственный захват ими еврейских земель полностью изменили местную демографическую ситуацию. Как известно, отчуждение земельных владений практиковалось здесь начиная с известных постановлений Адриана во II веке н. э., однако появление мусульман существенно ускорило этот процесс и в конце концов подтолкнуло евреев к массовой эмиграции. При этом в стране «образовалось новое национальное большинство»[2]. Вплоть до этого момента евреи составляли здесь большинство населения, а господствующим языком все еще был иврит[3]. Появление захватчиков-поселенцев изменило культурную морфологию и положило конец присутствию еврейского народа в его стране.

Хотя никто не изгонял евреев посредством целенаправленного политического акта, это, не дай бог, не означает, что они ушли в диаспору по собственной воле. Динур серьезно опасался, что если будет признано, что евреи покинули свою страну по собственной инициативе, их современные притязания на

---

1 *Динур Б.* На стыке поколений. — Иерусалим: Бялик, 1955. — С. 26 (на иврите).

2 *Динур Б.* Израиль в изгнании. — I. — Кн. 1. — С. 6.

3 *Динур Б.* Уникальность еврейской истории // Летопись поколений. — Иерусалим: Бялик, 1978. — С. 14 (на иврите). Утверждение по поводу языка является, разумеется, более чем сомнительным.

нее окажутся менее обоснованными и оправданными. В своих сочинениях он долго маневрировал вокруг этой серьезной проблемы и спустя годы сформулировал окончательный и вроде бы самодостаточный исторический тезис: «Всякое еврейское поселение в странах диаспоры берет свое начало в изгнании и было вызвано принуждением и насилием... Это не означает, что евреи оказались в большинстве стран рассеяния сразу же после разрушения Иерусалима как военнопленные, беженцы или изгнанники, выселенные из своей страны. Их путь от разрушенного Иерусалима до последнего места поселения в том или ином поколении был чрезвычайно долгим. На этом пути они делали многочисленные и продолжительные остановки. Но поскольку они приходили как беженцы, как изгнанники, как люди, ищущие защиты и прибежища, и поскольку разрушение их национального дома и вызвавшие его причины были общеизвестны, естественно, что те, в чьи двери они стучались, вполне удовлетворялись изложением первоначальных причин, вынудивших пришельцев прийти к ним. Зачастую и сами евреи предпочитали подчеркивать иудейский характер своего изгнания и старались не рассказывать, из какой последней точки в диаспоре прибыли, а ограничивались рассказом о самом начале или даже о начале начал»[1].

Даже если предание об изгнании вскоре после разрушения Второго храма функционировало как туманный миф, его эксплуатация была логичной и оправданной, поскольку впоследствии имели место другие изгнания и скитания. Длительное изгнание — нечто вроде тени, отбрасываемой гибелью Иерусалима, и отсюда ее главная функция — бросать тень на все последующие изгнания. Динур охотно адаптирует христианский, а позднее антисемитский миф о «скитающемся еврее», нигде не находящем пристанища. Поэтому он определяет еврейскую идентичность не как самосознание религиозного меньшинства, на протяжении столетий живше-

---

[1] *Динур Б.* Диаспора и ее разрушение // Летопись поколений. С. 182.

го в окружении других доминантных религиозных культур, то подавлявших его, то защищавших, а как набор характеристик обособленного национально-этнического коллектива, всегда находящегося в движении и обреченного на постоянные скитания. Только такое восприятие диаспоры может придать истории еврейского рассеяния «органическую» непрерывность, и только оно может объяснить и оправдать «возвращение нации на свою родину».

Динур в своих трудах жестко и незавуалированно секуляризирует «диаспору». Его подход является революционным в своей основе и ломает не только ориентирующуюся на изгнание структуру еврейского времени, но и его глубокую религиозную смысловую опору. Историк ощущает превосходство национальной мощи перед отступающей традицией, и хотя ему приходится постоянно обращаться к ней, он творит с ней все, что хочет. Динур сознает также, что как историк и общественный деятель единолично заменяет десятки тысяч раввинов — «органических» интеллектуалов еврейского прошлого, определявших сущность еврейства при помощи своей концепции диаспоры. Поэтому он без особых колебаний выносит нечто вроде нового «галахического постановления»: «Три клятвы рабби Йоси бен Ханины — клятвы, обеспечивающие существование диаспоры. С разрушением диаспоры они решительно отменяются, включая клятву “не подниматься стеной”. Единственно возможный ответ нынешнего поколения — “подняться стеной”»[1].

Отважный историк, ставший в 1951 году министром просвещения, полагал, что расстановка сил между иудейской традицией и сионистской идеологией в государстве Израиль позволяет решительно объявить о «разрушении диаспоры». Он не ошибся: национализация религии в государстве Израиль шла в то время чрезвычайно быстрыми темпами. Следовательно, он одержал блестящую идеологическую победу.

---

[1] *Динур Б.* Диаспора и ее разрушение. С. 192.

Чтобы завершить описание трансформации таких понятий, как изгнание и диаспора, в сионистской историографии, расцветавшей на новообретенной родине, следует, вероятно, кратко упомянуть еще двух исследователей, непосредственно занимавшихся этой проблемой и оказавших заметное влияние на становление национального самосознания и коллективной памяти формирующегося израильского общества. Это Йосеф Клаузнер (1874–1958), бывший, по сути, первым официальным историком «эпохи Второго храма» в Иерусалимском университете, и его коллега по университету Йехезкель Койфман, написавший важную книгу «Диаспора и чужбина». Оба они стали лауреатами Национальной премии Израиля.

Йосеф Клаузнер сочинил пятитомный труд под названием «История Второго храма», выдержавший множество переизданий и пользовавшийся огромной читательской популярностью. В завершающей части последнего тома прославленный историк, обсуждая последствия Великого восстания, приводит бесчисленные подробности, прославляющие героизм еврейских воинов и их национальное мужество. Описав трагическую гибель Масады, Клаузнер завершает свое повествование следующими словами: «Так завершилось великое восстание, самая замечательная война за свободу, которую знал древний мир. Гибель Второго храма была полной. Никакой независимости, никакого внутреннего самоуправления в Иудее больше не было. Рабство, убийства, разрушения — вот что принесло страшное разрушение Второго храма»[1].

Вот, собственно, полный исторический итог. Даже такой ультранационалистический историк, как Клаузнер, придерживавшийся праворевизионистских взглядов, не решился присоединить изгнание к прочим последствиям разрушения Второго храма и не упомянул его в своем драматическом заключении. Он знал, что историческое описание, включающее в себя из-

[1] *Клаузнер Й.* История Второго храма. V. — Иерусалим: Ахиасаф, 1952. — С. 290 (на иврите).

гнание, вошло бы в непримиримое противоречие с тем фактом, что шестьюдесятью годами позже разгорелось еще одно (не менее значительное) «массовое» восстание неизгнанных жителей Иудеи, возглавленное Бар-Кохбой и «героическими защитниками Бейтара». Поэтому он, как и другие сионистские историки, предпочел не детализировать исторические обстоятельства возникновения диаспоры.

В книге Койфмана «Диаспора и чужбина» много говорится о «диаспоре» и о «нации», однако в ней нет ни малейшего намека на изгнание. Эта книга — одна из интереснейших попыток доказать, что на всем протяжении своей долгой жизни диаспоры евреи были упрямой и стойкой нацией, а не только множеством религиозных общин. Тем не менее в своем детальном анализе сущности еврейской диаспоры Койфман старается не затрагивать исторические обстоятельства возникновения «изолированного, необычного, рассеянного по свету коллектива»[1], остававшегося, по его мнению, «народом» при любых обстоятельствах и невзирая на гонения. Время от времени он упоминает «Израиль, изгнанный из своей страны и рассеявшийся по миру»[2], однако из текста невозможно заключить, когда, каким образом, куда и почему были изгнаны евреи. Истоки диаспоры воспринимаются им как нечто общеизвестное, самоочевидное и не нуждающееся в детализации; все это при том, что книга имеет многообещающий подзаголовок: «Социально-историческое исследование судьбы народа Израиля от глубокой древности до наших дней». Процесс «изгнания», этого основополагающего и ключевого события в «истории еврейского народа», должен был стать предметом десятков трудов. Поразительно: на эту тему до сих пор не было написано ни одного обстоятельного исследования.

---

[1] В оригинале не лишенная просодических достоинств идиома: «кибуц зар, музар у-мефузар» — *Прим. ред. русского издания.*

[2] *Койфман Й.* Диаспора и чужбина. I. — Тель-Авив: Двир, 1929. — С. 176 (на иврите).

«Общеизвестное и самоочевидное» стало аксиомой, не обсуждавшейся и никогда не подвергавшейся сомнению. Любой историк прекрасно сознавал, что в сознании широких масс живет миф, соединяющий «разрушение и изгнание», зародившийся в религиозной традиции и великолепно прижившийся на секулярной народной почве. Для общенародного дискурса, в частности для политических деклараций и системы образования, изгнание еврейского народа сразу после разрушения Храма было непоколебимой истиной. Большинство разумных историков предпочитали обходить эту «истину» с профессиональной элегантностью. Зачастую они, как бы походя, добавляли в свои труды альтернативные объяснения возникновения многовековой «диаспоры».

III. «Народ», покинувший страну не по своей воле

Одна из основных проблем, связанных с мифом о «разрушении–изгнании» и немало тревожившая аккуратистов, состояла в том общеизвестном факте, что многочисленные еврейские общины существовали за пределами Иудеи задолго до 70 года н. э.

Все знали, что лишь часть изгнанников и их потомков вернулась в Иерусалим из знаменитого «вавилонского пленения» после «декрета Кира». Остальные, вероятно большинство, предпочли жить и преуспевать в бурлящих культурных центрах процветающего Востока, чьи интеллектуальные элиты поддерживали богатейшие религиозные традиции, распространившиеся по всему Древнему миру. Поэтому отнюдь не парадоксально, что первый в истории монотеизм в немалой степени сформировался именно в регионах диаспоры, ставшей постоянным местом проживания творцов иудаизма. Тот факт, что Иерусалим продолжал оставаться для них священным культовым центром, ни в коей мере не вступал в противоречие с формирующейся религиозной концепцией. В более поздних версиях монотеизма, таких как христианство и ислам, также неизменно существовали священные города, куда вовсе не предполагалось эмигрировать; они были объектами религиозных эмоций и местами

паломничества (не исключено, что массированное заселение святых мест лишило бы их в отдаленной перспективе сакрального ореола). Много позже знаменитые религиозные школы Суры, Неардеи и Пумбедиты[1] стали основными лабораториями, где кристаллизовалась иудейская религия с присущими ей культовыми правилами. Институт синагоги, по-видимому, появился именно в Междуречье, а Вавилонский Талмуд, созданный в стенах этих школ, ценится гораздо выше, нежели Иерусалимский, еще и потому, что вырос на более «высокой» культурной почве.

Уже Иосиф Флавий сообщал, что евреев в Персии так много, что невозможно установить их число[2]. Он также рассказал о двух братьях-авантюристах, Хасинае и Ханилае, создавших в I веке н. э. неподалеку от Неардеи еврейское разбойничье княжество, грабившее своих соседей. Они управляли им совместно около пятнадцати лет, пока не поссорились (разумеется) из-за того, что Ханилай взял в жены красавицу-иноверку.

Если еврейские центры Вавилонии действительно образовались благодаря древнему изгнанию, то каково происхождение других еврейских общин, постоянно разраставшихся в различных районах Передней Азии и Северной Африки, а затем и на всем средиземноморском побережье задолго до разрушения Храма? Неужели и они возникли в результате насильственного переселения?

Прежде других мы обнаруживаем еврейские общины в соседнем Египте. Если верить составителю книги пророка Иеремии, некоторые из жителей Иудеи перебрались туда в период разрушения Первого храма, однако вскоре они стали язычниками и были жестоко наказаны Всевышним (Иеремия 44). Древнейшее еврейское поселение в Египте, оставившее археологические свидетельства, находилось на нильском острове Йев, рядом

---

1 В Вавилонии. — *Прим. ред. русского издания.*

2 *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Т. 1, книга 11. — М.: Крон-Пресс, 1996.

с современным Асуаном. Это было военное поселение персидских солдат иудейского происхождения, в VI веке до н. э. построивших святилище богу Яху (Яхве, почти наверняка не как единственному божеству). Сохранилась датируемая V веком переписка на арамейском языке, в частности с персидскими провинциями Яхуд (Иудея с центром в Иерусалиме) и Самария. Неизвестно, кем были эти солдаты и откуда они пришли. Мы знаем лишь, что их святилище было разрушено в начале IV века до н. э.

Коренной перелом в становлении еврейских общин в Египте, как и во всем Восточном Средиземноморье, наступил после того, как Александр Македонский уничтожил Персидскую империю, и на ее месте возникло огромное эллинистическое пространство. Разрушение жестких политических ячеек, характеризовавших эпоху персидского владычества, породило мощную динамику обмена товарами и идеями. Эта динамика, в свою очередь, создала новую форму открытой межрегиональной культуры. Эллинизм проникал во все ниши, порождал религиозные и духовные связи совершенно нового типа, а заодно и прокладывал более надежные транспортные пути.

Иосиф Флавий сообщает, что, завоевав Иудею и Самарию, Птолемей I, один из наследников Александра, взял в плен множество жителей и расселил их в Египте как полноправных граждан. Он немедленно добавляет, что «немалое число других иудеев добровольно переселились в Египет, соблазненные отчасти превосходным качеством тамошней почвы, отчасти же щедростью Птолемея»[1]. Отношения между двумя областями укрепились, что способствовало эмиграции торговцев, наемных солдат и иудейских ученых, преимущественно в Александрию, ставшую новой метрополией. За два столетия количество приверженцев иудаизма в Египте возросло настолько, что еврейский философ Филон из Александрии (Philon, 25 года до н. э. — ок. 50 года н. э.) со свойственной древним склонностью к преувеличениям заявил

[1] *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. Т. 1, книга 12. — С. 473.

в начале I века, что их не меньше миллиона[1]. Оценка Филона, разумеется, завышена, однако нет сомнения, что число евреев во всем Египте в эту эпоху не уступало числу их единоверцев в Иудее.

Немало приверженцев иудаизма можно было встретить в Кирене и Беренике, городах, расположенных к западу от Египта (в Киренаике, теперь Ливия) и также находившихся под властью Птолемея. Гораздо большее число иудеев жило в Малой Азии, где царствовали диадохи из династии Селевкидов. Флавий сообщает в «Иудейских древностях», что Антиох III поселил в Лидии и Фригии (на территории Малой Азии) две тысячи семей наемных еврейских солдат (родом) из Вавилонии, однако остается неясным, откуда взялись крупные еврейские общины в Антиохии, Дамаске, а позднее и в европейских Эфесе, Саламисе, Афинах, Салониках и Коринфе? Увы, ответа на этот вопрос у нас нет — сохранившиеся источники молчат.

С ростом мощи Римской империи в эпиграфических документах появляются свидетельства о присутствии многочисленных иудеев в самом Риме. Уже в 59 году до н. э. знаменитый римский оратор Цицерон (Cicero, 106–43 до н. э.) жаловался: «Каждый знает, как многочисленны эти люди, как спаянно они держатся и как влиятельны они на народных собраниях»[2]. Из надписей, обнаруженных в римских катакомбах, мы узнаем о разнообразной религиозной жизни этих иудеев и об их экономических успехах. Иудейская община в Риме была велика; кроме того, иудеи проживали и в других итальянских городах. Попросту накануне разрушения Второго храма приверженцы иудаизма проживали во всех уголках Римской империи, на востоке (в Парфии); число иудеев, жителей этих обширнейших пространств, уже тогда

---

1 *Александрийский Ф.* Против Флакка; О посольстве к Гаю. — М.; Иерусалим: Изд-во Иерусалимского университета (Библиотека Флавиана, вып. 3), 1994. — С. 15–50.

2 Цит. по: *Menahem Stern* (ed.). Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. I. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980. — P. 197.

неизмеримо превосходило число их, живших на Святой земле. От Северной Африки до Армении, от Персии до Рима — повсюду росли и процветали иудейские общины, большей частью в крупных городах, но также и в небольших городках и даже в деревнях. Флавий, основываясь на трудах греческого историка и географа Страбона, пишет, что «этот народ уже проник во все города без исключения, и нелегко найти место в обитаемом мире, где нет этой расы (phylon) и где она не владычествует»[1].

Сало Барон предполагал, что в I веке н. э. общее число иудеев в мире составляло восемь миллионов человек[2]. Разумеется, трудно принять столь преувеличенную оценку. По-видимому, американо-еврейский историк недостаточно критически отнесся к еще более завышенным данным, приводимым древними авторами. Однако предложенная Артуром Рупином и Адольфом Гарнаком[3] оценка в четыре миллиона человек (половина от оценки Барона) представляется не столь преувеличенной и более приемлемой в свете разнообразных свидетельств о повсеместном присутствии иудеев на просторах Древнего мира.

Со времен Генриха Греца вплоть до сего дня выдвигается альтернативное объяснение происхождения еврейской диаспоры взамен весьма проблематичной теории «изгнания», содержавшей, как мы видели, серьезную хронологическую неувязку. Именно удивительное распространение иудаизма в двухсотпятидесятилетний период, предшествующий разрушению Второго храма, явилось следствием массовой эмиграции жителей Иудеи в различные уголки мира. Иными словами, колоссальное потрясение, вызванное завоеваниями Александра Великого, побудило неугомонных жителей Иудеи в огромном количестве оста-

---

1 *Флавий И.* Иудейские древности. Т. 2, книга 14. — С. 62.

2 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. I. — С. 138.

3 См.: *Рупин А.* Война евреев за существование. — Тель-Авив: Двир, 1940. — С. 27 (на иврите); *Adolf Harnack.* The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. — Gloucester, Mass.: P. Smith, 1972. — P. 8.

вить свою родину и отправиться в затяжные скитания из одной страны в другую. Важно отметить, что в ходе странствий они успевали обзавестись многочисленным потомством. Кроме того, эта массовая эмиграция, как правило, не была добровольной — ее вызывали текущие беды и проблемы каждой эпохи. Помимо взятых в плен, многие жители Иудеи попадали в безвыходное положение и оставляли любимую родину. Последнее предположение вполне логично, поскольку «нормальные» люди не покидают дом добровольно. В ходе этого динамичного, хотя и болезненного процесса образовалась процветающая еврейская диаспора.

Схема эмиграции и рассеяния была напрямую заимствована из финикийской и греческой истории. Эти культурно-языковые общности на определенном этапе истории также начали перемещаться и распространяться по миру; аналогичные процессы происходили и с другими народами и племенами.

Например, Грец, еще до того как выдвинул завуалированный тезис о наличии связи между разрушением Храма и рассеянием, написал в своей книге: «Тяжелая рука судьбы, кажется, уводила сынов Израиля все дальше и дальше от родины. Но в этом рассеянии было и благословение, и чувствовалось присутствие высшей охраняющей силы... Так же как греческие поселенцы смогли в свое время развить у различных народов чувство прекрасного и жажду знаний, так же как римляне стали примером для иноземцев в том, что касалось обустройства общинной жизни на основе закона и порядка, так рассеянный по миру древний культурный народ, евреи, помогли положить конец языческим безумствам, приобщиться к нравственным ценностям и обрести знание истинного Бога. Но хотя евреи и были рассеяны по миру, раса Израиля не распалась, ее органы остались едиными»[1].

У Шимона Дубнова, правда, пропадает наносной пафос, но национальная гордость и непрерывная «этническая» преемствен-

---

[1] *Грец Ц.* История евреев. I. С. 162.

ность, как правило, остаются. Эмигрировавшие жители Иудеи либо были взяты в плен, либо стали беженцами из-за неблагоприятных обстоятельств[1]. Еврейско-русский историк прилежно цитирует Филона Александрийского, отметившего в одном из своих сочинений, что корни (иностранных) еврейских поселений — в Иудее[2], и в своей изобилующей обобщениями манере развертывает перед читателем драматическую сагу о вечно скитающемся народе.

В обширном сочинении Барона «диаспора» предстает в несколько ином обличье, хотя эмиграция и здесь играет выдающуюся роль в ее формировании: «Живая энергия еврейского народа способствовала его медленному распространению по всему Восточному Средиземноморью»; «Другие иудеи продолжали двигаться на восток — в Персию, на юг — в Аравию и Эфиопию, на запад — в Мавританию, Марокко, Испанию и, возможно, во Францию»; «Миграционные потоки из одной страны рассеяния в другую также становились все более масштабными...»[3]. Утверждения такого рода вплетены в его длинный и сложный рассказ о том, каким образом евреи рассеялись по свету, хотя автор (объявляющий свой подход социологическим) прекрасно сознает, что его модель не является ни точной, ни исчерпывающей.

В сионистской историографии, начиная с Ицхака Баера и Бенциона Динура, дискурс об эмиграции как первоисточнике диаспоры получил широчайшее распространение, разумеется, лишь в качестве дополнения, увы, не совсем удобного, к шаткой теории изгнания. Действительно, иудеи осели за пределами «родины» задолго до разрушения Второго храма, однако их принудили к этому, и вдобавок они жили в чужих краях как беженцы. Менахем Штерн, известный историк, принадлежащий к второму поколению израильских исследователей эпохи

---

1 *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. Т. 2. С. 283–284.

2 Там же. С. 398–407.

3 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. I. С. 135, 137, 139.

Второго храма, подытожил долгую историографическую традицию таким образом: «Различные факторы способствовали как географическому расширению еврейской диаспоры, так и ее количественному росту: практика насильственных выселений с родной земли, политические и религиозные преследования в Иудее, перспективы, открывавшиеся в странах с быстро растущей экономикой, таких как Египет в III веке до н. э., а также случаи обращения в иудаизм, уходящие своими корнями в начальный период эпохи Второго храма и достигшие пика в I веке н. э.»[1].

Стоит обратить внимание на нисходящий порядок перечисления факторов: изгнание, разумеется, стоит на первом месте, затем идут массовое бегство вследствие тяжелых условий жизни и добровольная эмиграция, и лишь в самом конце упоминается обращение в иудаизм. Налицо яркий пример «техники» распространения полезных версий национальной истории; такие примеры постоянно встречаются в нарративах других израильских авторов, впрочем, как и во всех государственных учебных пособиях.

Вместе с тем за всеми этими рассказами о диаспоре стыдливо скрывается представляющаяся неразрешимой проблема. Каким образом чисто земледельческий народ, никогда не обращавший взгляд в сторону моря и не создавший ни одной крупной империи, породил такое количество эмигрантов? Как известно, греки и финикийцы были морскими народами, активно занимавшимися торговлей, поэтому их рассеяние по миру естественным образом вытекало из рода занятий и общего образа жизни. Они эмигрировали и основывали колонии и новые города во всех уголках Средиземноморья. По красочному выражению философа Платона, в ходе своего распространения они теснились у моря «словно лягушки вокруг лужи». Прокладывая торговые пути, они проникали в существующие

---

[1] *Штерн М.* Эпоха Второго храма // *Хаим Бен-Сасон* (ред.). История еврейского народа. — Тель-Авив: Двир, 1969. — С. 268 (на иврите).

поселения и сильно воздействовали на их культуру. То же самое делали римляне в более поздний период. Нам следует помнить две вещи.

1. Несмотря на то что они распространились по миру, их родные страны не опустели.
2. Греки, финикийцы и римляне, даже находясь в диаспоре, как правило, продолжали говорить на родном языке.

В отличие от них жители Иудеи, как неоднократно подчеркивает Флавий, в большинстве своем не занимались торговлей; они были профессиональными земледельцами, накрепко привязанными к земле и родине: «Мы живем не на морском побережье, и не торговля радует наши сердца, поэтому мы и не вступаем в общение с другими народами — ведь наши города построены далеко от моря»[1]. Конечно, социум Иудеи включал торговцев, наемных солдат и политическую элиту, однако их было немного — в любом случае, менее десятой доли от всего населения. Если в апогее эпохи Второго храма на всей территории «расширенного» Иудейского царства проживали около восьмисот тысяч человек, о каком числе эмигрантов может идти речь? Максимум о нескольких десятках тысяч. Почему иудейские общины в местах своей эмиграции вообще не говорили на своих языках, иврите или арамейском? Почему они уже в первом поколении носили нееврейские имена? И если эти эмигранты были земледельцами, отчего они не основали в диаспоре ни одного чисто иудейского поселения?

Несколько тысяч или даже десятков тысяч иудейских эмигрантов не могли за два столетия произвести на свет миллионы верующих иудеев, рассеянных по всему культурному средиземноморскому региону. Древние времена, как уже отмечалось выше, не знали таких демографических всплесков; количество людей, способных прокормиться в городе или в деревне, как правило, оставалось почти неизменным и жестко ограниченным объемом сельскохозяйственного производства. Следовательно,

---

[1] *Иосиф Флавий.* Против Апиона. Кн. I, гл. 12.

общая численность населения в римском или эллинистическом мире не претерпевала больших изменений (она росла лишь с колонизацией неосвоенных земель и введением более прогрессивных сельскохозяйственных технологий) и, незначительно увеличиваясь, оставалась почти постоянной на протяжении многих лет. Иудейские эмигранты не были «плодовитой расой», обладавшей большей, нежели другие группы населения, «жизненной энергией», как утверждал, например, Сало Барон, следуя антиеврейски настроенному римскому историку Тациту. Они не завоевывали (и не возделывали) новых земель и наверняка не были единственными, кто не убивал своих детей, как предположил известный израильский исследователь[1].

Угон пленных, обращенных в рабство, разумеется, имел место, однако едва ли у порабощенных иудеев были особенно развитые «гены плодовитости» или возможность кормить своих детей лучше, чем их господа, богатые идолопоклонники, кормили своих. Эмиграция торговцев, наемных солдат и ученых за пределы Иудеи является достоверным историческим фактом. Тем не

---

[1] *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. I. С. 135 и 139. Барон также пишет: «Продолжительная эмиграция из Эрец-Исраэль наряду с необычайно высоким уровнем плодовитости первых еврейских поселенцев позволила избежать расового смешения и сохранить определенную степень этнического единства». С. 147. В интервью с Моше Гилем, известным историком и специалистом по еврейской истории в мусульманских странах, мы можем прочесть следующие строки: «Как правило, у евреев был очень высокий уровень рождаемости. А главное, им не был присущ обычай, распространенный среди других народов, — бросать на произвол судьбы или даже убивать часть своих детей... С точки зрения евреев, отсутствие заботы о детях или их умерщвление приравнивалось к убийству взрослого человека. Поэтому их численность резко возросла, как явствует из источников» // Зманим. — 2006. — 95. — С. 97 (на иврите). «Источники» — это замечание Тацита, который вслед за Псевдо-Гекатеем (Hecataeus) пишет, что «иудеи весьма заботятся о росте своего народа — убийство детей, родившихся после смерти отца, считают преступлением». См. *Корнелий Тацит.* История. Соч. в 2 т. — СПб.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 549.

менее этот незначительный эмиграционный поток не мог породить сотни тысяч или даже миллионы иудеев при всей их потенции и неуемной «жизненной энергии».

Монотеизм, увы, не способствовал в Древнем мире увеличению числа биологических отпрысков, а духовная пища, которую он давал верующим, не могла прокормить голодающих младенцев. Тем не менее он, несомненно, произвел на свет многочисленное потомство совершенно иного рода.

IV. «И устремятся к ней все народы...»

Обращение в иудаизм как один из факторов, объясняющих повсеместное присутствие верующих иудеев в Древнем мире задолго до разрушения Второго храма, входит почти во все нарративы, созданные донациональными и даже национальными историками[1]. Однако эта центральная причина бурного распространении иудаизма неизменно трактуется как второстепенная; как эпизодического актера, ее вытесняли со сцены такие «звезды» еврейской историографии, как изгнание, беженство, эмиграция и естественный рост населения. Эти последние представляли «рассеяние еврейского народа» в правильном «этническом» свете. У Дубнова и Барона обращение в иудаизм занимает чуть более центральное место. Но чем глубже мы погружаемся в чисто национальные сочинения, тем туманнее становится эта тема. При этом в наиболее популярных трудах и, в особенности, в учебных пособиях, формирующих представления большинства населения, она почти полностью исчезает.

Среди широкой публики бытует мнение, что еврейская религия никогда не имела миссионерских устремлений, а немногочисленные прозелиты были присоединены к «еврейскому на-

---

[1] Грец даже посвятил этой теме отдельную монографию, в которой он принимает идею о том, что евреи занимались миссионерской пропагандой. См. Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian // Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung. — Breslau, 1884.

роду» с явной неохотой[1]. Для того чтобы избежать сколько-то тщательного обсуждения этой проблемы, приводится обычно известное талмудическое утверждение: «Тяжелы прозелиты для Израиля, словно чесотка». Но когда оно было сформулировано? В какой степени оно отражает основные принципы веры и формы общественного поведения иудеев в течение долгого исторического периода, открывшегося восстанием Маккавеев и завершившегося восстанием Бар-Кохбы? То есть в том историческом интервале, когда общее число приверженцев иудаизма в присредиземноморском мире достигло рекордной отметки, превзойденной лишь с началом современной эпохи.

Между эпохой Эзры в V веке до н. э.[2] и восстанием Маккавеев во II веке простираются своего рода «темные века» иудейской истории. При изучении предшествующих эпох национальные историки опираются на библейский нарратив; более поздние времена оставили нам книги Маккавеев, а главное — подробные сведения, приводимые Иосифом Флавием в последней части «Иудейских древностей». Наши знания об этих «темных веках» крайне скудны, так как кроме немногочисленных археологических находок, отвлеченных (поздних) библейских книг, быть может, до какой-то степени отражающих эпоху своего создания,

---

1 С укреплением еврейской «этнической» идентичности в западном мире конца XX столетия некоторые исследователи вновь стали предпринимать попытки максимально умалить значимость такого явления, как иудейский прозелитизм, и на корню отвергнуть наличие миссионерского аспекта в иудаизме. См., к примеру: *Martin Goodman*. Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire. — Oxford: Clarendon Press, 1994. Неудивительно, что именно эта книга, последнее издание которой увидело свет уже в объединенном Иерусалиме, снискала огромную популярность в израильских исследовательских кругах. В аналогичном духе написано и сочинение двух французских ученых: *Edouard Will et Claude Orrieux*. «Prosélytisme juif?» Histoire d"une erreur. — Paris: Les Belles Lettres, 1992.

2 Не существует способа научно датировать жизнь и деятельность Эзры, если он вообще существовал. Можно максимум говорить об эпохе Эзры, да и то без особой определенности. Впрочем, V век — это вполне достаточно неопределенно. — *Прим. ред. русского издания.*

и обрывочного рассказа Флавия, у нас нет практически ничего. Судя по всему, община жителей Иудеи была в то время настолько мала, что когда любознательный Геродот посетил эти места в 40-х годах V века до н. э., он ухитрился ее вовсе не заметить.

Тем не менее мы знаем, что бок о бок с плодовитыми библейскими сочинителями, отстаивавшими в «персидский период» еврейской истории племенной «эксклюзивный» принцип «священного семени», работали и другие авторы, радикально оспаривавшие господствующие воззрения, и некоторые сочинения их попали-таки в библейский канон. В тексте Второисайи, в книгах Руфи и Ионы, а также в книге Юдифи (не вошедшей в канон), мы постоянно находим как прямые, так и косвенные призывы привлекать инородцев в лоно иудаизма и даже попытаться убедить весь мир принять «религию Моисея». Уже авторы книги пророка Исайи поставили перед еврейским монотеизмом универсальную цель: «И будет в последние дни, утвердится гора дома Господня как вершина гор и возвысится над холмами, и устремятся к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: давайте взойдем на гору Господню, в дом Бога Якова, чтобы научил он нас своим путям, и чтобы пошли мы стезями его» (Исайя 2: 2–3).

Руфь-моавитянка, задним числом объявленная прабабушкой царя Давида, приходит к Боазу и без каких-либо проблем становится его женой[1]. Аналогично аммонитянин Ахиор из книги Юдифи принимает иудаизм под влиянием еврейки[2]. Следует

---

[1] «И взял Боаз Руфь, и она сделалась его женою. И вошел он к ней, и Господь дал ей беременность, и она родила сына... И нарекли ему имя: Овед. Он отец Ишая, отца Давидова» (Руфь 4: 13–17).

[2] «Ахиор же, видя все, что сделал Бог Израилев, искренно уверовал в Бога, обрезал крайнюю плоть свою и присоединился к дому Израилеву, даже до сего дня» (Юдифь 14: 10). Интересно, что даже авторы книги Иисуса Навина позволяют ханаанийской блуднице Раав за ее щедрые услуги присоединиться к избранному народу, завоевавшему обетованную землю: «Раав же блудницу и дом отца ее и всех, которые у нее *были,* Иисус оставил в живых, и она живет среди Израиля до сего дня, потому что она укрыла посланных, которых посылал Иисус для высмотрения Иерихона» (Иисус Навин 6: 24).

помнить, что оба они принадлежат к народам, с представителями которых Пятикнижие категорически запрещает вступать в брак: «Да не войдет аммонитянин и моавитянин в общество Господне, и десятому поколению их нельзя войти в общество Господне вовеки» (Второзаконие 23: 3). Однако создатели литературных образов прозелитов открыто выступили (с их «помощью») против политики высокомерного изоляционизма, проводившейся официальными персидскими ставленниками Эзрой и Нехамией.

В любой монотеистической религии заложен телеологический потенциал. В отличие от склонного к терпимости политеизма, мирно относящегося к присутствию других богов, вера в единого Бога (как таковая) и отрицание пресловутой «множественности» постоянно побуждают верующих распространять усвоенный ими принцип божественной монополии. Поклонение иноплеменников единому и единственному Богу являлось прекрасным доказательством его мощи и безграничной способности властвовать над миром. Иудейская религия, невзирая на сектантский изоляционизм, «посеянный» во времена Эзры и Нехамии и возродившийся после того, как победившая христианская церковь наложила жесткие ограничения на иудейский прозелитизм, не была, вопреки общепринятому мнению, исключением в том, что касается пропаганды монотеизма. Со страниц Библии постоянно прорываются гетеродоксальные (Heterodox) голоса, призывающие инородцев признать Яхве. Они слышны не только в книге Исайи, но и у Иеремии, Цефании, Иезекииля и Захарии, а также в Псалмах.

Когда Иеремия обращается к вавилонским изгнанникам и советует им (на арамейском языке): «Так говорите им: боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с лица земли и из-под небес» (Иеремия 10: 11), под «ними» он почти наверняка подразумевает инородцев, к тому же его обращение составлено на языке тех, кому оно предназначено. Бог говорит Иезекиилю: «И возвеличусь, и освящусь, и появлюсь пред глазами многих народов, и узнают, что я — Господь» (Иезекииль 38: 23). О конце света у Цефании говорится следующее: «Ибо тогда изменю я язык на-

родов (и сделаю его) чистым, чтобы все призывали имя Господа, чтобы служили ему единодушно» (Цефания 3: 9). В книге пророка Захарии сказано: «И придут многие народы и сильные племена, искать Господа Саваофа в Иерусалиме и молиться Господу. Так сказал Господь Саваоф: в те дни схватятся десять человек из всех разноязычных народов и держаться будут за полу иудея, говоря: пойдем с вами, ибо мы слышали, что с вами Бог» (Захария 8: 22–23). Автор Псалмов с воодушевлением возглашает: «Все народы, рукоплещите, восклицайте Богу голосом ликования; ибо Господь Всевышний страшен, — великий Царь над всей землей» (Псалмы 47: 2–3)[1], «Благословите, народы, Бога нашего и провозгласите хвалу Ему» (Псалмы 66: 8), «Расскажите в народах славу Его, среди всех племен чудеса Его» (Псалмы 96: 3).

Можно привести множество других цитат, доказывающих присутствие мощного миссионерского импульса в еврейском монотеизме — первом, обратившемся к другим народам. Поскольку Библия была написана значительным числом авторов и в течение длительного периода подвергалась бесчисленным редактурам, она содержит массу противоречий; наряду с текстами, полными пренебрежения, отчуждения и высокомерия по отношению к иноплеменникам, в ней легко найти и миссионерские проповеди, иногда завуалированные, но нередко и совершенно открытые. Действительно, «жесткое» «Второзаконие» ясно пред-

---

[1] Русскоязычное цитирование Псалмов по еврейской книге связано со следующей классической технической проблемой. Общий на всех текст книги Псалмов разбивается, согласно еврейской традиции, на 150 глав (собственно, псалмов), а согласно православной традиции, — на 149 глав. Дело в том, что 9-й псалом, состоящий в православной традиции из 39 стихов, еврейская традиция разбивает на два псалма (9-й и 10-й, состоящие из 21 и 18 стихов соответственно). Поэтому все псалмы с номерами больше девятого пронумерованы в этих традициях по-разному — чтобы найти номер православного псалма, необходимо из номера еврейского псалма вычесть единицу. В данной книге псалмы нумеруются в соответствии с еврейской традицией, поэтому для того, чтобы найти приведенные ниже цитаты из книги Псалмов в русской ортодоксальной Библии, необходимо произвести указанную числовую операцию. — *Прим. ред. русского издания.*

писывает: «И не роднись с ними: дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего... Ибо народ святой ты у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы быть ему народом, дражайшим народом из всех народов, которые на земле» (Второзаконие 7: 3–6). Однако следует помнить, что в то же самое время герои библейской мифологии часто игнорировали божественные запреты. Авраам, Ицхак, Иосиф, Моисей, Давид и Соломон представлены как большие любители иноплеменных женщин, вовсе не заботившиеся об обращении дам своего сердца в иудаизм. Авраам преспокойно жил с Агарью, пока она не была изгнана по настоянию Сары, Иосиф женился на египтянке Аснат, Моисей взял в жены мидьянитку Ципору, а Давид — принцессу из Гешура, известный сластолюбец Соломон не брезговал идумейками, сидонянками, аммонитянками, моавитянками и т. д. В те времена, когда создавались эти сюжеты, будь то персидский период или эллинистическая эпоха, религиозная и общинная принадлежность новорожденных, как известно, еще не определялась в соответствии с происхождением матери, так что, судя по всему, оно не слишком заботило анонимных библейских авторов.

Древнейшее внебиблейское свидетельство о полном или частичном принятии иудаизма содержится в документах, обнаруженных в древнем (шумерском) городе Ниппур и относящихся к персидскому периоду. Многие из появляющихся в них отцовских имен — типично вавилонские, в то же время некоторые из их детей носят бесспорные иудейские имена. Даже если верно, что некоторые евреи носили тогда иностранные имена (самые известные примеры — Зерубавель бен Шалтиэль и Мордехай-иудей), тенденция называть детей прозелитов (то есть новообращенных во втором поколении) иудейскими именами была не просто модой. По-видимому, на относительно раннем историческом этапе она свидетельствует о факте перемены религии. Сходное явление обнаруживается и в папирусах с острова Йев. Здесь многие родители носят египетские имена, а их дети — чаще всего иудейские. В данном случае «прозелитическая» гипотеза еще более обоснована, поскольку эмигранты из Иудеи никогда не носили

египетских имен. Кроме того, эти папирусы рассказывают об «ивритизации» имен, принадлежавших взрослым людям, а также о браках с иноверцами и иноверками, становившимися затем частью растущей общины. При этом не следует забывать, что религия жителей Йева еще не была чистым монотеизмом; кроме того, они не были знакомы с библейскими книгами[1]. Можно предположить, что и в провинции Яхуд (Иудея), включавшей Иерусалим и его окрестности, невзирая на политику жесткой обособленности, введенную Эзрой и Нехамией, община приверженцев иудаизма также неуклонно росла.

Мы не знаем времени создания библейской книги Эсфирь. Существует предположение, что она была написана в конце персидского периода и окончательно отредактирована в эллинистическую эпоху. Возможно также, что работа над ней происходила уже после завоеваний Александра Македонского. Как бы там ни было, в завершающей части легенды о победе Мордехая и царицы Эсфирь над Аманом Агагиянином в далеком Персидском царстве появляются следующие знаменитые строки: «И многие из народов страны сделались иудеями, потому что напал на них страх пред иудеями» (Эсфирь, 8: 17). Это единственное место в Библии, где встречается термин «сделались иудеями». Декларация массового обращения в иудаизм, да еще не в конце времен, а прямо сегодня, свидетельствует о возросшей уверенности в себе молодого иудейского монотеизма. Быть может, осмысление этого явления поможет нам хотя бы отчасти понять механизм, стоявший за процессом быстрого увеличения численности приверженцев иудаизма в большом мире, начавшегося как раз в этот период.

---

[1] Среди папирусов острова Йев нет ни одного библейского свитка. Это очень важно, поскольку некоторые найденные здесь документы были созданы на исходе V века до н. э. О прозелитизме в Ниппуре и на острове Йев см. докторскую диссертацию *РаппопортаУ*. Еврейская религиозная пропаганда и прозелитское движение в эпоху Второго храма. — Иерусалим: Изд-во Иерусалимского университета, 1965. — С. 14–15, 37–42 (на иврите).

Докторская диссертация Уриэля Раппопорта, завершенная в 1965 году и, к большому сожалению, так и не опубликованная (хотя ее автор впоследствии стал известным историком эпохи Второго храма), была первой работой, вышедшей за рамки сложившейся историографической парадигмы и попытавшейся (безуспешно) обратить внимание израильских исследователей на феномен массового обращения в иудаизм. Раппопорт, в отличие от этнонационалистических историков, не побоялся заявить в заключительной части своей блестящей диссертации, что «усиление иудаизма в Древнем мире — из-за своих гигантских масштабов — не может быть объяснено естественным приростом населения, эмиграцией из родной страны или как-либо иначе без учета массового притока новообращенных»[1].

Таким образом, по мнению Раппопорта, причина столь быстрого распространения иудаизма заключалась в том, что он привлекал к себе массу новых адептов. Этот приток прозелитов вовсе не был безразличен иудейской общине. Напротив, он явился результатом динамичной религиозной пропаганды, достигавшей все более решительных успехов по мере ослабления языческого мира. Выдвинув подобный тезис, Раппопорт присоединился к мощной (не еврейской) историографической школе, включавшей крупнейших специалистов по истории Древнего мира, таких как Эрнест Ренан, Юлиус Вельхаузен, Эдуард Мейер (Meyer) и Эмиль Шюрер (Schurer). Позиция этой школы, если воспользоваться яркой формулировкой Теодора Моммзена, была следующей: «Иудейство древнейших времен вовсе не было замкнутым; напротив, оно было столь же преисполнено фанатического миссионерского рвения, как впоследствии христианство и ислам»[2].

Если пропаганда религии началась уже на исходе персидской эпохи, то с воцарением Хасмонеев она превратилась в офи-

---

1 *Раппопорт У.* Указ. соч. С. 151.

2 *Моммзен Т.* История Рима. В 4 т. — Ростов-н/Д: Феникс, 1997. — Т. 4. — С. 389. По поводу масштабов иудейского прозелитизма см. следующую книгу: *Louis H. Feldman.* Jew and Gentile in the Ancient World. — New Jersey: Princeton University Press, 1993. — P. 288–415.

циальную государственную политику. Хасмонеи были первыми, кто своими руками «создал» множество иудеев и «народную массу».

V. Хасмонеи навязывают иудаизм своим соседям

Даже если и есть определенные указания, свидетельствующие о присоединении иноплеменников к иудаизму еще до глобальных потрясений, связанных с войнами Александра, драматические перемены, вызвавшие бурное распространение еврейской религии, коренятся в ее встрече с эллинизмом. Примерно тогда же, когда греческое сознание постепенно освобождалось от узких рамок идентичности, естественных для древних полисов (городов-государств), изоляционистский иудаизм Эзры сбрасывал с себя «кожуру» прежних «эксклюзивных» границ.

Образование нового обширного культурного пространства, охватывавшего все Восточное Средиземноморье, и связанная с ним ломка племенных и религиозных перегородок совершили настоящую революцию в Древнем мире. Хотя культурные нововведения оказали относительно небольшое влияние на деревенское население, перед местной аристократией (в старых городах и новых полисах) открылись доселе неведомые горизонты в таких сферах, как коммуникации, религиозные верования и технологии власти. Эллинизм причудливо смешался с местными традициями, и их симбиоз отражался в самых различных областях человеческой активности, — от архитектуры и способов погребения до языка — буквально открывая новую культурную эру. Плавильные котлы, образовавшиеся в таких центрах, как Александрия и Антиохия, активно воздействовали на окрестные территории. В конечном счете их влиянию подверглась и Иудея.

Иудаизм, уже находившийся в стадии медленного разрастания, позаимствовал немало новшеств у эллинистических пришельцев. В Иерусалиме стали насаждаться разнообразные культурные элементы, духовные и материальные, — от риторико-философских идей, прибывших прямиком из Афин, до ручек на

амфорах для вина, изобретенных на Родосе. Даже Иерусалим стал до некоторой степени чем-то вроде космополитического полиса, однако гораздо сильнее восприняли греческие веяния приморские города Иудеи. Аристократия, земельная и религиозная, эллинизировалась и взяла себе престижные греческие имена. Реконструированный (позднее) Иродом Иерусалимский храм приобрел ярко выраженные греческие архитектонические черты. Даже церемония пасхального седера, играющая центральную роль в иудаизме, была оформлена спустя многие годы, уже после разрушения Храма, как «симпозиум», то есть греческий пир[1].

В профессиональной национальной историографии, а еще более того — в народно-педагогической традиции, иудаизм жестко противопоставлялся греческой культуре, а эллинизация городских элит изображается как низкая измена национальному характеру «еврейского народа». Ханука, религиозное торжество языческого происхождения, была превращена в чисто национальный праздник. Изгнание (и истребление) эллинизированных иерусалимских священников стало символом новообразованного «национального» государства, успешно возродившего величие древнего царства Давида. Однако реальные исторические данные нахально восстают против «национализированной» интерпретации прошлого и рисуют совершенно иную картину.

Восстание против «нечестивых» религиозных практик было реальным, а глубокая ненависть Маккавеев и их приверженцев к язычеству имела историческое значение. Можно также с осторожностью предположить, что оставившая Иерусалим полная религиозной веры семья священника Маттитьягу была чисто еврейской — об этом свидетельствуют имена его сыновей. Однако государство Хасмонеев, созданное после успешного религиозного восстания, было ничуть не более национальным, чем царство Иосии пятью столетиями ранее. Политическое образование, в котором деревенские жители говорят на ином языке, нежели

---

[1] См. *Levine L. I.* Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence. — Peabody: Mass., Hendrickson, 1998. — P. 119–124.

городские, и обе эти группы населения не имеют общего языка с представителями административного аппарата, никоим образом не является национальным. Во II веке до н. э. в деревнях все еще были распространены различные диалекты иврита или арамейского языка, большинство торговцев общались между собой на греческом, а политические и интеллектуальные элиты в Иерусалиме разговаривали и писали в основном на арамейском[1]. Не существовало единого светского культурного пространства, общего для различных групп подданных и государственной власти, и ни один правитель не был настолько «национальным», чтобы хотя бы стремиться создать такую культуру. С другой стороны, уже существовал определенный общий для политических, культурных и экономических элит религиозный знаменатель, доказавший свою значимость в Древнем мире в неизмеримо большей степени, чем фантастический «национализм», делегированный в прошлое дипломированными историками.

Если реальность монотеизма в Иудейском царстве в период, предшествовавший его гибели в VI веке до н. э., представляется спорной, нет никакого сомнения в том, что государство Хасмонеев было первой настоящей иудейской монотеистической монархией, оставаясь при этом типичным эллинистическим образованием. Здесь нет никакого противоречия. Более того, специфический иудейский характер Хасмонейского царства может быть понят лишь в контексте поглощавшего его эллинизма. Разумеется, это государство еще не знало талмудических заповедей, позднее составивших ядро раввинистического иудаизма. Однако властная основа Хасмонейского режима, несомненно, контролировалась жестким монотеизмом, что и наделяло ее культурным своеобразием.

Национальные историки пытались по возможности затушевать тот «неприглядный» факт, что после того, как семейство священника Матитьягу изгнало из Иерусалима эллинизированных

---

[1] Об использовании различных языков в Иудейском царстве см.: ibid. P. 72–84.

евреев и возродило «истинную» традицию, его внук, ставший первым настоящим династическим правителем, присоединил к своему еврейскому имени «Йоханан» типичное греческое имя «Гиркан» (164–104 до н. э.). Правнука мятежного священника звали Иехуда Аристобул (140–103 до н. э.), а его праправнука — Александр Яннай (103–76 до н. э.). Адаптация греческой культуры не только не затормозилась, но, наоборот, ускорилась и победоносно завершилась с воцарением Хасмонейской династии. В эпоху Аристобула первосвященник, хотя и не происходивший из «дома Давида», превратился в эллинистического царя, а еще раньше новые правители начали чеканить монеты — точь-в-точь как цари соседних государств. На этих монетах еврейские надписи соседствовали с греческими, украшенными эллинистическими символами — небесным колесом, звездами и растениями (вместе с тем следует отметить, на них не было человеческих профилей и изображений животных). Поскольку национальных государств в то время не существовало, армия состояла из наемных солдат, а не из принудительно мобилизованных крестьян[1]. Эллинизация Иудейского царства достигла своего апогея с воцарением Александры-Саломеи. Коронация женщины стала настоящей гендерной революцией, кардинальным преобразованием иудейской государственности, вызванным, естественно, отнюдь не древними библейскими предписаниями.

Как это ни странно (и парадоксально) звучит, восстание Маккавеев искоренило в Иудее не эллинизм, а «лишь» его языческую составляющую. В то время никто (в том числе и повстанцы) не имел настоящего представления о границах «аутентичной» еврейской культуры, не было и адекватных интеллектуальных инструментов, позволяющих на системном уровне противопо-

---

[1] Об именах, монетах и армии в Хасмонейском царстве см. статью *Раппопорта У.* Об «эллинизации» Хасмонеев // *У. Раппопорт, И. Ронен* (ред.). История государства Хасмонеев на фоне эллинистической эпохи. — Иерусалим-Тель-Авив: Бен-Цви и Открытый университет, 1993. — С. 75–101 (на иврите).

ставить еврейскую культуру эллинистической. Историческое описание, предполагающее что-то подобное, представляет собой ретроспективную фантазию, навеянную типичными национальными эмоциями современной эпохи, однако не имеющую смысла в Древнем мире. Необходимо понять, что Хасмонеи и созданный ими аппарат власти были жесточайшими «монотеистами» и в то же время типичнейшими «эллинистами». Чрезвычайно символическим является тот факт, что в ходе археологических раскопок объектов Хасмонейского периода обнаруживаются скромные «миквы» — бассейны для ритуальных омовений, бок о бок с роскошными и просторными банями. Интриги и соперничество при дворах властителей Иудеи весьма напоминали происходившее у их эллинистических соседей; это же относится и к системе иудейских династических связей. Поскольку в рамках данной книги невозможно дать подробное описание государства Хасмонеев и интереснейшего дуалистического характера его развития, мы ограничимся рассмотрением одного из существенных аспектов еврейско-эллинистических отношений, а именно аспекта, благодаря которому Хасмонейская эпоха стала важным этапом в истории распространения иудаизма по всему Древнему миру.

Возможно, впервые в истории мы становимся свидетелями того, как монотеистическая религия сливается с политической властью — верховным правителем стал первосвященник. Так же как большинство властных вариантов веры в единого Бога, которые в будущем станут политической силой, теократический режим Хасмонеев прибегал к насилию не только ради территориальных приобретений, но и для того, чтобы расширить иудейскую общину. Теперь, когда перед всеми жителями огромного региона открылась историческая возможность культурной эллинизации, приобщение к иудаизму также стало само собой разумеющейся практикой; иными словами, прорыв барьеров осуществлялся в обоих направлениях. Эллинизм привнес в иудаизм жизненно важный элемент антиплеменной универсальности и тем самым пробудил в иудейских правителях «аппетит» к обращению

в иудаизм больших масс иноверцев; эти правители «забыли» об «эксклюзивных» заповедях, содержащихся во Второзаконии и в книге Иисуса Навина. В той же мере, в какой Хасмонейские правители не претендовали на происхождение от царя Давида, они не считали необходимым и подражать Иегошуа, легендарному завоевателю Ханаана[1].

В 125 году до н. э. Йоханан Гиркан захватил Идумею, область, простиравшуюся на юг от Бейт-Цура и Эйн Геди до Беэр-Шевы и дальше, и насильственно обратил ее жителей в иудаизм. Иосиф Флавий сообщает в «Иудейских древностях»: «Затем Гиркан взял идумейские города Адару и Мариссу и, подчинив своей власти всех идумеян, позволил им оставаться в стране, но лишь с условием, чтобы они приняли обрезание и стали жить по иудейским законам. Идумеяне действительно из любви к отчизне приняли обряд обрезания и вообще построили всю свою жизнь по иудейскому образцу. С этого самого времени они совершенно стали иудеями»[2].

Хасмонейский монарх-первосвященник присоединил целый «народ» не только к своему царству, но и к своей иудейской вере. С этого момента можно смело рассматривать идумейский «народ» как неотъемлемую часть еврейского «народа». Как известно, в древности присоединение к «чужой» религии трактовалось как полное смешение с соответствующим «народом», то есть с его культовой общиной. Однако лишь с усилением монотеизма приверженность вере стала не менее значимой, чем «память» о происхождении. Именно здесь впервые отчетливо видно начало перехода от «культуры Иудеи» (то есть от культурно-языкового

---

1 О Маккавеях и библейских мифах см.: *Berthelot K.* The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars According to I and II Maccabees // *G. G. Xeravits, J. Zsengellér* (eds.). The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology. — Leiden: Brill, 2007. — P. 45–60.

2 *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. — М.: Крон-Пресс, 1996. — Т. 2. — С. 30. См. также: *Weitzman S.* Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology // The Harvard Theological Review. — 1999. — 1. — 92. — P. 37–59.

и географического явления) к «иудаизму» — понятию, характеризующему религиозную цивилизацию совершенно нового типа. Этот процесс будет развиваться с нарастающей интенсивностью, пока не достигнет своего апогея в II веке н. э.[1]

Кто же такие идумеяне? На этот счет у нас есть ряд свидетельств. Страбон, знаменитый географ, живший во времена Августа, ошибочно утверждает в своей «Географии», что «идумеяне — это набатейцы, изгнанные из своей страны за подстрекательство к восстанию, присоединившиеся к иудеям и принявшие их обычаи»[2].

Птолемей (Ptolemeaus), малоизвестный историк из Ашкелона, был, видимо, ближе к истине, когда писал, что «идумеяне изначально были не иудеями, а финикийцами и сирийцами, но после нанесенного им поражения они были вынуждены совершить обряд обрезания и таким образом присоединиться к иудейскому народу и принять его обычаи, так что их стали называть иудеями»[3]. Мы не знаем, сколько было их в тот период, однако, несомненно, не слишком мало, поскольку заселенные ими земли составляли примерно половину территории Иудейского царства. Разумеется, невозможно предположить, что все идумейские крестьяне и пастухи в одночасье стали убежденными монотеистами. Скорее всего, ими не были и многие иудейские земледельцы. Однако нет почти никаких сомнений в том, что высшие и средние слои идумейского населения безоговорочно приняли Моисееву религию и таким образом стали интегральной частью народа Иудеи. Новообращенные иудеи идумейского происхождения заключали браки с исконными жителями Иудеи; они давали еврейские

---

1 См. об этом: *Cohen S. J. D.* The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties. — Berkeley: University of California Press, 1999. — P. 104–106.

2 The Geography of Strabo. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966. — VII. 16, 2. — P. 281.

3 Цит. по: *Menahem Stern* (ed.). Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. I. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980. — P. 356.

имена своим детям; некоторые из них впоследствии сыграли важную роль в истории Иудейского царства. Из их среды происходил не только царь Ирод. Многие из учеников школы Шаммая и радикально настроенных зелотов периода Великого восстания также были идумеями по происхождению.

Политика насильственного обращения в иудаизм и ассимиляции, проводившаяся Хасмонейским режимом, издавна доставляла еврейской историографии серьезнейший дискомфорт. Грец осуждал действия Гиркана и утверждал, что они стали причиной бедствий для «еврейского народа». Деликатный Дубнов в своей обычной манере пытался смягчить исторические реалии, заявляя, что идумеяне «сами склонялись к культурному смешению с иудеями». Барон изложил эту чувствительную и «проблематичную» тему крайне лаконично[1]. В сионистской и израильской историографии существовали два взаимоисключающих подхода. Для гордого националиста Клознера завоевание Идумеи и последующее обращение в иудаизм ее жителей было позитивным актом, исправляющим давнюю историческую несправедливость, ибо в эпоху Первого храма Негев находился под властью Иудеи[2]. Со своей стороны, Арье Кашер, один из более поздних исследователей Хасмонейского царства, изо всех сил пытался доказать, что обращение идумеян в иудаизм не было принудительным; напротив, оно представляло собой совершенно добровольный акт. Он писал, что идумеяне практиковали обрезание еще до того, как сменили религию, и, кроме того, всем известно, что еврейская традиция неизменно противилась насильственному обращению в иудаизм[3].

Жители идумейских городов были в этот период сильно эллинизированы и почти наверняка необрезаны. Кроме того, хотя

---

1 Соответственно: *Грец Ц.* История евреев. II. С. 32; *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. — Т. 2. — С. 102–107; *Сало Барон.* Социальная и религиозная история евреев. I. С. 136.

2 *Клознер Й.* История Второго храма. III. С. 87.

3 *Kasher A.* Jews, Idumaens, and Ancient Arabs. — Tübingen: Mohr, 1988. — P. 44–78.

раввинистическая традиция действительно считала неприемлемым насильственное обращение в иудаизм, она сформировалась существенно позже, уже после восстания зелотов в I веке н. э., когда принудить к этому кого-либо было абсолютно невозможно. Следует помнить, что в период Хасмонейского правления, в конце II века до н. э. принудительное обращение в иудаизм являлось имманентной частью иудейской политики, и Гиркан был далеко не единственным, кто ее практиковал. В 104 году до н. э. его сын, Иехуда Аристобул, присоединил к Иудейскому царству Галилею и заставил населявших весь север страны итурейцев принять иудаизм. Флавий пишет: «(Аристобул) именовал себя "другом греков" (филоэллином), но оказал и большие услуги своему отечеству. Он воевал с итурейцами, присоединил значительную часть этой страны к Иудее и принудил тех из них, которые захотели остаться на своей земле, сделать обрезание по законам иудейским». Дабы придать больший вес своим словам, Флавий цитирует Страбона: «Этот человек был честен и принес иудеям большую пользу, потому что расширил область иудейскую и присоединил к народу часть итурейцев, привязав их обрядом обрезания»[1].

По-видимому, иудеи жили в Галилее и до завоеваний Аристобула, однако в основном эта область была населена итурейцами, властвовавшими над ней. Центром их царства являлся город Халкис, находящийся в Ливанской долине. Их происхождение неизвестно. Вероятно, часть итурейцев имела финикийские корни, другие же предположительно происходили от аравийских племен. Захваченная Аристобулом территория простиралась от Бейт-Шеана (Скитополиса) на юге и до города Гуш-Халав (Гисхала) и далее на севере, то есть охватывала большую часть современной Галилеи, за исключением прибрежной полосы. Итурейцы, коренные жители Галилеи, в массе своей также ассимилировались в растущем иудейском государстве, и многие из них стали убежденными иудеями. Известно, что одним из

[1] *Флавий И.* Иудейские древности. — Т. 2. С. 35.

приближенных царя Ирода был Соем-итуреец[1]. Неизвестно, был ли Йоханан из Гуш-Халава, предводитель галилейских зелотов, так же как его соратник-соперник Шимон бар Гиора, потомком недавних прозелитов.

Александр Яннай, брат и наследник Аристобула, тоже пытался обратить в иудаизм жителей захваченных им территорий. Однако он воевал в основном с эллинистическими приморскими торговыми городами, расположенными вдоль границ Иудейского царства. Поэтому его успехи в деле насаждения иудаизма были не столь велики. Приверженцы эллинизма, гордившиеся своей культурой, могли принять иудаизм по собственной воле, как поступили многие жители Средиземноморья, однако резко противились насильственной смене религии в духе Хасмонеев, в частности потому, что это означало бы утрату политических и экономических привилегий, предоставленных им греческими полисами. Флавий сообщает, что город Пелла «Александр разрушил до основания, так как жители не согласились заменить обычаи своих отцов иудейскими обычаями»[2]. Известно, что он разрушил и другие эллинистические города — Самарию, Газу и Гадару.

Уже его отцу Гиркану пришлось столкнуться с нестандартной проблемой обращения в иудаизм. Захватив в 111 (или в 108) году до н. э. территорию Самарии, он не сумел насильно обратить в иудаизм самаритян, многие из которых, как известно, являлись потомками древних израильтян. К тому времени самаритяне были ярыми монотеистами: они избегали любых проявлений идолопоклонства, соблюдали святость субботы и совершали обрезание. Но, к великому сожалению, с ними было запрещено вступать в брак, их молитвы несколько отличались от иудейских,

---

1 *Флавий И.* Иудейские древности. — С. 114.

2 Там же. С. 42. См. также историю римского полководца Метилия, которому удалось спасти свою жизнь лишь потому, что он «обещал стать евреем и даже совершить обрезание». *Флавий И.* Иудейская война. Книга 2, XVII. — М.; Иерусалим: Гешарим, 1996. — С. 159.

и к тому же они упорно хотели осуществлять богослужения в своем собственном храме. Поэтому Гиркан решил разрушить Шхем (Сихем), центральный самарийский город, а храм, расположенный неподалеку, на горе Гризим, стер с лица земли[1].

Так 21 Кислева, день разрушения Самарийского храма, стал в древней еврейской традиции праздничной датой. Как указывает Трактат о постах (Таанит), в этот день запрещено поститься и оплакивать мертвых. Еврейское национальное сознание бережно хранит память о еврейском «Тите», разрушителе Самарийского храма: во многих нынешних израильских городах есть улицы, гордо носящие имя Йоханана Гиркана, победоносного священника из дома Хасмонеев.

VI. От эллинистического мира до Месопотамии

Не будет преувеличением отметить, что если бы не плодотворный симбиоз между иудаизмом и эллинизмом, более чем что-либо другое способствовавший превращению еврейского монотеизма в динамичную религию, на протяжении более трехсот лет привлекавшую к себе массы прозелитов, число евреев в мире оставалось бы примерно равным числу нынешних самаритян. Эллинизм изменил и оплодотворил «высокую культуру» Иудейского царства. Воспользовавшись этим историческим процессом, иудаизм уселся на греческого орла и отправился вместе с ним в долгое путешествие по всему Средиземноморью.

Массовые обращения в иудаизм в Хасмонейском государстве были лишь частным случаем гораздо более значительного явления, начавшегося в II веке до н. э. Миссионерский иудейский монотеизм стремительно ворвался в языческий мир, находив-

---

[1] Флавий пишет: «Затем он взял также Самегу и окрестные местности и, кроме нее, Сихем, Гаризим и подчинил себе племя самаритян, которые построили себе храм наподобие иерусалимского святилища... Теперь, по прошествии двухсот лет, этот храм был закрыт». Иудейские древности. Т. 2. С. 30.

шийся на ранней стадии переоценки своих верований и ценностей, и стал одним из главных факторов, подготовивших почву для будущей великой христианской революции. Хотя иудаизм на тот момент еще не имел профессионального миссионерского механизма (вроде созданного в недалеком будущем христианским младшим братом), его встреча с такими философскими школами, как стоицизм или эпикурейство, породила бурную и многообразную литературу, ясно свидетельствующую о стремлении привлечь новых адептов.

Александрия, как известно, была одним из важнейших, если не самым важным культурным центром эллинистического мира. Не случайно именно здесь возникла идея перевести Библию на «койне» — господствующий в регионе греческий диалект. Вавилонский Талмуд и так называемое «Послание Аристея» (Aristeas) приписывают инициативу создания «перевода семидесяти» Птолемею II Филадельфу. Вряд ли Септуагинта (Septuaginta) и в самом деле была написана по указанию египетского царя, и, конечно же, работа над ней не представляла собой короткое единоразовое мероприятие. Резонно предположить, что полная версия Библии создавалась на протяжении долгих лет многочисленными еврейскими учеными. Однако самый факт осуществления столь масштабного проекта говорит о зарождении сущностного симбиоза между иудаизмом и эллинизмом и о превращении первого в ярко выраженную многоязычную религию.

Естественно спросить, не был ли этот перевод сделан ради распространения монотеизма среди иноплеменников? Израильские исследователи отвергают это предположение и утверждают, что поскольку тогдашние евреи владели греческим, но не знали иврита, перевод предназначался для них. Но отчего верующие иудеи на столь раннем этапе «изгнания» забыли свой «национальный» язык? Быть может, потому, что они не говорили на нем и на «родине»? Или просто потому, что большинство из них были прозелитами-эллинистами, не знавшими даже арамейского, родного языка основной части жителей Иудеи.

Хотя у нас нет окончательного ответа на эти вопросы, не приходится сомневаться в том, что перевод Библии и его многочисленные копии были в догутенберговскую эпоху мощным орудием распространения иудаизма среди культурных элит средиземноморского общества. Его значение иллюстрируется следующими словами Филона Александрийского, возможно, первого философа, сумевшего талантливо и органично вплести в иудейскую традицию платонические и стоические мотивы: «Поэтому по сей день ежегодно устраиваются праздник и торжественное собрание на острове Фарос [где, согласно традиции, была создана Септуагинта], куда приплывают во множестве не только иудеи, но и иноверцы, чтобы почтить место, где впервые воссиял перевод, и возблагодарить Бога за это вечно возобновляющееся благодеяние... Настолько любезны наши законы всем без исключения, простым людям вместе с правителями... Всякий, по моему мнению, оставит прежний образ жизни, отбросит обычаи предков и будет следовать одним этим законам, прославляя их, ибо, когда они воссияют заодно с процветанием народа (ethnos), они затмят все остальные законы, как восходящее солнце затмевает звезды»[1].

Следует отметить, что Филон постоянно пользовался словом «ethnos», в то время как Флавий писал «phylon» или «phyle». Это указывает, что уже на этом этапе иудеи представляли собой расширяющееся культовое сообщество, а не закрытую группу, объединенную общим происхождением своих членов. В любом случае, речь не идет о коллективе, даже отдаленно напоминающем «нацию» в современном смысле слова. Для александрийского философа обращение в иудаизм — логичный, достойный поощрения процесс, демографически укрепляющий его «народ», то есть «этнос».

На этом этапе истории особый характер распространяющегося монотеизма начинает под влиянием эллинизма подтачивать основы прежней идентичности. В рамках традиционных иден-

---

[1] *Philon d'Alexandrie.* De Vita Mosis. II, 41–42. — Paris: Cerf, 1967. — P. 211.

тичностей границы распространения многих языческих культов более или менее совпадали с границами приверженных им культурно-языковых общностей, то есть «народов», городов или племен. Теперь начал образовываться все более широкий разрыв между повседневными культурными и языковыми практиками и границами распространения религиозной веры[1]. Филон, к примеру, будучи широко образованным человеком, не владел ни ивритом, ни арамейским, что нисколько не уменьшало степень его приверженности к учению Моисея, с которым он, как и многие другие верующие, познакомился благодаря «благословенному» переводу. Можно также предположить, что назначение некоторых его сочинений состоит именно в том, чтобы убедить иноплеменников «оставить прежний образ жизни и отбросить обычаи предков».

«Перевод семидесяти» стал начальной стартовой площадкой для еврейской религиозной пропаганды, нашедшей свое выражение в так называемой неканонической литературе. «Послание Аристея», рассказывающее непосредственно об этом переводе, было написано по-гречески религиозным иудеем из Александрии еще в III веке до н. э. Быть может, автора действительно звали Аристеем, но не исключено, что он намеренно выбрал типичный греческий псевдоним (имя Аристей носил, к примеру, один из известных нам телохранителей Птолемея II Филадельфа), чтобы его рассказ показался убедительным эллинистическим читателям. Пересказав легенду о создании перевода, «Послание Аристея» переходит к атаке на идолопоклонство и к восхвалению иудейской веры, причем в особой аллегорической форме. Например, перечисляя основные принципы иудейской веры, автор не упоминает заповедь обрезания, чтобы не оттолкнуть необрезанных читателей. Вместо этого он дает идеализированное или даже фантастическое описание Иерусалима

---

[1] Об этом процессе см.: *Cohen S. J. D.* From Ethnos to Ethno-religion // The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties. — Berkeley, University of California Press, 1999. — P. 109–139.

и находящегося в нем Храма. В тексте беспрерывно появляются еврейские ученые, превосходящие мудростью греческих философов-идолопоклонников. Однако, парадоксальным образом, их превосходство базируется на принципах, изобретенных греческой мыслью, и иногда создается впечатление, что неизвестный автор владеет ею лучше, чем Пятикнижием.

Сходная риторика присутствует и в сочинении, названном «Третья книга Сивиллы» (Sibylla). Это сочинение, по мнению большинства исследователей, было написано в II веке до н. э., в Хасмонейскую эпоху, и также подверглось переработке в Александрии, поскольку в нем, как и в «Послании Аристея», упоминаются и осуждаются египетские культы животных. Пропаганда иудаизма маскируется здесь высокопарными стихами, якобы принадлежащими известной из греческой традиции прорицательнице — еще один решительный шаг к полному растворению в эллинистической среде. Автор «Сивиллы» — писатель-миссионер, обращающийся ко всем «людям, созданным по подобию Бога»; он предрекает, что в будущем «народ великого Бога обретет прежнюю смелость и укажет путь жизни всем, кто подвержен смерти»[1]. Языческая вера низменна и позорна, в то время как иудаизм — учение, несущее справедливость, братство и милосердие. Язычники осквернены грехом мужеложства, в то время как иудеи чуждаются всякой скверны. Поэтому всем, кто поклоняется деревьям и камням, следует обратиться к истинной вере; в противном случае на них падет гнев Божий.

Уверенность в своих силах, присущая этому произведению, хронологически параллельна возвышению и укреплению Хасмонейской династии. Сочинение «Премудрость Соломона», написанное, по-видимому, в начале I века до н. э., также демонстрирует связь между охватившим египетские иудейские общины стремлением к массовому обращению иноверцев и жаждой распространения иудаизма, завладевшей правителями Иудеи. Первая часть этого сочинения, написанная на иврите в форме

---

1 *Nikiprowetzky V.* La Troisième Sibylle. — Paris: Mouton, 1970.

пророческого видения, была создана в Иудее, а вторая, более философская и написанная по-гречески, — александрийского происхождения. «Премудрость Соломона» также насмехается над культами животных; пренебрежительное отношение к поклонению статуям и изображениям является центральной темой опуса. Как и в «Третьей книге Сивиллы», многобожие здесь неразрывно связано с прелюбодеянием и другими аморальными и неэтичными действиями, за которые его приверженцам, в конечном счете, придется дорого заплатить. И в этом сочинении объекты религиозной пропаганды — неевреи, в основном правители и цари, а его риторика является стопроцентно эллинистической. Учение о стоическом логосе вкладывается в уста мудрого Соломона, впрочем, как и некоторые хорошо известные изречения Платона.

Столь же яркие элементы еврейской религиозной пропаганды и универсалистского представления о божестве можно обнаружить и в других источниках. Такие сочинения, как «Иосиф и Аснат», «Добавление к книге Даниила», «Псевдо-Фокилид», и другие изобилуют высказываниями, назначение которых — убедить читателей в превосходстве абстрактного монотеизма и всемогущего Бога, находящегося в центре этой доктрины[1]. Такого рода пропаганда осуществлялась в немалой степени в синагогах (популярных молитвенных центрах, куда охотно забредали и неевреи), число которых непрерывно увеличивалось. Усилия по привлечению новообращенных приносили плоды. Мы уже видели, что Филон открыто хвастался ростом численности иудеев.

Флавий, живший поколением позже Филона Александрийского, в I веке н. э. подытоживал происшедшее иными словами, имевшими, однако, сходный смысл: «Через нас открылись законы всему человечеству, продолжавшему завидовать нам из поколения к поколению. Первыми пришли к ним эллинские фило-

---

[1] Снабженный комментариями перевод Псевдо-Фокилида на английский приводится в следующей книге: *Wilson W. T.* The Sentences of Pseudo-Phocylides. — New York: Walter de Gruyter, 2005.

софы, внешне продолжавшие идти путями своих отцов, однако в своих книгах и учениях шедшие за ним [Моисеем], ибо они так же как он мыслили о Боге и как он освоили простоту жизни и принципы добрых отношений между людьми. Даже среди простого народа многие издавна завидовали нашему способу служения Богу, и нет ни одного эллинского города и ни одного иноязыкого народа, среди которого не распространился бы обычай почитать седьмицу, когда мы отдыхаем от любых трудов, не соблюдались бы посты, обычаи зажигания свечей и многие из предписанных нам законов относительно пищи. Они стараются подражать также и нашему взаимному согласию и благотворительности, трудолюбию при всяком деле и нашей верности законам во всяком несчастии. Но удивительнее всего, что их привела к этому не какая-то выгода или иная приманка, а исключительно притягательность нашего закона. Ибо подобно тому, как Бог повсюду присутствует в мире, так и его закон повсеместно распространился среди людей»[1].

Книги Флавия не только прославляют иудаизм, но и имеют откровенно миссионерский характер. В сочинении «Против Апиона», откуда взята вышеприведенная цитата, он с гордостью рассказывает: «Многие из них [эллинов] приняли наше вероучение, но лишь некоторые остались ему верны, другие же, не выдержав бремени наших законов, вернулись на старый путь». Он подчеркивает, что «нам предписано дружелюбно принимать всех [иноверцев], желающих исправить свою жизнь в соответствии с нашими законами»[2]. Флавий, не колеблясь, хвастливо утверждает, что Библия является истоком греческой мудрости, и что Пифагор и Платон узнали о Боге от Моисея. По его мнению, одной из причин враждебного отношения к евреям является то обстоятельство, что они служат «примером для многих».

Разумеется, в конечном итоге далеко не весь мир принял иудаизм, как, видимо, ожидал еврейский историк. Тем не менее

---

1 *Флавий И.* Против Апиона. II, 39.

2 Там же. II, 10, 28.

следует предположить, что массовое сближение «инородцев» с иудейской религией и полное ее принятие многими из них привели к тому, что в юго-восточной части Средиземноморья образовалось иудейское население, насчитывавшее сотни тысяч, а возможно, и миллионы людей.

В Дамаске, процветающем эллинистическом центре, уступавшем по своей значимости лишь Александрии, приток прозелитов был даже большим, чем в Египте. В «Иудейской войне» Флавий сообщает, что когда жители города собрались перебить местных евреев, они долго не решались осуществить свой замысел, поскольку «боялись своих собственных жен, которые почти все исповедовали иудейскую веру, и поэтому более всего беспокоились, как бы скрыть свои приготовления от них»[1]. О евреях Антиохии он рассказывает, что благодаря доброму отношению со стороны властителей они «...весьма приумножились, украсили свою святыню великолепными предметами и дорогими приношениями и, постоянно привлекая к своим обрядам множество эллинов, присоединили их к своей общине»[2].

Популярность иудаизма на рубеже новой эры распространилась за пределы Средиземноморья. В «Иудейских древностях» Флавий приводит удивительный рассказ о переходе в иудаизм в I веке н. э. правителей государства Адиабена (Hadyab)[3]. Поскольку этот случай обращения в иудаизм упоминается и в других источниках, почти не приходится сомневаться в том, что рассказ Флавия, хотя бы в общих чертах, соответствует действительности.

Адиабена располагалась на северной оконечности «Плодородного полумесяца», то есть приблизительно на территории, занимаемой сегодня Курдистаном и южной Арменией. Иудейские миссионеры убедили принца Изата (Izates), наследника адиабенского престола, и его мать, царицу Елену, факти-

---

1 *Флавий И.* Иудейская война. Книга 2. — XX. — С. 170.

2 Там же. Книга 2. — III. — С. 388.

3 *Флавий И.* Иудейские древности. — Т. 2. — С. 286–289.

чески стоявшую во главе государства, принять иудейскую веру. Поначалу Изата и Елену привел в лоно иудаизма торговец по имени Ханания, убедивший принца в том, что выполнение заповедей превратит его в иудея, даже если он не совершит обряд обрезания. Однако когда Изат взошел на престол, радикально настроенный иудейский проповедник Элиэзер, прибывший из Галилеи, потребовал, чтобы царь сделал обрезание, завершив таким образом свой переход в иудаизм. Изат так и поступил. Флавий сообщает, что переход царской семьи в иудаизм вызвал серьезное недовольство среди адиабенской знати, и против царя было поднято восстание. Однако новообращенный Изат сумел подавить его и уничтожил всех своих языческих противников. Когда его брат Монобаз II (Monobazus) позднее унаследовал престол, он также перешел в иудаизм вместе с остальными членами царской семьи. Царица Елена, уже будучи иудейкой, совершила паломничество в Иерусалим в сопровождении своего сына. Она щедро одарила жителей Иудеи в год жестокой засухи, построила в Святом городе роскошную «царскую гробницу» и была с почестями похоронена в ней[1]. Позднее были отправлены учиться и воспитываться в иудейский «божий град» и сыновья Изата.

Обращение адиабенских царей в иудаизм впечатлило не только Флавия. Раввинистическая традиция также прославляет их имена. Царь Монобаз упоминается в «Берешит раба», в талмудических трактатах «Йома» и «Бава Батра» и в других источниках. С другой стороны, трудно установить, в какой степени государственная религия распространилась среди широких слоев населения Адиабены. В предисловии к «Иудейской войне» Флавий рассказывает о том, что адиабенцы узнали о восстании зелотов из арамейской версии его книги[2]. Значит, в Адиабене было немало

---

1 Об этой гробнице, останки которой сохранились по сей день, см. *Коэн М.* Гробницы царей — адиабенская династия. — Тель-Авив: Двир, 1947 (на иврите).

2 *Флавий И.* Иудейская война. Введение. — С. 9.

читателей-прозелитов, которых интересовала судьба иудейского восстания. Можно предположить, что беспокойство местной знати по поводу обращения в иудаизм царской династии было вызвано глубоким страхом перед изменениями, происшедшими в связи с этим в государственном устройстве. Не исключено, что полунезависимые адиабенские цари, стремившиеся создать обширное государство, перешли в иудаизм для того, чтобы заручиться поддержкой многочисленных иудеев и иудейских прозелитов соседней Месопотамии[1]. Не случайно некоторые выходцы из Адиабены приняли участие в восстании зелотов, а принцы из царской династии были отправлены в Рим в качестве военнопленных.

Адиабена стала первым государством-прозелитом за пределами Иудеи, но отнюдь не последним. Нет у нее монополии и на другое достижение — создание влиятельной иудейской общины, сохранившейся вплоть до Нового времени.

VII. Прозелитизм в тени Рима

Если завоевания Александра положили начало образованию открытого эллинистического пространства, то разрастание Рима и расширение его гигантской империи завершили этот процесс. Отныне все культурные миры, существовавшие на берегах Средиземного моря, оказались вовлеченными в общий динамический процесс, сильно смешавший их между собой и вдобавок породивший в них совершенно новые явления. Различные приморские регионы существенно сблизились, и коммуникации между Западным и Восточным Средиземноморьем стали гораздо более простыми и быстрыми. Образование этой культурной вселенной открыло новые перспективы для распространения иудаизма. И действительно, вскоре он значительно укрепился: в период его расцвета «религию Моисея» исповедовали от 7 до 8%

---

[1] В этой связи стоит прочесть следующую статью: *Neusner J.* The Conversion of Adiabene to Judaism // Journal of Biblical Literature. — LXXXIII. — 1964. — P. 60–66.

всех жителей империи, в основном горожане. Термин «иудеи» перестал обозначать исключительно (или даже в основном) обитателей Иудеи; он стал относиться и к массе прозелитов и их потомков.

В начале III века н. э., когда число иудеев в Средиземноморье достигло апогея, Дион Кассий высказался по поводу этого исторического явления весьма категорично: «Я не знаю, откуда произошло это название [иудеи], однако оно обозначает людей, живущих по общим законам, даже если они происходят от разных народов»[1]. Христианский теолог Ориген (Origenes), живший примерно в то же время, писал: «Термин "иудеи" (Ioudaios) обозначает не этнос, а выбор [определенного образа жизни]. Человек, не принадлежащий к иудейскому племени, однако принявший его обычаи и обратившийся в иудаизм, без всяких оговорок будет именоваться иудеем»[2]. Чтобы понять, каким образом эти очень разные ученые пришли к одной и той же итоговой формуле, нужно проследить ход развития иудейского дискурса в Римской империи с самого начала.

Уже самое раннее упоминание об иудаизме в римских источниках связано с иудейским прозелитизмом; значительная часть содержащихся в римской литературе сведений, касающихся евреев, которые не были жителями Иудеи, также соотносится с этим важнейшим явлением. Изредка вспыхивавшая в Риме враждебность по отношению к иудеям обычно порождалась проводимой ими религиозной пропагандой. Римляне, в большинстве своем закоренелые политеисты, терпимо относились к чужим верованиям, включая иудаизм, официально признанный ими легитимной религией (religio licita). Тем не менее они не понимали и не принимали монотеистический принцип исключительности божества и еще менее того — упорное стремление иудеев побу-

---

1 *Stern M. (ed.)* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. II. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980. — P. 351.

2 Цит. по *Cohen S. J. D.* The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties. — Berkeley: University of California Press, 1999. — P. 134.

дить иноверцев сменить религию и отказаться от веры и обычаев своих предков. Правда, в течение долгого времени переход в иудаизм не считался преступлением, однако было известно, что любой прозелит отказывается от верности государственным богам, а такая «измена» трактовалась как угроза существующему политическому порядку.

Согласно Валерию Максиму (Valerius Maximus), жившему в эпоху императора Августа, уже в 139 году до н. э. из Рима были высланы на родину иудеи и астрологи за то, что «пытались повлиять на умы римлян отправлением культа Юпитера Сабазия»[1]. Следует помнить, что как раз в это время в Иерусалиме упрочивала свою власть миссионерствующая династия Хасмонеев, приславшая в 142 году в Рим дипломатическую делегацию во главе с Шимоном, сыном Матитьягу, для заключения союза. Иудейский монотеизм начинал набирать силу; вследствие этого укрепились и его уверенность в себе, и пренебрежительное отношение к язычникам.

Мы не знаем, откуда пришли упомянутые выше иудейские проповедники. Относительно термина «Юпитер Сабазий» также существуют разные мнения. Возможно, речь идет о каком-то иудеоязыческом синкретическом культе. Однако куда вероятнее, что Юпитер — это просто обозначение иудейского «Бога», а под Сабазием подразумевается Саваоф (от «цеваот» — воинство) или Шабат (суббота). Уже Теренций Варро (Varro, 116–27 до н. э.), блестящий римский ученый, отождествил Юпитера с иудейским Богом и с присущим ему жестким латинским здравым смыслом заявил: «Неважно, каким именем его называют, если подразумевается одно и то же»[2].

Это был не единственный случай изгнания иудеев из Рима за миссионерскую деятельность. В 19 году н. э., во время прав-

---

1 *Maximus V.* De dictis factisque memorabilibus. — I. — 3, 2.

2 См. *Stern M.* (ed.). Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. I. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980. — P. 210.

ления императора Тиберия, иудеи, а также приверженцы иных культов были высланы из столицы, причем на этот раз число изгнанных оказалось довольно значительным. Тацит в своих «Анналах» сообщает: «По решению Сената четыре тысячи зараженных этими суевериями вольноотпущенников были отправлены в Сардинию». Участникам «нечестивых обрядов», не принадлежавшим к сословию вольноотпущенников, было предписано покинуть Италию[1]. Схожие рассказы мы находим и у других историков. Светоний (Suetonius, 69/75–130) добавляет, что Тиберий удалил из города и тех, кто «придерживался сходных [с иудеями] мнений»[2], то есть иудействующих неевреев. Дион Кассий позднее писал, что «поскольку в Риме собрались огромные массы иудеев, побуждавших местное население перенять их образ жизни, он [Тиберий] изгнал большинство из них»[3]. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» привнес в эту историю анекдотический элемент. По его версии, четверо иудеев убедили новообращенную аристократку по имени Фульвия (Fulvia) пожертвовать золото Иерусалимскому храму, однако вместо того, чтобы переправить ценности в Иерусалим, они взяли их себе. Тиберий услышал об этом и решил наказать всех верующих иудеев, проживавших в Риме[4].

Третье изгнание иудеев из Рима произошло при императоре Клавдии в 49 году н. э. Несмотря на то что этот император считался благосклонно относящимся к иудеям, он, по словам Светония, изгнал их из Рима, поскольку они, «подстрекаемые Хрестом (Chrestus), постоянно устраивали волнения»[5]. Следует помнить, что на этом этапе ясные различия между христианством и иудаизмом еще не обозначились. Поэтому можно пред-

---

1 *Тацит К.* Анналы. Соч. в 2 т. — СПб.: Наука, 1993. — Т. 1. — С. 77.

2 *Транквилл Г. С.* Тиберий. 36 // Жизнь двенадцати цезарей. — М.: Правда, 1988. — С. 122.

3 *Stern M.* (ed.). Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. — II. — P. 365.

4 *Флавий И.* Иудейские древности. — Т. 2. — С. 220.

5 *Транквилл Г. С.* Божественный Клавдий, 25 // Жизнь двенадцати цезарей. — С. 185.

положить, что речь идет о распространении иудеохристианского монотеизма, еще не имевшего достаточно четкой формы. В то время существовали многочисленные иудеохристианские и иудеоязыческие секты, и до 64 года н. э. римский закон их не различал. Что же касается вышеупомянутого события, то оно представляется весьма неопределенным, ибо Дион Кассий, в противоположность Светонию, утверждает, что Клавдий вовсе не изгонял иудеев из Рима. По его словам, «численность иудеев снова возросла, и из-за многочисленности их невозможно было изгнать, не вызвав при этом серьезных волнений. Не требуя от них отказаться от своего образа жизни, он тем не менее запретил им устраивать собрания»[1].

О чрезвычайной численности иудеев в Риме в I веке до н. э. писал еще Цицерон. Известно, что в похоронах Юлия Цезаря участвовало много приверженцев иудаизма. Следует отметить, что столь массовое присутствие иудеев в столице империи происходило задолго до 70 года н. э. и не имело никакого отношения к вымышленному «изгнанию еврейского народа» после разрушения Храма и восстания Бар-Кохбы. По свидетельству большинства римских источников, оно явилось следствием успешного распространения иудейской религии. И по мере того как росло число прозелитов, усиливались как беспокойство римских властей, так и недовольство немалой части латинских интеллектуалов.

Гораций (Horatius, 65–8 до н. э.), прославленный римский поэт, в известном стихотворении высмеивал миссионерскую одержимость евреев: «Вступятся все за меня; а нас [поэтов] — таки очень немало! Как иудеи, тебя мы затащим в нашу ватагу!»[2] Этот отрывок красноречиво иллюстрирует миссионерский «имидж» иудеев в данную эпоху. Сенека (Seneca, 4 года до н. э. —

---

1 *Stern M.* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. — II. — P. 367. О случаях выдворения иудеев из Рима см. *Штерн М.* Изгнание иудеев из Рима в античную эпоху // Исследования по истории еврейского народа во времена Второго храма. — Иерусалим: Бен-Цви, 1991. — С. 478–504 (на иврите).

2 *Гораций.* Сатиры. — I, 4.

65 года н. э.) считал иудеев проклятием, поскольку их обычаи «приобрели огромное влияние и распространились по всему миру; побежденные навязали свои законы победителям»[1].

Историк Тацит, не особенно любивший иудеев, еще сильнее ненавидел «иудействующих». Он писал с нескрываемым возмущением: «Все низкие негодяи, презревшие веру отцов, издавна приносили им ценности и деньги, отчего и выросло богатство этого народа... Они и обрезание ввели, чтобы отличать своих от всех прочих. Те, кто перенимают их обычаи, тоже поступают таким образом и прежде всего должны воспылать презрением к своим богам, отречься от родины, отказаться от родителей, детей и братьев»[2].

Ювенал (Juvenalis) в своих «Сатирах», написанных в начале II века н. э., был особенно язвителен. Он не скрывал глубокого отвращения к иудейскому прозелитизму, завлекавшему в свои сети многих достойных римских граждан, и издевался над деталями процесса перемены религии, ставшего популярным в его время:

Выпал по жребью иным отец — почитатель субботы:
Лишь к облакам их молитвы идут и к небесному своду;
Так же запретна свинина для них, как и мясо людское,
Ради завета отцов; они крайнюю плоть обрезают
С детства, они презирать приучились обычаи римлян,
Учат, и чтут, и хранят лишь свое иудейское право, –
Что бы им там ни дано в Моисеевом тайном писанье, –
Право указывать путь лишь поклоннику той же святыни
Иль отводить к роднику лишь обрезанных, но не неверных.
Здесь виноват их отец, для которого каждый субботний
День — без забот, огражденный от всяких житейских занятий[3].

На исходе II века Цельз (Celsus), философ, известный своей неприязнью к христианам, проявлял гораздо меньше враждеб-

---

1 *Stern M.* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. — I. — 431.

2 *Тацит К.* История. — Т. 2. — С. 549.

3 *Ювенал.* Сатиры, 14: 96–106.

ности по отношению к иудеям. Но поскольку число людей, переходивших в иудаизм и отказывавшихся от веры отцов, неуклонно увеличивалось, он стал относиться с открытой ненавистью к новообращенным. Он подчеркивал, что не находит «ни малейшего изъяна в иудеях, хранящих верность своим законам», а отвергает лишь тех, «кто оставляет собственные традиции во имя иудейских»[1].

Таким образом, иудейский прозелитизм серьезно беспокоил римские власти и вызывал раздражение у многих выдающихся интеллектуалов. Они понимали, что иудаизм становится сильнейшей аттракцией и мощным соблазном для широких кругов римского общества. Все психологические и интеллектуальные явления, обеспечившие впоследствии фантастический успех христианства и его историческую победу, временно «работали» в эту эпоху на иудаизм. Наиболее дальновидные римляне консервативного толка ощутили надвигающуюся угрозу и (по-разному) высказывали опасения на ее счет.

Кризис гедонистской римской культуры, отсутствие коллективных «ценностных» верований и безудержная коррупция, охватившая разбухающий аппарат управления империей, естественным образом порождали стремление к жесткой системе общественных норм и устойчивым культовым рамкам; иудейская религия успешно его удовлетворяла. Вдобавок субботний отдых, концепция награды и наказания, вера в загробный мир, а главное — трансцендентная надежда на воскрешение из мертвых оказались действенными идеями, побудившими очень многих уверовать в иудейского Бога.

Кроме того, следует помнить, что иудаизм порождал чувство принадлежности к общине, которого так не хватало жителям непрерывно расширяющейся империи, расшатывавшей и разрушавшей старые идентичности и традиции. Разумеется, было непросто приспособиться к новой системе заповедей, однако присоединение к святому, избранному народу давало прозелитам

---

[1] *Stern M.* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. — II. — P. 286.

бесценное ощущение своей особенности, вознаграждавшее за старания. Чрезвычайно интересным является здесь гендерный аспект: как правило, именно женщины были авангардом широкого прозелитского движения[1].

В упомянутом выше рассказе Флавия о Дамаске говорилось, что иудаизм был чрезвычайно популярен среди женщин города; мы помним также, что царица Елена сыграла центральную роль в истории принятия иудаизма адиабенской царской династией. Совсем не случайно в Новом Завете Савл из Тарса, он же Павел, взял в ученики человека, у «которого мать была Иудеянка уверовавшая, а отец Еллин»[2]. И в Риме именно женщины легче всего принимали закон Моисея. Поэт Марциал (Martialis), прибывший в столицу империи с Иберийского полуострова, в своих «Эпиграммах» насмехается над женщинами, соблюдающими субботу[3]. В эпиграфических материалах из еврейских катакомб Рима упоминается не меньше женщин-прозелиток, чем мужчин-прозелитов. Особо примечательной является надпись, посвященная Ветурии Пауле (Veturia Paulla), основавшей две синагоги и после обращения в иудаизм ставшей Сарой[4]. Фульвия, из-за которой, по утверждению Флавия, в 19 году н. э. иудеи были изгнаны из Рима, также полностью обратилась в иудаизм. Помпония Грецина (Pomponia Graecina), жена Авла Плавтия, знаменитого военачальника, покорившего Британию,

---

1 О различных мотивах, способствовавших расширению масштабов прозелитизма, см. следующую статью: *Хайнман И.* Иудаизм в глазах античного мира // *Штерн М.* (ред.). Иудеи и иудаизм в глазах эллинистического мира. — Иерусалим: Залман Шазар, 1974. — С. 7–16 (на иврите).

2 Деяния апостолов 16: 1.

3 *Stern M.* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. — I. — P. 524.

4 См. магистерскую диссертацию *Нурит Мероз.* Прозелитизм в Римской империи в первые столетия новой эры. — Тель-Авив: Изд-во Тель-Авивского университета, 1992. — С. 29–32 (на иврите). Из нескольких сот имен, начертанных на иудейских могилах, лишь немногие имеют еврейское происхождение, большинство же греческие или латинские.

была предана суду и изгнана мужем за приверженность иудейской (быть может, христианской) религии. Императрица Поппея Сабина (Poppea Sabina), вторая жена Нерона, тяготела к иудаизму и не скрывала этого. Эти знатные женщины, как и многие другие, распространяли иудейскую веру в высших слоях римского общества. Существуют данные, свидетельствующие о том, что иудаизм был популярен и в низших слоях городского общества, например среди солдат и вольноотпущенников[1]. Из столицы он проник и на покоренные римлянами европейские территории, в частности в южную Галлию, в Испанию, а также в славянские и германские земли.

Центральная роль женщин в распространении иудаизма указывает, возможно, на существование особой женской заинтересованности в насаждении новой системы супружеских отношений, включавшей сложные правила ритуальной чистоты вместо повседневных языческих практик. Впрочем, ее можно объяснить и проще — женщинам не нужно было проходить обряд обрезания, отталкивавший многих мужчин-прозелитов. Кроме того, во II веке н. э. император Антоний Пий (Antonius Pius, 86–161) отменил декрет Адриана, запрещавший проведение этого обряда, и разрешил евреям производить обрезание своим детям. Однако, желая остановить приток новообращенных, он оставил в силе запрет обрезать младенцев нееврейского происхождения. Это была дополнительная причина, по которой наряду с прозелитами, то есть теми, кто полностью переходил в иудаизм, существовала еще одна (промежуточная) категория людей, называвшихся «богобоязненными». По-видимому, это термин вос-

---

[1] Многие новообращенные иудеи в прошлом были рабами. В семьях евреев и прозелитов считалось обязательным подвергать обрезанию рабов и обращать в иудаизм рабынь. См. об этом: *Мероз Н.* Прозелитизм в Римской империи в первые столетия нашей эры. С. 44. О популярности иудаизма среди высших слоев населения см. *Штерн М.* Симпатии к иудеям в римских сенатских кругах в эпоху античной империи // Исследования по истории еврейского народа во времена Второго храма. С. 505–507.

ходит к библейскому выражению «боящиеся Бога» (sebomenoi по-гречески и metuentes на латыни)[1].

Именно эти люди, по существу, полупрозелиты, и населяли все более расширяющуюся периферию иудейского мира. Они участвовали в культовых церемониях и собирались в синагогах, однако исполняли далеко не все религиозные заповеди. Флавий неоднократно упоминает таких полупрозелитов и, в частности, называет Поппею, жену императора Нерона, «богобоязненной». Кроме того, этот термин появляется в многочисленных надписях, найденных в развалинах синагог того времени и в римских катакомбах. Новый Завет также подтверждает массовое присутствие в иудейской среде полупрозелитов: «В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небом» (Деяния апостолов 2: 5). Прибыв в Антиохию, Павел вошел в синагогу в разгар субботы и начал свою проповедь следующими словами: «Мужи Израильтяне и боящиеся Бога! Послушайте...» (Деяния апостолов 13: 16). Если кто-то из его слушателей и удивился такому разграничению, последующие слова разъяснили его смысл: «Мужи братия, дети рода Авраамова и боящиеся Бога между вами! Вам послано слово спасения сего» (Деяния апостолов 13: 26). Далее текст рассказывает, что «когда же собрание было распущено, то многие Иудеи и чтители Бога, обращенные из язычников, последовали за Павлом и Варнавою» (Деяния апостолов 13: 43). На следующей неделе разгорелся конфликт между ревностными иудеями и двумя удачливыми апостолами, вследствие чего «иудеи, подстрекнув набожных [богобоязненных] и почетных женщин и первых в городе людей, воздвигли гонение на Павла и Варнаву и изгнали их из своих пределов» (Деяния апостолов 13: 50). Далее миссионеры сообщают, что, прибыв

---

[1] «Боящиеся Бога» упоминаются в Книге пророка Малахии (3: 16), в Псалмах (112: 1) и в Исходе (18: 21). О полупрозелитах, или «симпатизирующих иудаизму», см. *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire romain, I. — Paris: Geuthner, 1914. — P. 274–290, а также *Feldman L. H.* Jewish 'Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. — 1950. — 81. — P. 200–208.

в македонский город Филиппы, они «разговаривали с собравшимися там женщинами. И одна женщина из города Фиатир, именем Лидия, торговавшая багряницею, чтущая Бога...» дала себя убедить и приняла христианство вместе со всей семьей (Деяния апостолов 16: 13–14)[1].

Именно в «серой области» между колеблющимся язычеством, частичной приверженностью иудаизму и полным его принятием прокладывало себе дорогу христианство. На широкой волне поднимающегося иудейского монотеизма и расцветших вокруг него многообразных синкретических культов сформировалось новое, более открытое и гибкое вероучение, умевшее достойно принять каждого, кто обратился к нему. Поистине удивительно, до какой степени последователи Иисуса, авторы Нового Завета, осознавали характер различий между двумя миссионерскими моделями, жестоко соперничавшими, но постепенно все дальше уходившими друг от друга. В Евангелии от Матфея мы находим высказывание, свидетельствующее не только об иудейских миссионерских устремлениях, но и о пределах их возможностей: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя бы одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас» (Евангелие от Матфея 23: 15)[2].

Вне всяких сомнений, налицо критическое замечание опытного проповедника в адрес сковывающего своими предписаниями культа, от которого он начал отдаляться. Эти новые проповедники гораздо лучше распознали эмоциональные проблемы пошатнувшегося политеистического мира и потому могли предложить ему более удобную и изысканную «операционную систему», также ведущую к монотеистическим высотам.

---

[1] См. также историю сотника Корнелия, «благочестивого и боящегося Бога», Деяния апостолов 10.

[2] См. изощренную попытку Мартина Гудмана убедить нас в том, что речь вовсе не идет об обращении в иудаизм: *Goodman M.* Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire. — Oxford: Clarendon Press, 1994. — P. 69–72.

Следует спросить: что думали их конкуренты, более традиционно настроенные представители иудейской духовной элиты, об иудейском миссионерстве и расширении иудейского мира?

VIII. Прозелитизм в раввинистической традиции

Мы уже видели, что на протяжении целой эпохи — от иудейско-эллинистических авторов II века до н. э. до Филона Александрийского в начале I веке н. э., — распространение иудаизма не только всячески приветствовалось, но и было «сверхзадачей» произведений этих писателей. Их сочинения следует рассматривать как прямое развитие идей, появляющихся уже в некоторых библейских пластах конца персидской эпохи. В той же мере можно трактовать христианскую литературу как прямое продолжение иудейско-эллинистического литературного корпуса. Именно интеллектуальный космополитизм, возникший благодаря синтезу иудейского монотеизма и эллинизма, подготовил почву для павлианской революции, в корне изменившей культурную морфологию античного мира.

Но если пространство между Сионом и Александрией породило универсальную религию, то на территории, простиравшейся между Иудеей и Вавилоном, сформировался фарисейский иудаизм, определивший религиозные принципы и культовые правила для последующих поколений иудеев. Ученые, которых со временем станут называть сначала мудрецами, а позднее таннаями (если речь идет о соавторах Мишны) и амораями (соавторов Талмуда), еще до разрушения Храма приступили к сооружению наковальни, на которой будет закалена стальная вера упрямого меньшинства, сумевшего выстоять, вопреки всем трудностям, в окружении гораздо более мощных религиозных цивилизаций. Тем не менее было бы ошибкой приписывать этому меньшинству «врожденный» отказ от прозелитизма и распространения иудейской религии. Хотя в ходе болезненных взаимоотношений между фарисейским иудаизмом и павлианским христианством в конечном счете внутри первого возобладали изоляционистские

тенденции (особенно в крупных культурных центрах средиземноморского, а затем и европейского мира), страсть к миссионерству угасла совсем не скоро.

Часто цитируемый афоризм рава Хелбо, произнесенный, по-видимому, в начале IV века н. э.: «Тяжелы прозелиты для Израиля словно чесотка» (Йевамот 47б) — никоим образом не отражает позицию Талмуда по вопросу о прозелитах и принятии иудаизма иноплеменниками. Ему можно противопоставить не менее определяющее и, по всей вероятности, более раннее высказывание рава Элазара: «Лишь для того рассеял Святой, благословен Он, Израиль среди народов, чтобы к нему присоединились прозелиты» (Псахим 87б). Другими словами, тяготы «диаспоры» и оторванность от Святой земли потребовались лишь для того, чтобы иудейская религиозная община пополнилась новыми адептами и укрепилась. Между этими двумя полюсами находится широкий спектр самых различных мнений, отражающий как революционные перемены, произошедшие в первые века новой эры, так и персональные склонности законодателей.

Трудно точно датировать утверждения мудрецов и мидраши, вошедшие в Галаху. Можно предположить, что афоризмы, негативно трактующие прозелитизм, были сформулированы преимущественно в эпохи притеснений, восстаний и гонений, а в периоды более спокойных отношений с властями торжествовали тенденция к открытости и стремление к экспансии. Тем не менее чрезвычайно осторожный подход к прозелитизму был обусловлен не столько сопротивлением язычников, сколько распространением христианства, воспринимавшегося как вопиющая ересь. Окончательная победа христианства в IV веке н. э. навсегда охладила иудейский миссионерский пыл в основных культурных центрах, а впоследствии породила стремление вытравить из истории саму память о нем.

Мишна, оба Талмуда и мидраши изобилуют высказываниями и дискуссиями, единственное назначение которых — убедить широкие слои иудейских общин принимать в свои ряды прозелитов и относиться к ним как к равным. Немало галахических

постановлений были приняты лишь для того, чтобы пресечь изоляционистские социально-идентификационные тенденции, присущие любой общественной структуре, принимающей в свою среду новых членов.

Свидетельство о том, что обращение в иудаизм широко практиковалось в период таннаев, можно найти в книге «Песнь Песней Раба» (комментарий к библейской «Песне Песней»): «Когда мудрец проповедует, обращается множество прозелитов». В разделе Мидраш Раба, посвященном книге «Экклезиаст», обнаруживается еще одно свидетельство массового притока новообращенных: «Все реки текут в море, но море не переполняется. Так все прозелиты приходят к одному лишь Израилю, и никогда не убывает число его сынов». Существует немало сходных изречений, подчеркивающих стремление многочисленных язычников перейти в иудаизм.

Многие раввины не только подчеркивали необходимость привлечения прозелитов, но и решительно требовали безоговорочного принятия их в общину верующих. Мудрецы Мишны установили, что не следует напоминать новообращенному о его происхождении: «Сыну прозелита не говори: помни дела твоих предков» (Мишна «Бава Мециа» 4: 10). В «Тосефте» к трактату «Бава Мециа» сказано: «Увидев, что прозелит пришел учить Тору, не говори: смотрите, кто пришел, — тот, кто ел падаль, скверну и ползучую нечисть». В «Тосефте» содержатся, например, такие постановления: «Тому, кто привел хотя бы одно существо под крылья Шехины[1], зачтется, как если бы он его создал, оформил и произвел на свет»; «Почему все спешат жениться на прозелитке, но не все спешат жениться на освобожденной рабыне? Ибо предполагается, что прозелитка себя блюла, а освобожденная рабыня вовсе нет».

И Иерусалимский, и Вавилонский Талмуд пестрят высказываниями, проникнутыми симпатией к прозелитам. Вместе с тем в них можно отыскать и многочисленные пассажи, высмеива-

---

[1] Божественного духа. — *Прим. ред. русского издания.*

ющие прозелитов, а также содержащие подозрения и опасения по поводу чрезмерного сближения с неевреями: «Рабби Элиэзер бен Яаков сказал: поскольку у прозелитов дурные наклонности, Писание многократно предостерегает от них»; «Беды одна за другой падут на головы тех, кто принимает прозелитов»; «Прозелиты и забавляющиеся с детьми отдаляют приход мессии» и т. д. В некоторых источниках обнаруживаются попытки установить иерархические отношения между евреями «от рождения» и прозелитами. Несмотря на все это, по мнению большинства исследователей, число и влияние мудрецов, одобрявших и поощрявших обращение в иудаизм, неизменно значительно превосходили число и влияние тех, кто его осуждал. Не исключено также, что за пределами Иудеи отношение к этому вопросу было более либеральным[1].

Не следует забывать, что многие законоучители сами были прозелитами или потомками прозелитов, и галахические постановления по данному вопросу нередко касались их лично. В период правления царицы Саломеи-Александры, то есть после апогея принудительного обращения в иудаизм в Хасмонейском царстве, во главе религиозной иерархии Иудеи стояли два прозелита: Шемая и Авталион. Они считались одной из наиболее уважаемых «пар» религиозных авторитетов эпохи начала становления иудаизма периода Второго храма. Один из них был председателем Сангедрина[2], а другой — его заместителем и главой религиозного суда. Именно они стали духовными учителями относившихся к следующему поколению знаменитых Гиллеля и Шамая. К числу известных прозелитов принадлежали [упомянутые в книге «Пиркей авот»] бен Баг-Баг, известный также как рабби Иоханан а-Гер, и бен Хей-Хей. Нееврейское происхо-

---

1 См. к примеру: *Bamberger B. J.* Proselytism in the Talmudic Period (1939). — New York: Ktav Publishing House, 1968; *William G. Braude.* Jewish Proselyting in the First Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoraim. — Wisconsin: Brown University, 1940.

2 Высшего судебно-законодательного органа. — *Прим. ред. русского издания.*

ждение приписывалось и рабби Акиве (позже, в Средневековье, Маймонид утверждал, что его отцом был «праведный прозелит»). Ученик рабби Акивы рабби Меир также считался потомком прозелитов, и большинство источников подтверждают это предположение. Разумеется, нельзя не включить в этот краткий перечень и Аквилу, авторитетного переводчика Пятикнижия на греческий (не на арамейский!) язык; некоторые именуют его также Онкелосом (хотя многие считают, что речь идет о двух разных прозелитах). Так или иначе, этот чрезвычайно почитаемый прозелит жил во II веке н. э. и, по-видимому, имел римские корни; и иудейская, и христианская традиции сообщают, что он был родственником императора Адриана.

Потомками прозелитов были и другие иудейские мудрецы, а вот какую часть их паствы составляли «новообращенные», нам неизвестно. Исторические свидетельства, как обычно, рассказывают почти исключительно о жизни элиты. Поэтому, помимо мудрецов, мы узнаем из них о прозелитах, ставших царями или предводителями восстания, таких как Ирод или Шимон бар Гиора, но, увы, не имеем возможности установить, какой (наверняка немалый) процент составляли они от общего числа приверженцев иудейского культа. Так как главная задача, порождаемая глубоким отвращением к идолопоклонству, состояла в вытравлении самой памяти о «постыдном прошлом» прозелита и превращении его в «новорожденного младенца», прежняя идентичность почти всегда затушевывалась. Уже в третьем поколении потомки прозелитов становились стопроцентными иудеями, и не оставалось никаких указаний на то, что они пришли к еврейству «извне» (позднее в прозелитах стали усматривать еврейские души, хитроумно возвращенные в этот мир благодаря смене религии)[1].

---

[1] О позиции иудаизма в отношении прозелитизма см. *Кашдай Ц.* Прозелиты. — Хайфа, 1930 (на иврите); *Бен-Зеэв И.* Прозелиты и прозелитизм в прошлом и в настоящем. — Иерусалим, 1962 (на иврите), а также главу «Le Prosélytisme juif» в книге: *Marcel Simon.* Versus Israël. — Paris: Boccard, 1964. — P. 315–402.

Талмуд излагает дискуссию о том, как именно должен происходить процесс обращения иноплеменника в иудаизм. Некоторые мудрецы утверждали, что достаточно пройти обряд обрезания, другие настаивали на том, что ритуальное омовение важнее. В итоге было решено, что оба эти действия являются необходимыми условиями обращения мужчины в иудейскую веру, в дополнение к третьей заповеди об определенном жертвоприношении, отмененной с разрушением Храма. Нам известно, что обращение при посредстве обрезания практиковалось задолго до введения обряда омовения. Флавий и Филон, к примеру, еще не говорят об омовении как о непременном условии перехода в иудаизм; из этого следует, что оно вошло в иудейский культ относительно поздно. Интереснейшим аспектом взаимоотношений между раввинистическим иудаизмом и павлианским христианством является тот факт, что обряд омовения возник в них примерно в одно и то же время и навсегда остался едва ли не единственным общим для этих отмежевавшихся друг от друга религий культовым явлением.

В бурлящем культурном пространстве, где сосуществовали «богобоязненные», полупрозелиты, прозелиты, иудеохристиане и иудеи от рождения, сокращение числа заповедей при сохранении веры в единого Бога воспринималось как революция, несущая освобождение и облегчение. Для того чтобы устоять перед гонениями и натиском враждебных внешних сил, распространявшийся монотеизм должен был ослабить оковы изоляционизма, сохранившиеся со времен Эзры и Нехамии. Именно по этой причине в раннем христианстве равенство между новыми и старым членами общины было более полным, а иногда даже отдавалось предпочтение «нищим духом», то есть свежим прозелитам. Молодая религия отказалась от элемента, связанного с особым происхождением, сохранив его только для Иисуса как сына Божьего. Понятие происхождения приобрело в рамках мессианско-универсальной телеологии более возвышенный смысл: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе

Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Послание к Галатам 3: 28–29).

Именно Павел окончательно превратил «Израиль плоти» в «Израиль духа», что гораздо лучше вписывалось в открытую и гибкую политику идентичностей, характерную для Римской империи. Неудивительно, что динамичное монотеистическое течение, провозгласившее общечеловеческую религию сострадания и милосердия (и заодно засвидетельствовавшее воскрешение из мертвых, по крайней мере, одного человека), в конечном счете, взяло верх над язычеством на всей территории Европы.

Судя по всем признакам, поражение восстания зелотов (66–70 годы н. э.) не остановило мощный приток новообращенных, начавшийся за двести лет до этого после восстания Маккавеев. Однако провал обеих мессианских попыток бросить вызов греческому и римскому политеизму — вооруженный бунт иудейских общин южного побережья Средиземного моря в 115–117 годах и восстание Бар-Кохбы в 131–135 годах н. э. — привел к постепенному ослаблению иудаизма. Приобщение к иудейской вере замедлилось, ряды ее приверженцев заметно поредели; иудейский прозелитизм уступил место миролюбивой стратегии «завоевания мира», взятой на вооружение христианской «религией любви».

Начиная с III века н. э. численность иудейского населения в Средиземноморье стала медленно сокращаться. Впрочем, в Иудее, в Вавилонии и, возможно, в западной части Северной Африки она оставалась более или менее стабильной вплоть до появления ислама. Уменьшение числа иудеев было вызвано (в основном) не гибелью многих из них в ходе неудачных восстаний и уж наверняка не возвращением к язычеству. Его главная причина — массовый переход в христианство. А когда, уже в IV веке н. э., христианство стало религией власти, распространению иудаизма вширь, казалось, был подписан смертный приговор.

Стоит проследить за декретами императора Константина I (Constantinus, 272–337) и его преемников, прежде всего чтобы убедиться, насколько деятельным, невзирая на постепенное ослабление, оставался иудейский прозелитизм вплоть до начала

IV века. Такое исследование вскрывает заодно и причины изоляционизма, охватившего иудейские общины Средиземноморья. Принявший христианство император вновь утвердил упомянутый выше декрет Антонина Пия, уже во II веке н. э. запретивший подвергать обрезанию тех, кто по рождению не принадлежал к иудейской общине. Поскольку иудеи испокон веков обращали в иудаизм своих рабов, обрезая их, этот обычай был категорически запрещен; позднее иудеев вообще лишили возможности иметь невольников-христиан[1]. Сын Константина I расширил масштабы борьбы с иудейским прозелитизмом, официально запретив, вдобавок к обрезанию, и прохождение женщинами-прозелитками обряда омовения. Он установил также, что иудеи не имеют права брать в жены христианок.

Хотя юридический статус иудеев и не претерпел существенных изменений, всякого, кто подверг обрезанию своего раба, ожидал смертный приговор, владение невольником-христианином наказывалось теперь конфискацией имущества, а нанесение любого ущерба иудею, перешедшему в христианство, — сожжением на костре. В то же время новые прозелиты (если такие еще были) рисковали потерей всего состояния. Ранее, в языческом мире, иудейская религия, несмотря на преследования, пользовалась уважением и признанием. Под суровой христианской властью она превратилась в недостойную, заклейменную позором секту. Впрочем, христианская церковь вовсе не стремилась полностью уничтожить иудаизм. Она стремилась лишь увековечить его существование как увядшего треснувшего дерева, с которого опали все листья и чье жалкое существование неопровержимо доказывает правоту победителей.

На этом фоне не приходится удивляться тому, что некогда многочисленное иудейское население Средиземноморья стало убывать все быстрее и быстрее. Национальные историки (как мы увидим в следующей главе) заявляют, что в период изоляции и гонений иудейскую веру оставили почти исключительно

---

[1] См. *Линдер А.* Римские власти и евреи в эпоху Константина // Тарбиц. — 1975. — 44. — С. 95–143 (на иврите).

прозелиты, а твердое «этническое» ядро, состоявшее из евреев «по рождению и по крови» (термин, часто встречающийся в сионистской историографии), сохраняло неизменную верность своей религии. Разумеется, не существует никаких доказательств, подкрепляющих это «фолькистское» предположение. Столь же правомерно было бы утверждать, что многочисленные семьи, сознательно и добровольно перешедшие в иудаизм, или их потомки в первых поколениях дали более упорных приверженцев иудейской веры, нежели немногочисленный коллектив тех, кто, унаследовав религию «от рождения», не приложил ни малейших усилий для ее «освоения» и вхождения в общину. Ведь известно, что прозелиты всех религий и их потомки привержены новой вере в значительно большей степени, чем те, кто исповедует ее издавна. Не случайно таннай рабби Шимон бар Йохай в приписываемом ему сочинении (Мехилте) установил, что прозелиты милее Всевышнему, чем евреи по рождению. Так или иначе, следует признать, что мы никогда не узнаем, кто именно сохранил приверженность гонимой вере упрямого меньшинства, а кто предпочел присоединиться к успешной и могущественной религии после того, как она стала религией власти.

Со времен поздних амораев, то есть с IV века и далее, раввинистическая элита еврейского меньшинства[1] рассматривала акт перехода в иудаизм как черное облако, угрожающее самому существованию общины. Политика еврейской идентичности радикально изменила свою направленность. Новые недвусмысленные идеологические формулы вводили жесткую внутреннюю цензуру, смирялись с правилами, установленными христианским государством, и превращали еврейскую общину в закрытую группу, стремящуюся к изоляции и относящуюся с неприязнью и подозрением ко всем, кто пытается к ней приблизиться. Эта политика была непременным условием выживания иудаизма в христианском мире.

---

[1] Проживавшего в христианском пространстве; едва ли это утверждение относится к евреям Вавилонии. — *Прим. ред. русского издания.*

Тем не менее иудейский монотеизм не утратил склонности к миссионерству. Его активность постепенно переместилась на периферию, так что поиск потенциальных прозелитов происходил уже за пределами культурного христианского мира. Кое-где иудейские миссионеры добивались немалых успехов.

Однако прежде чем мы перейдем к этой важной проблематике, непосредственно влиявшей на численность иудейских религиозных общин на различных этапах истории, следует подробнее обсудить судьбу иудеев, оставшихся в исходном центре миссионерского движения, породившего вымышленное бесконечное «изгнание» — в Иудее. Начиная с II века н. э. римские властители и их преемники называли эту страну Палестиной; в ответ еврейские мудрецы изобрели и стали употреблять (среди прочих) ее новое название — Эрец Исраэль (Страна Израиля).

IX. О «печальной» участи жителей Иудеи

Если население Иудеи не было изгнано из своей страны, если не было даже массовой эмиграции обитавшего здесь земледельческого населения, естественно спросить, какая участь постигла большинство местных жителей. Как мы увидим, эта тема обсуждалась уже на ранней стадии становления еврейского национального движения, однако впоследствии она «испарилась», вовсе не случайно исчезнув в черной дыре национальной памяти.

Как уже отмечалось, Ицхак Баер и Бенцион Динур, первые профессиональные историки в Иерусалимском университете, прекрасно знали, что разрушение Храма не сопровождалось каким-либо выселением местных жителей. Поэтому они отодвинули начало «изгнания» на шесть столетий вперед и отнесли его к VII веку н. э., то есть к эпохе мусульманских завоеваний. По их утверждению, демографические потрясения произошли только после вторжения арабов; в ходе его широкие массы иудейского населения покинули родину, ставшую местом обитания «инородцев».

Памятуя о массовом восстании Бар-Кохбы и о культурном и экономическом расцвете Иудеи во времена Иехуды а-Наси (и несколько позднее), трудно не согласиться с двумя извест-

ными историками в том, что не может быть и речи об изгнании «народа Израиля» после разрушения Храма. Большинство исследователей сходятся и в том, что в период между 70 годом н. э. и мусульманскими завоеваниями относительное большинство населения, обитавшего между Иорданом и Средиземным морем, по-прежнему составляли коренные жители Иудеи. Вместе с тем хронологическое перемещение момента «насильственного ухода в изгнание» с I века на VII представляется весьма сомнительным. По утверждению Динура, только «непрекращающиеся вторжения выходцев из пустыни на территорию Иудеи и последующее их смешение с уже обитавшими там иноплеменными группами (сирийцами-арамейцами), подчинение сельского хозяйства нуждам захватчиков и отчуждение в их пользу еврейских земель» привели в конце концов к тому, что страна сменила хозяев[1].

Но действительно ли мусульмане проводили политику земельной колонизации? Куда переселились сотни тысяч обездоленных иудейских крестьян? Быть может, они приобрели или захватили земли в других странах? Основали аграрные еврейские поселения в каких-либо более или менее отдаленных местах? Или, быть может, «народ земли» в VII веке н. э. резко переменил род занятий и, оказавшись в заморской «диаспоре», чудесным образом превратился в легкий на подъем народ торговцев и менял? К сожалению, национальная историография не дает исчерпывающих и логичных ответов на эти вопросы.

Когда в 324 году н. э. в провинции Палестина установилось христианское владычество, все большее число местных жителей стали обращаться в христианство. Иерусалим, где местные последователи Иисуса впервые объединились в общину еще в I веке н. э.[2] и откуда после восстания Бар-Кохбы были изгнаны все жители, прошедшие обрезание, стал постепенно превращаться

---

1 *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 1. — Тель-Авив, 1958. — С. 7 и 30 (на иврите). Скудность источников, приводимых им в подтверждение его тезиса об изгнании евреев, поистине обескураживает. См. там же, с. 49–51.

2 См. Деяния апостолов 2: 14; 4: 4; 21: 20.

в город с очевидным христианским большинством. Массовое обращение обитателей Иудеи в христианство происходило и в других городах. Кесария стала важнейшим христианским центром, а из списка участников первого церковного собора в Никее, состоявшегося в 325 году, мы узнаем, что общины последователей Иисуса процветали и в Газе, Явне, Ашкелоне, Ашдоде, Лоде, Бейт-Шеане, Шхеме, Гадере и т. д. «Исчезновение» еврейского населения Иудеи началось, по-видимому, в момент, когда оно в массовом порядке стало переходить в христианство.

Тем не менее большинство имеющихся в нашем распоряжении данных указывает на то, что распространение христианства не ликвидировало еврейское присутствие в стране. Помимо многочисленных христиан, местное население по-прежнему включало устойчивую иудейскую общину, значительное самаритянское меньшинство и, разумеется, проживавших в сельской местности язычников, которые еще долгое время продолжали существовать на периферии монотеистических религиозных культур. Местная раввинистическая традиция и, в особенности, ее тесные связи с Вавилонией все еще не позволяли динамичному христианству распространить свое влияние на всю территорию Святой земли. Религиозные притеснения со стороны византийских властей не смогли полностью уничтожить сильный иудейский культ. Строительство новых синагог, впрочем, как и последнее галилейское восстание 614 года н. э. под предводительством Беньямина из Тверии[1] — прекрасное тому доказательство.

---

[1] Израильские исследователи, как правило, стремились преуменьшить масштабы христианизации иудейского населения. См., к примеру: *Гейгер Й.* Распространение христианства в Эрец-Исраэль // *Барас Ц. и др.* (ред.). Эрец-Исраэль от разрушения Второго храма до мусульманских завоеваний. — Иерусалим: Бен-Цви, 1982. — С. 442–455 (на иврите). В раввинистической литературе была задействована самоцензура, однако эта тема изредка все же прорывалась на поверхность в метафорической форме. См. об этом: *Софер Б.* Метаморфозы еврейской цивилизации. — Иерусалим: Кармель, 2002. — С. 240–241 (на иврите).

В полном соответствии с представлениями Баера, Динура и других сионистских историков, ощутимое еврейское присутствие в Иудее резко сократилось в VII веке. Однако эта важное событие не было вызвано насильственным выселением иудеев из страны — хотя бы потому, что оно не подтверждается ни единым историческим свидетельством. Палестину, в прошлом Иудею, не захлестывали массы эмигрантов из пустынь Аравийского полуострова, силой вытеснившие автохтонное население. Завоеватели заведомо не осуществляли политики, способной привести к изгнанию или массовому переселению иудейских земледельцев, — ни тех, кто по-прежнему верил лишь в Иегову, ни тех, кто присоединял к нему Иисуса и Святой Дух.

Мусульманская армия, ураганом вырвавшаяся из Аравийских пустынь и завоевавшая в 638–643 годах н. э. огромную территорию, была относительно малочисленна. Она насчитывала, самое большее, 46 тысяч воинов, львиная доля которых воевала впоследствии на других фронтах вдоль границ Византийской империи[1]. Разумеется, появление в Иудее постоянного гарнизона численностью в несколько тысяч солдат повлекло за собой переселение в страну солдатских семей; по всей вероятности, в пользу захватчиков были отчуждены какие-то земли. Однако все это не изменило существенным образом состав местного населения; максимум определенная часть местных жителей могла превратиться в арендаторов-издольщиков. Хотя арабское завоевание и отрезало Иудею от оживленной средиземноморской торговли, что привело к некоторому демографическому спаду в стране, нет указаний на то, что снижение численности населения привело к замене одного «народа» другим.

Один из главных секретов могущества мусульман заключался в их «либеральном», довольно терпимом отношении к верованиям завоеванного населения (разумеется, если эти верования были монотеистическими). Указание Мухаммеда относиться

---

[1] *Асаф М.* История мусульманского владычества в Эрец-Исраэль. — Тель-Авив: Двир, 1935. — С. 37 (на иврите).

к иудеям и христианам как к «народам книги» гарантировало им законодательно закрепленное покровительство властей. В знаменитом послании пророка ислама к военачальникам отрядов, действовавших в Южной Аравии, подчеркивалось: «Всякий, кто принимает ислам, будь то иудей или христианин, должен рассматриваться как правоверный, его права равны вашим правам, его обязанности совпадают с вашими обязанностями. Того, кто твердо хочет остаться иудеем или христианином, не следует обращать принудительно. Он обязан платить подушный налог, возлагаемый на каждого совершеннолетнего, на мужчину и на женщину, на свободного и на раба»[1]. Поэтому неудивительно, что после жестоких притеснений со стороны Византийской империи евреи приняли завоевателей с симпатией, а то и с воодушевлением. И еврейские, и мусульманские источники сообщают, что победоносной арабской армии была оказана значительная поддержка.

Произведенное христианством «расщепление» единого божества вырыло пропасть между ним и иудаизмом и усилило изначальное соперничество между ними. Разрыв и взаимная враждебность стали непреодолимыми после того, как в христианском вероучении прочно укоренился миф об убийстве Божьего сына. Разумеется, гонения со стороны победившего христианства также усугубляли ситуацию. С другой стороны, несмотря на серьезные конфликты Мухаммеда с иудейскими племенами Аравийского полуострова (одно из них он даже изгнал в Иерихон), приход ислама был воспринят многими как освобождение от тяжких гонений или даже как знак грядущего осуществления мессианских пророчеств. Слухи о появлении в пустыне нового пророка переходили из уст в уста и воодушевляли многих верующих иудеев, тем более что Мухаммед считал себя наследником древних пророков и не претендовал на статус Божьего сына. Себеос (Sebeos), армянский архиепископ, живший в VII веке, описывал завоевание Иудеи арабами как акт помощи, оказанной потомками Исмаила потомкам Исаака в их борьбе с Византийской империей, как реа-

---

[1] См. *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 1. С. 64.

лизацию обещания, данного Богом их общему праотцу Аврааму[1]. В письме иудея, жившего в это время, сказано: «Господь послал нам милость царства исмаилитов. В день, когда оно простерло руку и отняло Святую землю у эдомитян и пришло в Иерусалим, с ними были сыны Израиля. Они показали им место Храма, и с тех пор стали жить с ними бок о бок. И условились с ними, что они будут чтить Святой Храм, оберегать его от скверны и молиться у его ворот...»[2]

Это идеализированное описание совместного завоевания, возможно, не вполне соответствовало действительности, однако и другие источники сообщают об иудеях, бежавших из страны из-за преследований византийских властей и возвратившихся вместе с победителями. Арабы разрешили иудеям вернуться в святой Иерусалим, что пробудило кое-какие надежды на восстановление Храма: «Исмаилитские цари обходятся с ними благосклонно и разрешили сынам Израиля прийти к месту, где стоял Храм, и построить там молитвенный дом и ешиву. И все изгнанники Израиля, жившие неподалеку от этого места, поднимались к нему в праздники и молились там...»[3]

Налоговая политика новых завоевателей также была весьма своеобразной: мусульмане не должны платить никаких налогов, все налоговое бремя лежало на неверных. Учитывая простоту перехода в ислам, не следует удивляться тому, что новая религия быстро приобрела огромное число приверженцев. По-видимому, для очень многих освобождение от налогов оправдывало перемену религии, в особенности если новое вероучение представлялось похожим на старое. Известно, что халифам пришлось из-

---

1 *Епископ Себеос.* История императора Ираклия, отдел III, глава XXX / Пер. с армянского К. Патканьяна. — СПб., 1862.

2 *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 1. С. 32. Среди воинов мусульманской армии, захватившей Иерусалим, были, по-видимому, и йеменские прозелиты. См.: *Гойтейн Ш. Д.* Община в Эрец-Исраэль на заре исламской эпохи и во времена крестоносцев. — Иерусалим: Бен-Цви, 1980. — С. 11 (на иврите).

3 *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 1. — С. 42.

менить со временем свою систему налогообложения, поскольку массовая исламизация завоеванного населения опустошила государственную казну.

Верно ли, что близость между религиями, относительно терпимое отношение мусульман к другим монотеистическим вероучениям, а также конфессиональная налоговая политика побудили многочисленных иудеев, христиан и самаритян принять ислам? Историческая логика подсказывает утвердительный ответ, хотя обосновать его непросто ввиду малочисленности имеющихся письменных источников. Традиционные иудейские элиты чрезвычайно болезненно воспринимали переход евреев в другие религии, а потому, как правило, предпочитали игнорировать эту проблему или замалчивать ее. Национальная историография пошла по их стопам и также отказалась от серьезного обсуждения темы. Отход от иудаизма обычно рассматривался в современной трактовке, то есть как измена «нации», и говорить об этом не следовало.

Если в византийский период, несмотря на гонения, в Иудее было построено немало синагог, то под властью арабских завоевателей их строительство постепенно сходит на нет; с годами здесь остается все меньше еврейских молитвенных мест. Следует предположить, что в Палестине — Эрец-Исраэль в этот период шел длительный, постепенный процесс смены религии, он же процесс «исчезновения» еврейского большинства в стране.

X. «Народ земли»: вспомнить и забыть

Прорицание пророка-утешителя из Вавилона — «И снова присоединится к отступникам от святого завета» (Даниил 11: 30) — рабби Саадия Гаон в X веке н. э. истолковал следующим образом: «Это исмаилиты в Иерусалиме, [как сказано далее (Даниил 11: 31)] “и осквернят они священный оплот”». Знаменитый еврейский ученый, переводчик Библии на арабский язык, продолжает свое толкование: «И о Боге богов станет говорить чудовищное» (Даниил 11: 36) — и будут бранить Царя мира, пока не прекратит

он гневаться на Израиль, и уничтожит тогда Создатель злодеев Израиля». Затем он добавляет: «“И многие из спящих в прахе земли пробудятся” (Даниил 12: 2) — это воскрешение умерших сынов Израиля, которым уготована вечная жизнь. А те, что не пробудятся, — это отступники от Всевышнего, находящиеся в последнем круге ада и ставшие позором для всего живого». И наконец: «“Будут они смешаны через семя человеческое” (Даниил 2: 43) — ибо потомки Израиля смешаются с мусульманами и станут жить вместе с ними, и точно так же персы и различные другие народы, но не сольются с ними, как никогда не смешиваются железо с глиной в единое целое».

Эти слова из сочинения Саадии Гаона, ясно указывающие на его глубокую печаль по поводу массового перехода евреев в ислам, были приведены и особо выделены в захватывающем эссе, написанном в 1967 году историком Авраамом Полаком, основателем факультета истории Ближнего Востока в Тель-Авивском университете[1]. Сразу же после завоевания Западного берега реки Иордан и сектора Газа этот нестандартный исследователь осознал, что судьба населения оккупированных территорий станет в будущем неразрешимой проблемой для Израиля, и потому решил осторожно поднять игнорировавшийся ранее вопрос о «происхождении израильских арабов». Полак, ярый сионист, был также смелым исследователем исламской культуры и, как мы увидим и в следующей главе, не любил напрасно замалчиваемых тем. Поскольку никто другой не выказывал готовности обсуждать «отступников от святого завета», тех самых «иерусалимских исмаилитов» или «злодеев Израиля», «отступившихся от Всевышнего», он взял на себя эту трудновыполнимую задачу.

В своем эссе он вовсе не стремился доказать, что все без исключения палестинцы являются прямыми и исключительными потомками древних иудеев. Будучи здравым историком, он со-

---

[1] *Полак А.* Происхождение израильских арабов // Молад. — 1967. — 213. — С. 297–303 (на иврите).

знавал, что на протяжении многих сотен лет практически любой человеческий коллектив, тем более проживавший в таком «проходном» месте, как узкая территория между Иорданом и морем, постоянно смешивался с соседями, которых он завоевывал или которые завоевывали его. В этот регион на различных исторических этапах приходили греки, персы, арабы, египтяне и крестоносцы; все они сосуществовали с местным населением и поглощались им. Тем не менее Полак писал, что вероятность того, что жители Иудеи массово перешли в ислам, довольно велика, и, следовательно, можно говорить о демографической непрерывности существования аграрного «народа земли» с древнейших времен до наших дней, являющейся легитимным объектом научного исследования. Как известно, нежелательные фрагменты истории нередко попросту выносятся за ее рамки. Ни один университет, ни одно академическое учреждение не откликнулось на призыв Полака; никто не выделил ни средств, ни исследователей для углубленного изучения этой беспокойной проблемы.

При всей его смелости тель-авивский востоковед не был первым, кто затронул проблему массового обращения евреев в ислам; Полак сам подчеркнул это обстоятельство во введении к своему эссе. На раннем этапе сионистского поселенческого движения и до того, как сформировалась палестинская национальная идентичность, очень многие небезызвестные лица придерживались той точки зрения, что подавляющее большинство жителей страны являются прямыми потомками древних иудеев.

Исраэль Белкинд (1861–1929), к примеру, одним из первых поселился в Палестине в 1882 году и был ключевой фигурой в небольшой организации БИЛУ. Он считал, что существует прочная историческая связь между древними жителями Иудеи и современными крестьянами, обитателями этих мест. Незадолго до смерти он изложил разработанную в течение многих лет теорию в брошюре, целиком посвященной этой проблеме. В этой работе можно найти все «скандальные» предположения,

позднее снятые с повестки дня национальной историографии. «Составители исторических текстов имеют обыкновение рассказывать, что после того, как Тит разрушил Иерусалим, евреи рассеялись по всему свету и с тех пор не жили в своей стране. Но и здесь мы сталкиваемся с исторической ошибкой, которую необходимо исправить, чтобы выявить истинное положение вещей»[1].

По мнению Белкинда, многочисленные более поздние восстания — от восстания Бар-Кохбы до галилейского бунта в начале VII века — ясно указывают, что большая часть народа еще долго продолжала жить на своей земле: «Страну покинули лишь верхние слои общества, мудрецы, толкователи Торы, которые предпочли религию родине... Быть может, так же поступила и большая часть легкого на подъем городского населения. Однако земледельцы остались на своей земле...»[2] Этот вывод подкрепляется массой исторических данных.

В отличие от греческих и римских топонимов, впоследствии забытых, большинство еврейских названий сохранилось до сегодняшнего дня. Многие могильники, священные для жителей Палестины, почитаются как иудеями, так и мусульманами. Местный арабский диалект насыщен ивритскими и арамейскими вкраплениями и этим существенно отличается как от арабского литературного языка, так и от других диалектов разговорного арабского. Местные жители определяют себя необычным, отнюдь не «общеарабским» образом: они считают себя «мусульманами» или «феллахами», а «арабами» называют бедуинов. Некоторые аспекты ментальности жителей определенных районов напоминают поведение их еврейских праотцев.

Иными словами, Белкинд не сомневался в том, что в Палестине он и его соратники-первопроходцы встретили

---

1 *Белкинд И.* Арабы в Эрец-Исраэль. — Тель-Авив: Ха-Меир, 1928. — С. 8 (на иврите).

2 Там же. С. 10–11.

«достойных сынов нашего народа... кость от кости и плоть от плоти нашей»[1]. «Этническое» происхождение казалось ему гораздо более существенным, нежели религия и порожденная ею повседневная культура. Поэтому, по его мнению, следовало возобновить духовную связь с потерянным коленом еврейского народа, способствовать его экономическому развитию и в итоге соединиться с ним во имя будущей совместной жизни. Необходимо открыть еврейские школы для мусульманских детей, не посягая при этом на их веру или родной язык; при этом наряду с арабским они будут изучать иврит и «всемирную культуру».

Белкинд был далеко не единственным, кто придерживался этой исторической теории; не он один разрабатывал стратегию «культуризации» местного населения. Об этом же думал и Бер Борохов, легендарный теоретик левого крыла сионистского движения. В 1905 году, в ходе потрясшей сионистское движение полемики вокруг плана Уганды, Борохов занял последовательную «антигрецлианскую» позицию. Он был, в тогдашних терминах, ярым «палестиноцентристом» и утверждал, что поселенческая деятельность в Палестине — единственный способ обеспечить успех сионистского проекта.

Среди аргументов, приведенных этим марксистом-сионистом в надежде убедить своих левых читателей, был и такой отдающий этноцентризмом исторический тезис: «Местное население в Палестине по своим расовым характеристикам ближе к евреям, чем любой другой народ, даже чем “семитские” народы. Можно с немалым основанием предположить, что палестинские феллахи являются прямыми потомками остатков жившего здесь иудейского и ханаанейского земледельческого населения с небольшой примесью арабской крови. Ведь известно, что арабы, гордые завоеватели, лишь в незначительной степени смешивались с населением покоренных ими стран... В любом случае, все путешественники-туристы, побы-

[1] *Белкинд И.* Арабы в Эрец-Исраэль. С. 19.

вавшие в Палестине, утверждают, что за исключением арабской речи нет ничего, что позволило бы отличить сефардского носильщика от простого рабочего или феллаха... Мы видим, что расовые различия между евреями диаспоры и феллахами Палестины менее заметны, нежели различия между ашкеназами и сефардами»[1].

Борохов был убежден в том, что общность происхождения облегчит контакт новых поселенцев с местными жителями. Поскольку культура последних значительно примитивнее, феллахи, живущие поблизости от еврейских поселений, вскоре начнут перенимать еврейские обычаи и культуру и в итоге полностью смешаются с евреями. Национальная идея, основанная отчасти на «крови», а отчасти на истории, утверждала, что «феллах, разговаривающий на иврите, одевающийся как еврей, придерживающихся тех же обычаев и того же мировоззрения, что и еврейский простолюдин, ничем не отличается от еврея»[2].

Среди активистов «Поалей Цион», идейно-политического движения, сформированного и направлявшегося Бороховым, были два способных молодых человека, чьи имена вскоре станут общеизвестными. В 1918 году, когда Давид Бен-Гурион и Ицхак Бен-Цви жили в Нью-Йорке, они решили написать социоисторическое исследование, названное ими «Страна Израиля в прошлом и в настоящем». Хотя изначально книга была написана на иврите, они перевели ее на идиш, чтобы сделать доступной для широкой американской еврейской публики. Это было самое важное сочинение о «Стране Израиля» (включавшей, по мнению авторов, оба берега реки Иордан и простиравшейся

---

1 *Борохов Б.* К вопросу о Сионе и территории // Еврейская жизнь. — 1905. — I / Пер. на иврит: Тель-Авив: Ха-киббуц ха-меухад, 1955. — С. 148. При переводе на иврит термин Палестина неизменно заменяется на Эрец-Исраэль. Однако в трудах большинства сионистских мыслителей, написанных до Первой мировой войны, фигурирует именно Палестина.

2 Там же. С. 149.

от Эль-Ариша на юге до Тира на севере), созданное в ту пору; оно пользовалось большим успехом. Авторы провели огромную подготовительную работу, собрали массу статистических данных и снабдили книгу внушительным библиографическим аппаратом. Если бы не бурный национальный пафос этого сочинения, его вполне можно было бы рассматривать как серьезное академическое исследование. Примерно две трети книги написал будущий глава израильского правительства, оставшуюся треть — второй президент еще не существующего государства. Вторую главу, посвященную истории феллахов и их жизни в настоящее время, написал Бен-Гурион с полного одобрения своего верного соавтора.

Вот что авторы утверждали с абсолютной убежденностью: «Феллахи не являются потомками арабских завоевателей, захвативших Эрец-Исраэль и Сирию в VII веке н. э. Арабы-победители не уничтожили земледельческое население страны. Они лишь изгнали иноплеменных византийских властителей, не причинив при этом ни малейшего вреда местным жителям. Кроме того, арабы не становились оседлыми жителями. В своих прежних местах обитания они тоже не занимались земледелием... Они не стремились передать плодородные земли завоеванных стран своим крестьянам, поскольку таковых почти не было. Их интерес к завоеванным странам имел тройственный характер: политический, религиозный и финансовый. Они хотели властвовать, насаждать ислам и собирать подати»[1].

Историческая логика подсказывает, что местная земледельческая община, остававшаяся на месте с VII века н. э., происходит от иудейских крестьян, находившихся в стране в период мусульманского вторжения.

«Утверждать, что после завоевания Иерусалима Титом и поражения восстания Бар-Кохбы евреи полностью перестали обрабатывать землю Эрец-Исраэль, значило бы проявить абсолют-

---

[1] *Бен-Гурион Д., Бен-Цви И.* Эрец-Исраэль в прошлом и в настоящем (1918). — Иерусалим: Бен-Цви, 1980. — С. 196 (на иврите).

ное незнание израильских истории и литературы того периода... Еврейский крестьянин, впрочем, как и любой другой, очень тяжело расстается с землей, пропитанной его собственным потом и потом его предков... Сельское население, невзирая на тяготы и гонения, осталось на прежнем месте»[1].

Пройдут три десятилетия, и написанная в 1948 году Декларация независимости расскажет о насильственном изгнании целого народа с родной земли. Два пламенных сиониста стремились воссоединиться с «туземным» населением, искренне веря, что общее «этническое» происхождение делает это возможным. Разумеется, средневековые еврейские земледельцы приняли ислам, однако они сделали это исключительно из материальных соображений — в основном чтобы освободиться от налогов, — так что не может быть и речи о национальном предательстве. Их особая преданность родине проявилась в том, что они не расстались со своей землей. По мнению Бен-Гуриона и Бен-Цви, ислам в отличие от христианства — истинно демократическая религия, не только рассматривающая всех своих адептов как братьев, но отменяющая политические и гражданские ограничения, а также пытающаяся преодолеть социальные различия[2].

Еврейское происхождение феллахов может быть выявлено посредством филологического анализа местного арабского диалекта и изучения палестинских географических названий. Так же как и Белкинд, только гораздо подробнее, авторы объясняют, что анализ десяти тысяч имен «деревень, ручьев, водных источников, гор, руин, долин и холмов “от Дана до Беэр-Шевы” четко установил: библейская система географических названий все еще существует, она сохранилась практически целиком в речи местных феллахов»[3]. Примерно двести десять населенных пунктов носят ярко выраженные древнееврейские названия. Помимо му-

---

1 *Бен-Гурион Д., Бен-Цви И.* Указ. соч. С. 198.

2 Там же. С. 200.

3 Там же. С. 201.

сульманского законодательства, здесь в течение долгого времени существовали «законы феллахов» или «неписаные судебные нормы, называвшиеся Шариат эль-Халиль — «законы праотца Авраама»[1]. Во многих деревнях неподалеку от мусульманских молитвенных мест («Джама») находятся местные святилища («Вэли» или «Макам»), возведенные в честь различных святых, в частности трех праотцев, царей и пророков, а также известных мусульманских шейхов.

Бен-Цви считал выводы о происхождении феллахов плодом своих личных изысканий и был явно уязвлен тем, что Бен-Гурион «присвоил» его материалы. Поэтому он вернулся к этой важной теме в отдельной брошюре, изданной в 1929 году, на этот раз только под его именем и на иврите[2]. Эта брошюра не слишком отличалась от главы, вошедшей десятилетием ранее в совместную книгу двух сионистских лидеров. Тем не менее в ней появились некоторые добавления и наметились новые акценты. На этот раз будущий президент Израиля включил в текст более подробный социальный и классовый анализ исторических различий между образованными иудейскими элитами и простыми крестьянами, невзирая на многочисленные потрясения оставшимися на своей земле.

Автор отметил факт принудительного крещения крестьян в период, предшествующий арабскому завоеванию, как еще одно оправдание происшедшего затем массового перехода в ислам. В этой брошюре евреев побудила принять религию завоевателей не только налоговая выгода, но и угроза потерять свои земли.

Ясно видно, что в 1929 году голос Бен-Цви стал более сдержанным: «Разумеется, нельзя утверждать, что все без исключения феллахи являются потомками древних иудеев. Речь

---

1 *Бен-Гурион Д., Бен-Цви И.* Указ. соч. С. 205.

2 *Бен-Цви И.* Наш народ в Эрец-Исраэль. — Варшава: Изд-во рабочего комитета Молодежного союза и Еврейского национального фонда, 1929 (на иврите).

идет о большинстве или о ядре общины»[1]. По его мнению, в Иудею прибыло много эмигрантов из самых разных мест, в результате чего местное население стало смешанным. Тем не менее сохранившиеся в языке архаизмы, топонимы, правовые нормы, народные празднества, такие как «Наби Муса», и другие культурные практики почти не оставляют сомнения в том, что «подавляющее большинство феллахов происходит не от арабских завоевателей, а от еврейских феллахов, составлявших основную часть населения страны в канун мусульманского вторжения»[2].

***

Арабский бунт и кровавая резня в Хевроне, происшедшие ровно в тот год, когда Ицхак Бен-Цви издал свою брошюру, а также широкомасштабное палестинское восстание 1936 года привели к полнейшему разочарованию в сионистской ассимиляционной идее. Подъем местного национализма продемонстрировал интеллектуалам-поселенцам, что их этноцентрические «нежности» бесперспективны. «Инклюзивная» концепция, на какое-то время захватившая сионистское движение, исходила из того, что можно с легкостью поглотить «отсталую и примитивную» восточную культуру. Пробуждение от ориенталистских грез пришло с первыми же актами вооруженного сопротивления, оказанного носителями этой культуры. В самом деле, в этот самый момент «потомки иудейских крестьян» были вычеркнуты из еврейского национального сознания и начисто забыты. Современные палестинские феллахи быстро стали для «лицензированных агентов» национальной памяти арабскими эмигрантами, массово перебравшимися в XIX столетии в почти не заселенную Палестину.

---

1 *Бен-Цви И.* Указ. соч. С. 38.

2 Там же. С. 39. О первоначальной сионистской позиции в отношении происхождения палестинцев см. также статью *Альмога Ш.* «Земля земледельцам» и обращение феллахов в иудаизм // *Шмуэль Эттингер* (ред.). Нация и ее история. II. — Иерусалим: Залман Шазар, 1984. — С. 165–175 (на иврите).

Они продолжали стекаться сюда и в XX веке, привлеченные бурным ростом сионистской экономики, «притянувшей», согласно укоренившемуся мифу, много тысяч нееврейских рабочих рук[1].

Весьма возможно, что Баер и Динур отодвинули начало «изгнания» к эпохе арабских завоеваний еще и для того, чтобы «должным», хотя и непрямым образом отреагировать на концепцию, выдвинутую несколькими годами раньше такими видными фигурами, как Белкинд, Бен-Гурион и Бен-Цви. Эта концепция, по общему (сионистскому) мнению, была проблематичной, создавала массу дыр в формировавшемся определении «древней нации» и, что не менее серьезно, оставляла «местным жителям» слишком много исторических прав. Поэтому необходимо было как можно быстрее похоронить это опасное «заблуждение» и снять его с национальной повестки дня.

С этого момента арабским завоевателям более не приписывалось обращение жителей Иудеи в мусульманство — отныне они просто изгоняли их со своих земель. Вымышленное изгнание VII века должно было стать альтернативой как ни на чем не основанному религиозному рассказу, связывающему «изгнание» с разрушением Второго храма, так и тезису, утверждавшему, что феллахи являются потомками жителей Иудеи. Датировка «изгнания» не имела значения — необходимо было сохранить драгоценное для национальной памяти представление о насильственном выселении с родной земли.

Согласно национальной мифологии, «изгнанники, беженцы или эмигранты» ушли в долгое и печальное странствие, скитались по морям и континентам, добрались до самых удаленных уголков мира и, в конце концов, с возникновением сионизма, развернулись на сто восемьдесят градусов и стали массами возвращаться на свою осиротевшую родину. Эта родина, таким об-

---

[1] Более взвешенный подход в отношении палестинской истории в современную эпоху представлен в следующей книге: *Kimmerling B., Migdal J. S.* The Palestinian People. A History. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

разом, никогда не принадлежала арабским «завоевателям»; отсюда и пресловутое еврейское право на «землю без народа», предназначенную «народу без земли».

Эта национальная аксиома, завоевавшая в нескольких различных формулировках огромную популярность в сионистском движении, была плодом чистейшего исторического вымысла, выросшим из концепции изгнания. Хотя подавляющее большинство профессиональных историков прекрасно знало, что насильственного изгнания «еврейского народа» никогда не было, они позволили этому христианскому мифу, перенятому иудейской традицией, свободно распространяться по общественным и педагогическим каналам национальной памяти, не пытаясь препятствовать его распространению. Они даже косвенно помогали распространению этого мифа, понимая, что только он может послужить моральным оправданием заселения «изгнанной нацией» земли, где живут другие люди.

С другой стороны, такое явление, как массовое обращение в иудаизм, благодаря которому в Средиземноморье возникли огромные еврейские общины, почти не оставило следов в национальных летописях. Если поначалу о нем и упоминалось, впоследствии, по мере того как продвигалось строительство национальной памяти, эти упоминания были фактически стерты. Даже сами прозелиты, как уже упоминалось, старались скрыть свое происхождение. Стремясь «очиститься» и стать частью «святого народа», всякий новообращенный мечтал похоронить свое «нечистое» прошлое — время, когда он употреблял в пищу всевозможную мерзость и поклонялся идолам, — и как бы родиться заново для своей общины в соответствии с новообретенной верой. Дети его детей, как правило, не знали или не хотели знать, что в прошлом их предки были презренными язычниками, вошедшими «снаружи» в избранную Богом еврейскую общину.

Кроме того, они стремились обрести престиж, связывавшийся с фактом «биологической» принадлежности к избранному народу. Несмотря на позитивное отношение иудаизма к прозелитизму и лестным отзывам о новообращенных, причастность

к нему «от рождения» по-прежнему оставалась важным символическим капиталом в галахическом мире. Престиж, которым наделяла принадлежность к тем, чьи предки были изгнаны из святого Иерусалима, укреплял дух верующих и укреплял их идентичность то в угрожающем, то в полном соблазнов мире. Приверженность концепции, выводящей их происхождение непосредственно из Сиона, укрепляла несущую «привилегии» связь со Святым городом — городом, являющимся, согласно традиции, центром мира, за которым как христиане, так и мусульмане были вынуждены признать религиозное первенство.

Вовсе не случайно еврейское национальное движение предпочло взять из долголетней традиции именно ее фиктивно-этнический аспект. Оно набросилось на него как на драгоценную добычу, тщательно переработало его в своих идеологических лабораториях, подвело под него псевдонаучный исторический базис и, в конечном счете, вытесало прочный фундамент для всей своей концепции прошлого. Таким образом, национальная историческая память была «пересажена» на почву культового забвения — отсюда и ее потрясающий успех.

Воспоминания о массовом обращении в иудаизм могли бы поколебать метанарратив о прочном биологическом единстве еврейского «народа». Ведь корни его генеалогического древа должны были напрямую восходить к Аврааму, Ицхаку и Яакову, а не переплетаться с различными пестрыми человеческими сообществами, жившими в Хасмонейском царстве, под персидским владычеством или на обширной территории Римской империи.

Искоренение памяти о массовом (принудительном или добровольном) переходе в иудаизм было непременным условием обеспечения целостности линейной временной оси, вдоль которой беспрерывно перемещается из прошлого в настоящее и из настоящего в прошлое особая скитающаяся, изоляционистская по духу и, разумеется, полностью выдуманная «нация».

Зоны молчания: в поисках утраченного (еврейского) времени

Часть берберов исповедовала иудаизм, религию, воспринятую ими от сильных израильских соседей, обитавших в Сирии. Среди берберов-иудеев было и племя Джерба, жившее в районе горы Аурас, племя Кахины, убитой арабами в ходе их первых завоеваний.

Абд аль-Рахман ибн Халдун. История берберов (1396)

Весьма вероятно, что мое происхождение никак не связано с древним Израилем... Хотя после 965 года хазары и лишились своей коллективной силы, вполне возможно, что они сохранили приверженность иудаизму, и нельзя исключить, что многие европейские евреи являются их потомками или же потомками народов, над которыми они властвовали. Быть может, я один из таких евреев? Кто знает? И кого, в конечном счете, это интересует?

Айзек Азимов. Это была славная жизнь (2002)

Иоганн Вольфганг фон Гёте в свое время назвал архитектуру замершей в пространстве музыкой. Быть может, следует сравнить исторический иудаизм, начиная с IV века н. э., с застывшим архитектоническим строением, стыдливо умолкшим на многие столетия.

Представление об иудаизме как о замкнутой, поглощенной исключительно собой секте, превратившей былую пламенную веру в схоластический талмудический дискурс, вполне соответ-

ствует господствующим христианским воззрениям, сыгравшим решающую роль в формировании представления о евреях в западном мире. Донациональная и сионистская историография, отвергая унизительные аспекты этой концепции, на деле рабски ее придерживалась. Она великолепно обслуживала «научную» характеризацию народа как вырванного из естественной среды «этнического» тела, неспособного полноценно функционировать до тех пор, пока не возвратится на территорию, якобы являющуюся его исторической родиной.

На самом деле вплоть до момента, когда иудаизм частично замкнулся на себе, в основном из-за ограничений, наложенных на него христианством, он продолжал свой миссионерский поход в районах, еще не соприкоснувшихся со стремительно распространявшимся монотеизмом. Повсюду — от Аравийского полуострова до славянских земель, Кавказских гор и степей между Волгой и Доном, от домусульманского Иберийского полуострова до окрестностей древнего (разрушенного и отстроенного) Карфагена — иудейская религия продолжала находить новых прозелитов и таким образом упрочивала свое присутствие в истории. В регионах, куда проникал иудаизм, как правило, функционировали культуры, находившиеся различных стадиях перехода от племенного общественного устройства к ранней государственности. Необходимо отметить, что все они были чисто языческими.

Наряду с Сирией и Египтом, Аравия — один из самых близких к Иудее регионов, поэтому неудивительно, что присутствие иудаизма заметно здесь уже в довольно ранний период истории. Прямо на границе Иудеи находилось арабское Набатейское царство, распавшееся вскоре после падения Иерусалима — в 106 году н. э. За пределами Набатии простирался огромный полуостров, по которому кочевали арабские племена; в то же время его пересекали многочисленные торговцы, переправлявшие свои товары с юга на север. Оазисы, располагавшиеся на перепутьях главных дорог, посещали, в числе прочих, и торговцы из Иудеи; некоторые из них обосновались в этих местах. В своих дорожных меш-

ках они несли не только ценные товары, но и веру в единого Бога, которая, в силу своих духовных преимуществ (всемогущий Создатель, воскрешение мертвых), стала постепенно завоевывать сердца местных идолопоклонников. В Мишне, к примеру, сказано: «Кровавые пятна, принесенные из Рекема, ритуально чисты; рабби Иехуда считает: ритуально нечисты, ибо они (жители Рекема) — сбившиеся с пути прозелиты» (Нида 7: 3). Рекем, по всей вероятности, — населенный пункт в юго-восточном Заиорданье; как мы видим, рабби Иехуда бар Илай сомневался в том, что переход жителей Рекема в иудаизм соответствовал религиозному стандарту. Кроме того, в разных районах северного Аль-Хиджаза были найдены надгробные надписи, принадлежащие иудеям или прозелитам.

Еще до возникновения ислама, в IV веке или в первой половине V века, в период, именуемый в арабской историографии «Джахилия», то есть «эпоха невежества», евреи селились в Тейме, Хейбаре и Ясрибе (позднее — Медина), то есть в самом сердце области Аль-Хиджаз. Накануне зарождения ислама сильные племена, жившие вокруг этих городов, стали перенимать иудаизм у иудейских поселенцев. Наиболее известные из этих племен, те, с которыми Мухаммед конфликтовал в самом начале своего пути, — это Бану-Кайунка, Бану-Надир и Бану-Курайза из окрестностей Ясриба. Вблизи Теймы и Хейбара также проживали племена, принявшие иудаизм. Все они говорили на арабском языке и носили ярко выраженные местные имена. Об атмосфере, в которой жили эти прозелиты, можно судить по позднему рассказу арабского летописца Абдаллы Эль-Бакри (Al-Bakri), писавшего в XI веке. Об одном из племен, обитавших в окрестностях Теймы, он говорит следующее: «Иудеи не позволяли членам племени войти в ворота крепости, если они еще исповедовали другую религию; они могли попасть в крепость лишь после того, как принимали иудаизм»[1].

---

[1] Цит. по: *Барон С.* Социальная и религиозная история народа Израиля. IV. — Рамат-Ган: Массада, 1960. — С. 61 (на иврите).

Следует предположить, что распространение еврейского монотеизма, который тогда еще не был раввинистическим, в немалой степени подготовило почву для последующего возникновения ислама. Несмотря на жесткие столкновения между новой религией и ее предшественницей, несомненно, что именно иудаизм заложил идеологический фундамент мусульманской доктрины. Лучшим тому подтверждением является сам Коран. Священная книга ислама насыщена высказываниями, рассказами и легендами, заимствованными из Библии и обогащенными местной фантазией. Библейские отголоски слышны на всем протяжении книги; здесь появляются ключевые библейские мотивы, такие как «рай» и «шехина» («божественное присутствие»), истории Авраама, Иосифа и Моисея, высказывания Давида и Соломона, именуемых пророками (при этом Коран не упоминает таких великих пророков, как Иеремия и Исайя, а из поздних пророков цитируются лишь Захария и Иона). Иудаизм не был единственной монотеистической религией, проникшей на Аравийский полуостров; христианство соревновалось с ним за сердца местных жителей, иногда довольно успешно, хотя, в конечном счете, концепция святой троицы так и не вошла в мусульманский канон. Стоит отметить, что в духовном пространстве между этими четко очерченными религиозными полюсами процветали многочисленные синкретические культы, например ханифизм. Все вместе они породили бурлящий плавильный котел, из которого вышло новое монотеистическое учение.

Победа ислама в начале VII века, так же как и установление христианского владычества в Средиземноморье, остановила приток прозелитов и положила начало постепенному растворению племен, принявших иудаизм. Не следует забывать, что переход мусульманина в иудаизм был строго запрещен законами новой религии; тот, кто проповедовал такое обращение, равно как и тот, кто покидал ислам, наказывались смертной казнью. С другой стороны, те, кто присоединялись к учению пророка, получали столь соблазнительные привилегии, упомянутые в предыдущей главе, что устоять перед ними было чрезвычайно трудно.

Так или иначе, в период, предшествующий появлению Мухаммеда в центре Аравийского полуострова, иудейская миссионерская деятельность привела к поразительному обращению в иудаизм целого царства, находившегося в его южной части. Это массовое обращение, в отличие от случаев массового перехода в иудаизм, имевших место в Ясрибе или Хейбаре, завершилось образованием устойчивой религиозной общины, сохранившейся до Нового времени, невзирая на временные успехи христианства и последующие победы ислама.

Если социальные коллективы центрального Аль-Хиджаза все еще находились на племенной стадии развития, то в той части Аравии, которую мы сегодня называем Йеменом, уже в первые века новой эры началось становление государственного аппарата, интересы которого требовали введения централизованного религиозного культа.

I. «Счастливая Аравия» — переход в иудаизм царства Химьяр

Уже римляне проявляли интерес к легендарной стране на южной оконечности полуострова, которую они называли «счастливой Аравией». В эпоху Августа они даже пытались направить туда гарнизон, в который входил и отряд из Иудеи, выделенный «щедрым» царем Иродом. Однако это начинание потерпело неудачу, и большинство солдат погибли в палящей пустыне. Название Химьяр (Himyar) принадлежало большому местному племени, в начале II века до н. э. разгромившему своих соседей и постепенно превращавшемуся в племенную монархию. Столицей Химьярского государства был город Зафар (Zafar); оно было известно также как «царство Саба, зу-Райдана, Хадрамаута, Йаманата и арабов гор и равнин». Это длинное и впечатляющее название пользовалось широкой известностью. Римляне сумели наладить какие-то отношения с Химьяром; значительно позднее этого же добились сасанидские цари Персии. Арабская традиция называет химьярского правителя «тубба» (Tubb'a), титул, соответствующий императорскому или королевскому, химьярские

надписи именуют его «малик». Правителя окружали административный аппарат, аристократическая элита и вожди племен. Злейшим врагом химьяров было эфиопское царство Аксум (Axum), находившееся на противоположном берегу Красного моря. Аксумцы время от времени переплывали на своих кораблях пролив и грабили богатых соседей.

О том, что химьяры, возможно, посещали Святую землю, свидетельствуют могильники, обнаруженные в 1936 году в ходе раскопок древнего города Бейт-Шеарим неподалеку от Хайфы. Греческая надпись на одной из могильных ниш называет захороненных «людьми из Химьяра». Ясно, что покойные были евреями, поскольку один из них назван «Менах[ем], старейшина общины»; кроме того, рядом с надписью были найдены изображения меноры и шофара. Трудно сказать, каким образом эти химьярские захоронения оказались в Бейт-Шеарим. Предположительно, они относятся к III веку н. э.[1]

Христианский арианский историк Филосторгий (Philostorgios, 368–433) сообщает, что в середине IV века н. э. император Восточной Римской империи Константин II направил в Химьяр делегацию, которой было поручено крестить тамошних жителей. По словам Филосторгия, делегация столкнулась с ожесточенным сопротивлением местных евреев, но, несмотря на это, химьярский правитель в конце концов принял христианство и даже построил в своем царстве две церкви. Трудно оценить степень достоверности этого рассказа. Следует иметь в виду, что примерно в это время в христианство перешло эфиопское царство, так что вполне вероятно, что и в Химьяре шла борьба между соперничающими религиями. Не исключено также, что один из химьярских царей временно обратился в христианство. Но даже если христианство и одержало эту победу, она была недолговечной.

---

[1] Об обнаружении могил в Бейт-Шеарим рассказывается в книге *Хиршберга Х. З.* Израиль в Аравии — история евреев Химьяра и Хиджаза. — Тель-Авив: Бялик, 1946. — С. 53–57 (на иврите).

Многочисленные археологические и эпиграфические данные, частью обнаруженные совсем недавно, почти неопровержимо доказывают, что в конце IV века н. э. Химьярское царство действительно отошло от язычества и приняло монотеистическую религию, однако его выбор пал вовсе не на христианство. В 378 году царь Маликариб Йухамин (Malikkarib Yuhamin) возвел несколько зданий с весьма специфическим посвящением: «Волею Господа, владыки небес». В дальнейшем появляются надписи, содержащие выражение «Владыка неба и земли», а также эпитет «рахманан», то есть «рахаман» (милосердный). Этот эпитет применительно к Богу употребляли тогда только верующие иудеи, он появляется и в Талмуде (арам. «рахмана»); лишь позднее, с начала VII века, он был «присвоен» мусульманами в качестве одной из характеристик Аллаха. Хотя его использовали и христиане, жившие в арабском мире, они неизменно присоединяли (к Господу) Сына и Святой дух.

Исследователи довольно долго спорили между собой о характере этого оригинального монотеизма, но их дискуссия завершилась, когда в городе Бейт эль-Ашуаль (Beyt el-Ashwal) была обнаружена новая надпись, относящаяся к эпохе Дариамара Аймана и посвященная сыну Маликариба Йухамина. На двух языках (иврите и химьярском) она была составлена неким Иехудой. Надпись на иврите гласит: «Написал сие Иехуда, благословенной памяти. Аминь. Шалом. Аминь». На химьярском языке написаны следующие слова: «Силою и милостью Господа, сотворившего душу, повелителя жизни и смерти, владыки неба и земли, создателя всего, и с денежной помощью его народа — народа Израиля, и с разрешения его владыки»[1]. Даже если эта надпись и не была сделана по прямому указанию царского дома, она восхваляет царя в терминах иудейской веры,

---

[1] Разумеется, под словом «народ» здесь подразумевается религиозная община, а не национальная общность. См. об этом статью *Гойтейна Ш. Д.* Ивритско-химьярская двуязычная надпись // Тарбиц. — 1972. — 41. — С. 151–156 (на иврите).

причем автору хорошо известно, что правитель также ее придерживается.

С последней четверти IV века до первой четверти VI века, то есть на протяжении ста двадцати — ста пятидесяти лет (что примерно равно сроку пребывания у власти династии Хасмонеев), Химьяром управляла мощная иудейская монархия. Мусульманская традиция связывает обращение Химьярской царской династии в иудаизм с именем Абу Кариба Ассада (Abu Karib Assad), второго сына Маликариба Йухамина, царствовавшего, по-видимому, с 390 по 420 год. Как повествует легенда, этот царь пошел войной на север полуострова, однако вместо того, чтобы воевать, принял иудейскую веру и вернулся домой с двумя еврейскими мудрецами, после чего начал обращать в иудаизм всех жителей своего царства[1]. Поначалу подданные отказывались принимать новую религию, но затем ему удалось всех их «убедить».

О сыне Ассада, Шарахбииле Йафуре (Sarahbi'il Ya'fur), также сохранилось письменное свидетельство (от 440 года), доказывающее его приверженность иудаизму. На одной из стен огромной Марибской плотины, которую он отремонтировал, выгравированы его имя и титулы, а также рассказ о поддержке, оказанной ему Всевышним, «Владыкой неба и земли». В другой надписи, относящейся к той же эпохе, снова встречается эпитет «милосердный». Это именование Бога появляется и в надписях, сделанных более поздними химьярскими правителями.

История казни Азкира, христианского миссионера из города Награн, расположенного к северу от Химьяра, показывает, какую степень власти обрела иудейская религия «милосердия». Многочисленные арабские легенды повествуют об убийстве этого проповедника. Христианская агиографическая литература говорит о нем как о святом мученике, погибшем от рук евреев. Это событие произошло во время правления химьярского царя

---

[1] См. *Lecker M.* The Conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina // Jews and Arabs in Pre — and Early Islamic Arabia. — Aldershot: Ashgate, 1998. — P. 129–136, а также статью в этой же книге: Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda. — P. 635–650.

Шарахбиила Йакуфа. После того как Азкир возвел молельню, увенчанную крестом, он был схвачен царскими агентами, полностью разрушившими культовое сооружение. Царь пытался убедить его оставить веру в Христа, однако Азкир отказался, после чего был приговорен к смерти. По совету одного из приближенных к царю раввинов было решено казнить Азкира в самом Награне, причем публично. К тому времени христианство успело пустить корни в городе, поэтому было необходимо отвратить местных жителей от пагубного вероучения и запугать их. Если верить легенде, мученик Азкир перед смертью совершил чудеса, которые произвели сильное впечатление на множество людей и оставили глубокий след в церковной традиции[1].

В период, последовавший за смертью Шарахбиила Йакуфа, Химьярское царство потеряло свою мощь, и двое его сыновей не сумели выстоять перед мощным натиском эфиопов. Эфиопская армия вторглась в Химьяр и на какое-то время укрепила положение своих христианских сторонников, попрежнему живших в стране. Длительное противостояние между Химьяром и эфиопским царством Аксум было вызвано не только религиозными разногласиями, но и столкновением политических и торговых интересов. Аксум находился в сфере влияния Византийской империи, стремившейся контролировать пролив, соединяющий Красное море с Индийским океаном, и обезопасить торговые пути в Индию. Химьяр, издавна враждовавший с империей, решительно противился установлению христианской гегемонии в регионе[2]. Вполне возможно,

---

1 Христианский документ, описывающий эти события, приводится в статье *Рубина З.* «Мученик Азкир» и борьба межу иудаизмом и христианством в Южной Аравии в V веке н. э. // *Оппенхеймер А., Кашер А.* (ред.). От поколения к поколению с конца библейского периода до написания Талмуда. — Иерусалим: Бялик, 195. — С. 251–285 (на иврите).

2 Об интересах, которые преследовала в этом регионе Восточная Римская империя, см. *Rubin Z.* Byzantium and Southern Arbia: The Policy of Anastasius // *French D. H., Lightfoot C. S.* (eds.). The Eastern Frontier of the Roman Empire, British Archaeological Reports. — 1989. — 553. — P. 383–420.

что столь продолжительная приверженность широких слоев химьярского общества иудейской религии была вызвана этой острой противоположностью интересов. Аристократия и торговцы поддерживали проиудейски настроенную монархию, так как она являлась надежным гарантом экономической независимости. Тем не менее иудаизм не был достоянием одних лишь аристократических кругов. Согласно многочисленным свидетельствам, он пустил глубокие корни среди различных местных племен. Известно, что благодаря непрерывным контактам иудаизм распространился и по другую сторону пролива, на территории враждебной Эфиопии[1].

После нескольких лет христианской гегемонии иудаизм вернулся «к власти» при посредстве Зу Нуваса (Du-Nawas), последнего иудейско-химьярского правителя. Этот «малик» упоминается в исторических документах особенно часто из-за своей непримиримой вражды к христианству, а также вследствие изнурительной войны, которую он вел с Эфиопским государством. Исторический трактат Прокопия Кесарийского (Procopius, 500–565) «Войны», свидетельство бродячего торговца Козьмы (Cosmas) Индикоплевста под названием «Христианская топография», гимн, составленный настоятелем монастыря по имени Иоганн Псалт (Johannes Psaltes), дошедшая до нас в отрывках «Книга химьяритов», послание сирийского епископа Симеона

---

[1] Вполне возможно, что распространение иудаизма из Химьяра в Аксум способствовало массовому притоку прозелитов и образованию общины «фалашмура». Известно, что Библия была переведена на язык геэз между IV и VI веками н. э. Могло ли случиться, что в X веке н. э. обратившееся в иудаизм племя сумело захватить власть под предводительством царицы, именуемой по традиции Иудит или «Гудит»? Эта «история» чересчур насыщена легендами, не подкрепленными письменными источниками, а потому любые предположения на этот счет являются крайне проблематичными. См. статью *Каплана С.* Историческое введение — становление общины «фалашмура» // *Коринальди М.* (ред.). Еврейство Эфиопии — идентичность и традиция. — Иерусалим: Реувен Масс, 1988. — С. 5–12 (на иврите).

из Бейт-Аршама (Bet-Arsham)[1] и другие христианские источники изобилуют свидетельствами о мощи иудейского царя, о его жестокости и о гонениях, которым он подвергал всех последователей Иисуса. Существует также немало арабских текстов, подтверждающих эти рассказы, хотя и с меньшим антииудейским пылом[2].

Официальное имя Зу Нуваса было Юсуф Асар Ясар (As'ar Yat'ar). В поздней арабской традиции он получил позорное прозвище «масрук», означающее, по-видимому, «обладатель локонов» — он был известен своими длинными кудрями. Существует легенда о его горьком конце и героическом поражении в последнем бою, в ходе которого он вместе со своим могучим белым конем был поглощен водами Красного моря. Достоверно известно о приверженности Зу Нуваса иудаизму, однако его принадлежность к царской династии довольно сомнительна. Неизвестна и точная дата его воцарения. Скорее всего, это произошло не позднее 518 года. Ранее столицей Химьяра владел наместник эфиопского царя, и Зу Нувас, укрывшись в горах, начал готовить против него восстание. В результате кровопролитной борьбы он захватил город Зафар и затем подчинил себе все царство. Аристократические круги оказали ему поддержку, а его победа заставила принять иудаизм всех, кто не сделал этого ранее. Одно из свидетельств утверждает, что после того, как Зу Нувас пришел к власти, из Тверии прибыли мудрецы, дабы укрепить Моисееву религию на всей территории Химьяра[3].

---

1 Важный фрагмент из этого послания приводится в статье *Хиршберга Х. З.* Евреи в странах ислама // *Лазарус-Яфе Х.* (ред.). Главы из истории арабов и исламской религии. — Тель-Авив: Изд-во Решафим, 1970. — С. 264 (на иврите).

2 Об этих источниках см. *Бен-Зеэв И.* Евреи в Аравии. — Иерусалим: Ахиасаф, 1957. — С. 47–72 (на иврите).

3 См. *Хиршберг Х. З.* Иудейское царство в Химьяре // *Иешаягу И., Тоби Й.* (ред.). Еврейство Йемена, обзорные и исследовательские материалы. — Иерусалим: Бен-Цви, 1975. — С. 25 (на иврите).

Возвращение иудаизма как государственной религии снова вызвало восстание в Награне, где большинство населения составляли христиане. Химьярский царь осадил город и после продолжительной осады захватил его. В боях погибло немало христиан, что дало аксумскому царю Эла Асбеха (Ela Asbeha) необходимый предлог для того, чтобы начать войну против иудейского Химьяра. При полной поддержке со стороны Византийской империи, предоставившей Аксуму корабли, христианские армии пересекли Красное море и в 525 году разбили Зу Нуваса в длительном и кровопролитном сражении. Город Зафар был разрушен, пятьдесят членов царской семьи попали в плен. Иудейское царство в южной части Аравийского полуострова было окончательно уничтожено. Попытка Сайфа Зу Язана (Sayf Du-Yaz'an), одного из потомков Зу Нуваса, поднять еще одно иудейское восстание завершилась неудачей.

Проэфиопский режим, пришедший на смену иудейской монархии, был, разумеется, христианским. Но в 70-х годах VI века н. э. весь регион захватила Персия. По-видимому, это событие предотвратило полную христианизацию Химьяра, хотя, с другой стороны, его население не приняло и зороастризм (за пределами самой Персии мало кто исповедовал эту религию). Известно, что химьярская община прозелитов продолжала существовать в период эфиопского и персидского владычества, поскольку в 629 году, когда в регион вошли войска Мухаммеда, пророк в послании к своим военачальникам предупреждал, что не следует принудительно обращать в ислам местных иудеев и христиан. Судя по типу налога, которым облагались иудеи, многие из них занимались сельским хозяйством. К сожалению, невозможно определить, какая часть их сохранила приверженность иудаизму, а какая приняла религию завоевателей. Можно предположить, что еще ранее немало иудеев перешли в христианство; позднее многие другие обратились в ислам. Тем не менее, как уже отмечалось выше, немало людей продолжали верить в древнего «милосердного» Бога, так что благодаря теологическим связям с духовными центрами в Вавилоне химьярская иудейская община смогла дожить до XX века.

О существовании иудейского царства в южной части Аравийского полуострова было известно еще в XIX веке. Генрих Грец в своей знаменитой книге посвятил ему несколько страниц, опираясь на рассказы арабских историков и христианские свидетельства. Его рассказы о Абу Карибе Ассаде и о Зу Нувасе чрезвычайно красочны[1]. Шимон Дубнов также пишет о Химьяре — не столь многословно, как Грец, зато гораздо точнее с хронологической точки зрения[2]. Сало Барон пошел по стопам своих предшественников и сочинил несколько страниц о «праотцах йеменского еврейства», пытаясь различными способами оправдать их репрессии против христиан[3].

Со своей стороны, поздняя сионистская историография уделяет Химьярскому государству значительно меньше внимания. Так, к примеру, монументальный документальный труд Бенциона Динура «Израиль в изгнании» начинается лишь с «ухода еврейского народа в изгнание» в VII веке н. э., поэтому южноаравийское иудейское царство, существовавшее намного раньше, в него не попало. Некоторые израильские историки подвергали сомнению «качество» иудаизма химьяритов, заведомо отличавшегося от раввинистического; немало других предпочли просто проигнорировать эту неудобную историческую главу[4]. В учебниках, издававшихся после 50-х годов, нельзя было даже упомянуть историю обращения в иудаизм всеми забытой южной монархии, скрытой песками Аравийской пустыни.

Только исследователи, специализировавшиеся на судьбе евреев арабского мира, иногда обсуждали происхождение многочисленных химьярских прозелитов. Среди них стоит упомя-

---

1 *Грец Ц.* История евреев от древнейших времен до современности. III. — Тель-Авив, 1955. — С. 168–174 (на иврите).

2 *Дубнов С. М.* История еврейского народа на Востоке. — М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2006. — Т. 3. — С. 283–290.

3 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. IV. — Рамат-Ган: Массада, 1960. — С. 61–64 (на иврите).

4 См., к примеру: *Tobi Y.* The Jews of Yemen. — Leiden: Brill, 1999. — P. 3–4.

нуть Исраэль Бен-Зеэва, опубликовавшего еще в Египте конца 20-х годов книгу под названием «Евреи в Аравии». В 1931 году он выпустил ее первое (переработанное) издание на иврите, а в 1957 году — второе, существенно расширенное. Историю Химьярского царства основательно исследовал еще один израильский ученый, Хаим Зеэв Хиршберг, чья книга «Израиль в Аравии» вышла уже в 1946 году. Эти два сочинения подробно описывают судьбу иудеев, живших на юге Аравийского полуострова. Несмотря на национально-апологетическую окраску, оба этих труда отличаются высокой степенью научной достоверности.

В последние десятилетия археологи обнаружили новые эпиграфические материалы. Зеэв Рубин, видный историк из Тель-Авивского университета, является одним из считаных израильтян, продолжающих скрупулезно изучать историю утраченного химьярского времени.

Завершая свое захватывающее описание царства прозелитов, Хиршберг, возможно, самый известный исследователь истории евреев арабского мира, задает следующие вопросы: «Сколько иудеев проживало в Йемене? Каким было их расовое происхождение, являлись ли они потомками Авраама или же происходили от йеменцев, принявших иудаизм?» Хотя у него не было ответов на эти вопросы, он подытожил: «Несмотря на это, были и иудеи, прибывшие из Эрец-Исраэль, а возможно, и из Вавилона; именно они являлись духовным ядром иудейской общины Йемена. Их число было немалым, их значение было велико, они принимали решения по всем вопросам. Когда начались гонения, они сохранили верность своему народу и Торе. Верно, что многие из химьярских прозелитов не сумели выдержать преследований и приняли ислам. В Йемене не осталось ни одного христианина, однако евреи сохранили целостность общины, отделявшей себя от арабов. До сих пор они придерживаются своей веры, невзирая на унижения, которые им приходится терпеть... Многие общины прозелитов, как, например, хазары, ассимилировались и растворились среди других народов, поскольку их еврейское ядро

было чересчур малочисленным, однако евреи Йемена остались живым коленом еврейской нации»[1].

Выдающаяся аккуратность изложения химьярской истории вплоть до этого финального пассажа и доскональное следование оригинальным источникам на всех этапах ее изучения делают эти последние строки неуместными и даже абсурдными. Вместе с тем они заслуживают цитирования, поскольку позволяют проследить характер и направление сионистской историографической мысли в том, что касается проблемы прозелитизма. Хиршберг не имел абсолютно никаких данных о том, какую часть тех или иных слоев химьярского общества составляли «иудеи по рождению и по крови» и были ли они вообще, равно как и о происхождении тех, кто сохранил приверженность своей вере. Тем не менее этноцентрический императив пересилил его исторический профессионализм, а потому в завершающей главе исследования ему потребовался «голос крови». Ведь в противном случае читатели уважаемого востоковеда могли подумать, что йеменские евреи являются, не дай бог, потомками Зу Нуваса и его воинственных аристократов, а вовсе не отпрысками милосердных Авраама, Ицхака и Якова, фантастических «праотцев» всего мирового еврейства.

Хиршберг с его этнобиологическим пафосом, разумеется, не был исключением. Почти все исследователи, писавшие о зарождении еврейской общины Йемена, приписывали ей «политкорректную» родословную, восходящую к древним жителям Иудеи. Некоторые утверждали, что после разрушения Первого храма многие иудейские изгнанники оказались не только в Вавилоне, но и в Южной Аравии. Другие говорили, что йеменские евреи ведут свое происхождение непосредственно от царицы Савской. По их мнению, сексуальная гостья царя Соломона вернулась домой в сопровождении «еврейских придворных», которые с исключительным энтузиазмом исполняли заповедь «плодитесь и размножайтесь». Судя по всему, царица Савская оставила огромное

---

[1] *Хиршберг Х. З.* Израиль в Аравии — история евреев Химьяра и Хиджаза. С. 111.

число наследников, поскольку эфиопы также считали своих царей ее прямыми потомками.

Таким образом, история химьярских прозелитов была оставлена сиротливо прозябать на обочине израильской системы образования, и выпускники средних школ не имеют о ней ни малейшего представления. Судьба мощного иудейского царства, в свое время наводившего страх на соседей, оказалась весьма печальной: прямые потомки его стесняются, все остальные боятся даже упоминать о его существовании[1].

II. Между пунийцами и берберами — таинственная царица Кахина

Не только химьяриты исчезли из израильской национальной памяти. Происхождение их североафриканских единоверцев также старательно игнорируется и замалчивается. Если йеменские евреи, согласно национальной мифологии, являются потомками приближенных царя Соломона или, на худой конец, вавилонских изгнанников, то евреи Магриба либо также оказываются потомкам иудеев, изгнанных после разрушения Первого храма, либо ведут свое происхождение от испанских евреев, обладающих, как известно, блестящей родословной. Если верить легендам, они были «изгнаны» из Иудеи, «опустевшей» после разрушения Второго храма, непосредственно на западную оконечность Средиземноморья.

В предыдущей главе уже говорилось о проникновении иудаизма в Северную Африку и о крупном восстании против Рима, происшедшем в 115–117 годах н. э. В ходе этого мессианского анти-

---

[1] Йеменские историки, напротив, рассматривают евреев Йемена как «неотъемлемую часть йеменского народа. Эти люди обратились в иудаизм, живя на своей родине, которая в свое время славилась религиозной терпимостью». Цитата взята из письма Аль-Кодаи Мухаммеда Хатама и Бен-Салема Мухаммеда, «Сионизм глазами йеменцев», опубликованного в газете «Ха-Арец» 15 октября 1999 года (изначально это письмо появилось на страницах газеты *Yemen Times*). Как это ни удивительно, в Иерусалиме есть улица, названная именем Зу Нуваса.

языческого восстания появился эллинистический иудейский царь по имени Лукуас (некоторые историки именуют его Андреасом), сумевший на некоторое время овладеть провинцией Киренаика (Cyrenaica), находившейся северо-восточной части нынешней Ливии. В своих стремительных разрушительных набегах его отряды доходили до самой Александрии. Согласно историческим свидетельствам, этот религиозный мятеж отличался непомерной жестокостью, предвосхитившей характер будущих монотеистических конфликтов, и был безжалостно подавлен римлянами[1]. Это поражение уменьшило масштабы иудейского прозелитизма в Киренаике, хотя и не остановило его полностью. В провинции по-прежнему жило немало иудеев и прозелитов, но, что для нас существеннее, иудаизм из-за тягот восстания и вызванных его подавлением репрессий начал распространяться на запад.

В III веке н. э. подозрительный рабби Осия (Гошеа), живший в Святой земле, был все еще недоволен североафриканскими прозелитами и, согласно Иерусалимскому Талмуду, спрашивал: «Следует ли принимать ливийских прозелитов лишь в третьем поколении»? (Килаим 38: 8). В отличие от него выдающийся аморай Рав (Аба бар Айво) утверждал примерно тогда же: «От Тира до Карфагена люди знают Израиль и его отца небесного; западнее Тира и восточнее Карфагена люди не знают ни Израиль, ни его отца небесного» (Минхот 110а)[2].

---

1 См., к примеру, Диона Кассия в книге: *Stern M.* (ed.). Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. II. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980. — P. 385–386.

2 Карфаген находится к западу от Тира, а Тир, соответственно, к востоку от Карфагена. Этот талмудический пассаж, бессмысленный с географической точки зрения, прекрасно иллюстрирует тот известный фундаментальный факт, что талмудические и средневековые еврейские источники систематически путали оси «север–юг» и «запад–восток». Иными словами, Тир, с их точки зрения, находился к западу (а не к северу) от Иерусалима, а Геркулесовы столбы (Гибралтар) — к северу (а не к западу) от Карфагена. Если бы мудрецы Талмуда знали географию, оставаясь при своей геометрии, путь на восток от Карфагена вел бы, с их точки зрения, на юг, в глубину Африки. — *Прим. ред. русского издания.*

Долговременное успешное распространение иудаизма в северной Африке, по-видимому, связано с тем, что здесь еще оставалось население финикийского происхождения. Хотя Карфаген был разрушен еще в середине II века до н. э., очевидно, что многие его жители пережили это событие. Город отстроили заново, он довольно быстро восстановился и снова стал важным торговым портом. Куда в таком случае исчезли пунийцы, то есть африканские финикийцы, массово населявшие прибрежные районы? В свое время некоторые исследователи, в том числе выдающийся французский историк Марсель Симон, выдвинули предположение, согласно которому значительная их часть приняла иудаизм; отсюда его исключительное влияние в Северной Африке[1].

Не будет безосновательным предположить, что близость языка Пятикнижия к древнефиникийскому языку, а также то, что многие финикийцы были обрезаны, существенно способствовало их массовому обращению в иудаизм. Прибытие из Иудеи пленных рабов после разрушения Второго храма, по-видимому, ускорило этот процесс. Древнее финикийское население, происходившее из Тира и Сидона и испокон веков враждебное Риму, очевидно, радушно приняло изгнанников-бунтовщиков и охотно восприняло их необычное вероучение. Марсель Симон добавляет, что проиудейские взгляды императорской династии Северов, происходившей из Северной Африки, также способствовали росту популярности прозелитизма.

Так или иначе распространение иудаизма в Северной Африке стало едва ли не самым большим успехом этой религии в Средиземноморье. Если в III–IV веках н. э. число прозелитов в Египте, Малой Азии, Греции и Италии, то есть в главных центрах античной цивилизации, существенно упало, то на побережье Магриба общины приверженцев иудаизма нисколько не уменьшились. Археологические и эпиграфические данные свидетельствуют о том, что иудейская религиозная жизнь продол-

---

[1] См. *Simon M.* Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne. — Paris: Mouton, 1962. — P. 44–52.

жала оставаться оживленной. В Кумрате, неподалеку от развалин древнего Карфагена, были найдены многочисленные могилы III века н. э., украшенные латинскими, иногда — ивритскими (они же финикийские) буквами, рядом с которыми непременно изображена менора (семисвечник). Кроме того, по всему региону встречаются в немалом количестве надгробия прозелитов, носивших латинские или греческие имена. Мы знаем, что покойные исповедовали иудаизм, лишь потому, что сообщение об этом соседствует с их нееврейскими именами. На месте древнего города Наро (нынешний Хамам-Лиф недалеко от города Тунис) археологи раскопали развалины синагоги того же периода. На ее стенах сохранились изображения светильников, меноры и шофара; ее мозаичный пол украшен следующей надписью: «Раба твоя девица Юлия из Наро отреставрировала эту мозаику на свои средства в святой синагоге Наро». Далее указаны имена главы синагоги и его сына; нисколько не удивительно, что первого зовут Рустикий, а второго — Асторий.

И в Северной Африке многие из тех, кто сблизился с иудаизмом, так и остались полупрозелитами, «богобоязненными» или, как их стали называть позднее, «чтителями неба» (Coelicolae). В Новом Завете упоминаются «богобоязненные», иудеи и прозелиты, прибывшие в Иерусалим из «частей Ливии, прилежащих к Киринее» (Деяния 2: 10). В дополнение к этому в различных городах процветали, соревнуясь между собой, пестрые синкретические секты. Из всего этого религиозного хаоса вышло постепенно формирующееся христианство, чье положение в регионе, как и во всех остальных частях Средиземноморья, постоянно укреплялось. Два выдающихся христианских теолога, Тертуллиан (Tertullianus, 160–230) и более поздний Августин (Augustinus, 354–430), как известно, были уроженцами Африки.

Тертуллиан был чрезвычайно обеспокоен влиянием, которым пользовался иудаизм в его родном городе Карфагене. Его глубокое знание Библии и иудейских традиций ясно демонстрирует, до какой степени еврейская религиозная культура была распространена в этих местах. Его яростные инвективы в адрес прозели-

тов свидетельствуют о том, что иудаизм продолжал успешно завоевывать приверженцев среди местного населения. Он пытался объяснить успех иудейского вероучения тем, что, в отличие от гонимого христианства, оно разрешено римским законом и, следовательно, его легче принять. Хотя Тертуллиан, пусть изредка, уважительно высказывается об иудеях, особенно об иудейских женщинах из-за их скромного поведения, по отношению к прозелитам он не испытывает ничего, кроме праведного гнева. По его мнению, они выбрали иудейскую религию исключительно из соображений удобства, поскольку теперь могут предаваться безделью в святую субботу[1].

В более поздних источниках, у Августина и особенно в сочинениях христианского поэта Коммодиана (Commodianus), также можно обнаружить многочисленные свидетельства борьбы, которую христианство вело с влиятельным иудаизмом. Августин, к примеру, дискутировал с «чтителями неба», являвшимися, по-видимому, промежуточной иудеохристианской сектой и рассматривавшимися церковью как еретики и даже безбожники. Коммодиан, время жизни которого неизвестно, в своем сборнике поэм под названием «Наставления» подверг язвительным нападкам многочисленных прозелитов. Он обрушил на них град насмешек из-за их вопиющей культовой непоследовательности и метаний между различными вероучениями.

Относительное усиление Римской церкви было на время приостановлено нашествием вандалов. Эти пришедшие из Европы германские племена контролировали Северную Африку в период между 430 и 533 годами. Они создали государство, господствующей религией которого было христианство арианского толка. У нас очень мало данных о положении североафриканских

---

[1] Его отношение к иудаизму в полной мере проявилось в тексте под названием «Aduersus Iudaeos», приведенном в английском переводе в книге: *Dunn G. D.* Tertullian. — London: Routledge, 2004. — P. 63–104. О сведениях, которые можно почерпнуть из его высказываний о карфагенских иудеях, см. *Aziza C.* Tertullien et le judaïsme. — Paris: Les Belles Lettres, 1977. — P. 15–43.

иудейских общин в век вандальского владычества, однако достоверно известно, что отношения верующих иудеев с арианскими общинами были гораздо лучшими, нежели с формирующимся католицизмом. Возвращение в регион Византийской империи в VI веке н. э. восстановило прежнее верховенство церкви, вследствие чего усилились гонения на безбожников и еретиков. По всей вероятности, византийские завоевания побудили многих живших на побережье иудеев, собственно, пунийцев, принявших иудаизм, бежать вглубь континента или перебраться в более западные области. Эта миграция положила начало новому удивительному этапу массового прозелитизма.

Трудно сказать, что имел в виду Ибн Халдун, выдающийся арабский историк, живший в XIV веке, когда писал: «[По-видимому,] часть берберов следовала обычаям иудаизма, религии, воспринятой ими от сильных израильских соседей, живших в Сирии. Среди иудеев-берберов были члены племени Джерба (Djeraou), обитавшего в районе горы Аурас. Это было племя Кахины, погибшей от рук арабов в ходе их первых завоеваний. Вот другие иудейские племена: Нафуса (Nefouca) из африканских берберов, а также Фенделава (Fendelaoua), Медиона (Medioun), Белула (Behloula), Гиата (Ghiatha) и Фазаз (Fazaz) из берберов дальнего (западного) Магриба. Идрис I, потомок Эль-Хасана, сына Эль-Хасана, завоевавшего Магриб, очистил страну от ранее господствовавших здесь религий, а также упразднил независимость племен»[1].

Ибн Халдун, видимо, полагал, что, по крайней мере, некоторые из берберов, издревле проживавших в Северной Африке, являются потомками древних финикийцев или каких-то иных жителей Ханаана, перебравшихся сюда из Сирии и принявших иудейскую веру (в другом месте он приводит рассказ, приписывающий части берберов химьяритское происхождение)[2]. Как бы

---

1 *Ibn Khaldoun*. Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. — Paris: Geuthner, 1968. — P. 208–209.

2 Ibid. P. 168, 176.

там ни было, перечисленные им племена прозелитов были большими и влиятельными, а их владения охватывали значительную часть североафриканского региона. Племя Джерба проживало на плато Аурас, племя Нафуса жило в районе нынешнего города Триполи, территория Медиона находилась в западной части современного Алжира, Фенделава, Белула и Фазаз населяли земли, примыкавшие к древнему городу Фес (нынешнее Марокко). Несмотря на массовую исламизацию, последовавшую за арабскими завоеваниями, территории обитания этих племен более или менее соответствуют местоположению еврейских общин, сохранившихся в Северной Африке вплоть до прошлого века.

Распространенные среди всех берберских племен культурные практики с давних времен укоренились в религиозной жизни евреев Северной Африки (речь далеко не только о магических амулетах). Не все североафриканские евреи говорили между собой по-арабски — для многих из них родным языком во все времена был берберский. Следует задаться вопросом: не являлись ли берберские прозелиты, наряду с их предшественниками — пунийскими прозелитами, а также незначительным числом иудейских изгнанников, предками нынешней североафриканской еврейской общины? Напрашивается еще один вопрос: в какой степени массовое обращение берберского населения в иудаизм стало причиной резкого роста численности испанского еврейства в период арабских завоеваний и в последующие годы?

Ибн Халдун неоднократно пересказывает в своих трудах сагу о сопротивлении, оказанном арабским завоевателям царицей Дахией эль-Кахиной (Dihya-el-Kahina), царицей горного Ауреса. Эта перешедшая в иудаизм предводительница берберов считалась колдуньей, отсюда и ее прозвище «жрица» (Kahina), имеющее, по-видимому, пунийское или арабское происхождение. Она железной рукой управляла своим государством, а когда в 689 году мусульмане возобновили попытки завоевать Северную Африку, она объединила несколько сильных берберских племен и сумела нанести поражение огромному войску Хасана бен аль-Нумана (Hassan ben al-Numaan). В течение пяти лет царица

проводила политику выжженной земли, разрушая до основания города и деревни вдоль всего побережья. Затем в Аурас прибыла новая многочисленная арабская армия, уничтожившая войска отважной берберской воительницы. Она погибла в бою, а ее сыновья приняли ислам и присоединились к завоевателям. Так завершилось многолетнее правление царицы Кахины, о котором сложены мифы. Память о ней до сих пор окутана таинственным ореолом.

Ибн Халдун не был единственным арабским историком, донесшим до нас удивительные приключения Дахии эль-Кахины. Многие более ранние арабские авторы, начиная с IX века, подробно описывали перипетии ее борьбы с арабскими завоевателями. Багдадец Аль-Вакиди (al-Waqidi) акцентирует внимание на ее жестоком обращении с подданными; Халифа ибн Хаййат аль-Усфури (Khayyat al-Usfuri) датирует ее поражение 693 годом; персидский историк Ахмад аль-Баладури (al-Baladhuri) также вкратце упоминает о ее войне с мусульманами, а живший в Египте Абд аль-Хакам подробно рассказал о деяниях сына царицы, который, как и она, вел войну с завоевателями[1]. Мусульманские историки, более поздние, чем Ибн Халдун, продолжали писать о царице-прозелитке, и их сочинения легли в основу современных исследований.

Личность и деяния иудеоберберской царицы обросли многочисленными легендами. В колониальную эпоху французские авторы нередко обращались к древним мифам, чтобы «освежить» в исторической памяти то обстоятельство, что арабы некогда захватили Северную Африку, а местное население вело с ними отчаянную борьбу. В постколониальный период Кахина, напротив, стала и для арабов, и для берберов гордой национальной герои-

---

[1] Об этих авторах см. в следующей книге: *Hannoum A.* Colonial Histories, Post-Colonial Memories. The Legend of the Kahina, A North African Heroine. — Portsmouth: Heinemann, 2001. — P. 2–15, а также в статье *Хиршберг Х. З.* Берберская «кахина» // Тарбиц. — 1957. — 27. — С. 371–376 (на иврите).

ней, древним прообразом Жанны д'Арк. Поскольку в арабской литературе эта царица упоминается как таинственная иудейка, ею увлеклись и сионистские историки. Некоторые из них описывали ее подвиги столь страстно, что могло показаться, будто речь идет о позднем воплощении пророчицы Деборы.

Нахум Слушч (1872–1966), неутомимый сионистский исследователь североафриканского еврейства, защитивший свою докторскую диссертацию в Париже, был первым, кто попытался превратить Кахину в центральную фигуру современной еврейской мифологии[1]. Уже в 1909 году он опубликовал два эссе, посвященные берберским евреям, а также статью под названием «Расовое происхождение Кахины»[2]. По его мнению, Северную Африку населяли многочисленные евреи, прибывшие из Иерусалима и фактически господствовавшие в регионе задолго до появления здесь мусульманских завоевателей. Слушч считал, что царица-воительница Кахина не могла быть «всего лишь» обращенной в иудаизм берберкой. Она просто обязана быть «расовой» еврейкой!

В 1933 году Слушч объединил и дополнил свои ранние публикации, а затем издал их на иврите в виде отдельной книги. «Дахия эль-Кахина (Юдит ха-Коэнет) — героическая глава из истории еврейской диаспоры в степях «черного континента»[3] — так называлось это сочинение, содержавшее интереснейшие истори-

---

1 До него этой темой занимался французский еврей Дэвид Казес (Cazes), утверждавший, что могущественная царица Кахина вовсе не была иудейкой, а наоборот, преследовала евреев. Ведь общеизвестно, что «сыны Израиля» на протяжении всей истории были слабым и гонимым народом, и невозможно представить их в роли жестоких тиранов. См. об этом: *Hannoum A.* Colonial Histories, Post-Colonial Memories. The Legend of the Kahina, A North African Heroine. P. 51–55.

2 *Slouschz N.* Un voyage d'études juives en Afrique. Judéo-Hellènes et Judéo-Berbéris. — Paris: Imprimerie Nationale, 1909; La race de la Kahina // Revue Indigène. Organe des Intérêts des Indigènes aux Colonies. — 1909. — 44. — P. 573–583.

3 *Слушч Н.* Дахия эль-Кахина — героическая глава из истории еврейской диаспоры в степях «черного континента». — Тель-Авив: Аманут, 1933 (на иврите).

ческие сведения, изложенные в несколько романтическом духе и разбавленные фольклорными преданиями и красочными легендами, заимствованными автором из арабских и французских историографических источников. Могущественное и благородное племя Джерба (Слушч называет его «гера»), жившее в горах Аураса и управлявшееся царицей Кахиной, по мнению автора, было «народом, напрямую происходившим от расы Израиля»[1]. Прежде чем осесть в этом районе, «геры» жили в Ливии, а еще раньше — в Египте. Священники-коэны, старейшины племени, прибыли в нильскую страну уже во времена царя Иосии, изгнанные фараоном Нехо. У евреев Дахия — ласкательная форма имени Йеудит, так что она, несомненно, происходила из рода коэнов. Хотя в иудейской религиозной традиции женщина не может исполнять священнические обязанности, в данном случае «геры» поддались ханаанейскому влиянию и назвали ее «священнослужительницей» — «кахиной».

Слушч рассказал и о том, что еврейская предводительница была красива и сильна. Ее восхваляли, говоря, что она «красива как конь и сильна как борец»[2]. Хотя французские исследователи постоянно сравнивали Кахину с Жанной д'Арк, в отличие от Орлеанской девственницы-христианки, она не отличалась целомудренным нравом. Из арабских источников Слушч почерпнул сведения о том, что «она предавалась плотской любви со всей пламенностью ее юной натуры», а потому трижды меняла мужей. Беда состояла в том, что эти мужья не принадлежали к ее иудейскому племени. Известно, что один из них был бербером, а другой — греком (то есть византийцем). Естественно спросить: могла ли правоверная еврейка выйти замуж за необрезанного иноплеменника, да еще неоднократно?

Слушч разрешил эту проблему, объяснив, что иудаизм берберов отличался от раввинистического, известного своей суровостью, поэтому берберские иудейские обычаи были весьма

---

1 *Слушч Н.* Указ. соч. С. 31.

2 Там же. С. 61.

многообразны: «Кахина оставалась верна древнему — существовавшему “до Эзры” — варианту веры своих предков, распространенному среди израильских изгнанников, рассеянных по просторам африканского континента. Этот иудаизм еще не отделял один народ от другого и допускал браки с соседями. Для него была недостижима особенная степень “фарисейской” закрытости, характеризовавшая общины римских и арабских городов»[1].

Таким образом, Слушч сумел удержаться на «этноцентрических» позициях — легендарная амазонка и окружавшие ее священнослужители все-таки принадлежали к «правильной» расе, признав при этом, что простолюдины из других иудео-берберских племен были всего лишь прозелитами. Он считал, что гибкая религиозная политика и синкретизм способствовали распространению иудаизма и превратили его в доисламскую эпоху в чрезвычайно популярное вероучение. Несмотря на явную неортодоксальность берберских иудеев и их религиозные «странности», они (как и их потомки), несомненно, принадлежат к «еврейскому народу». Слушч, по его собственным словам, отправился в Африку на поиски «братьев по нации» и действительно убедился в том, что «существует только один еврейский народ»[2].

Уже знакомый нам Хиршберг, ученый куда более осторожный и надежный, нежели Слушч, стал вторым исследователем, попытавшимся разрешить загадку берберских прозелитов и их царицы Кахины.

Во введении к первому тому его «Истории евреев Северной Африки» он писал: «Нужно признать, что воззрение, приписывающее подавляющему большинству магрибских евреев берберское происхождение, имеет определенный вес. Это воззрение прочно укоренилось во всевозможных “книгах путеше-

---

1 *Слушч Н.* Указ. соч. С. 68–69.

2 См. введение к другой его книге: *Слушч Н.* Еврейская диаспора в Северной Африке с древнейших времен до современности. — Иерусалим: Кав Лекав, 1946. — С. 2 (на иврите).

ствий" и проникло в недавно вышедшие исторические труды. Никто не попытался подвергнуть его всестороннему анализу... Исторические источники рисуют здесь иную ситуацию, нежели в случаях с химьярскими прозелитами в Южной Аравии или хазарами на берегах Волги. Мы знаем, что подавляющее большинство химьяритов, принявших иудаизм, перешли в ислам во времена Мухаммеда, и в Южной Аравии сохранились лишь иудеи, ведущие свое происхождение от Авраама. Известно также, что хазарские прозелиты совершенно исчезли, не оставив после себя следов. Можно ли, в таком случае, считать, что одни лишь берберы в Северной Африке сохранили верность иудаизму, когда свидетельства об их обращении буквально тают в воздухе?»[1]

После того как Хиршберг пресек какую-либо историческую связь между йеменскими евреями и Химьяром и превратил «отсутствие связи» в «общеизвестный» исторический факт, он поставил перед собой важнейшую задачу — выяснить происхождение евреев Северной Африки. Будучи усердным и вдумчивым исследователем, он не хотел игнорировать неудобные исторические проблемы, от которых с легкостью отмахивались большинство его коллег. Немало ранних арабских историков писали о принятии берберскими племенами иудаизма в нейтральном тоне, не одобряя его и не осуждая, это заставляет предположить, что этот рассказ содержит какую-то долю истины. Поскольку евреи, по мнению Хиршберга, никогда не занимались миссионерством, ясно, что именно присутствие еврейских общин в местах обитания берберов стало фактором, побудившим последних принять иудаизм.

Впрочем, читатели Хиршберга могли спать спокойно — он нашел способ их утешить. По-видимому, прозелиты составляли в этих общинах лишь незначительное меньшинство. В самом деле: в еврейских источниках почти нет свидетельств об обращении берберов в иудаизм; берберский язык не оставил заметных

---

[1] *Hirschberg H. Z.* A History of the Jews in North Africa. — Vol. I. — Leiden: Brill, 1974. — P. 12–13.

следов в письменной иудеоарабской культуре; Библия не была переведена на берберский. Тот факт, что иудеи вскоре после мусульманского завоевания перешли на арабский язык, в то время как берберы довольно решительно противились языковой «культуризации», доказывает отсутствие у иудейского населения Северной Африки берберских корней. История царственной прозелитки не имеет особого значения, ибо ее действия не согласовывались с духом иудаизма; в конечном счете, она не принесла евреям никакой пользы. Ее настоящее имя — «Кахия»; арабские авторы попросту исказили его, превратив в «Кахину»[1].

Хиршберг, разумеется, прекрасно знал, что отсутствие у берберов развитой письменной культуры привело к тому, что в арабской литературе и в письменном арабском языке Северной Африки практически нет следов берберского влияния. Он знал также, что существует немало имен, родовых прозвищ, суеверий и обычаев, общих для приверженцев иудаизма и берберов-мусульман (обливание водой прохожих в праздник Шавуот — берберский обычай; относительно свободный статус еврейских женщин Магриба гораздо больше соответствует берберской, нежели арабской традиции, и т. д.). В одних еврейских общинах фамилия «Коэн» не встречается вовсе, в других так зовут едва ли не всех членов общины, при том, что среди них нет ни одного «Леви»; эта «странность» вполне может указывать на единовременный акт коллективного обращения в иудаизм. Известно также, что берберские племена, перешедшие в ислам, продолжали следовать определенным иудейским традициям, например воздерживаться от разжигания огня в субботнюю ночь или от употребления в пищу квашеного теста в ходе весеннего праздника. Это последнее обстоятельство лишь укрепило уверенность Хиршберга в непогрешимости его тезиса. Он решительно заявил: «Раннее христианство полностью исчезло из Северной Африки, тогда как иудаизм сохранился на протяжении всей истории.

---

1 *Hirschberg H. Z.* A History of the Jews in North Africa. — Vol. I. — Leiden: Brill, 1974. — P. 94–97.

Необходимо признать, что ислам приняли не только берберы-христиане, но и берберы-прозелиты. Остались лишь евреи, являвшиеся потомками Авраама»[1].

Хиршберг ухитрился забыть о том, что согласно его собственным этнорелигиозным схемам арабы также происходят от «семени великого праотца». Однако эта типичная ошибка представляется второстепенной. Гораздо существеннее его непрестанные попытки доказать, что евреи являются «народом-расой», покинувшим свою родину и скитающимся по миру, попытки, как мы видели, превосходно согласующиеся с центральным императивом сионистской историографии. Неспособность подняться над этой «органической» идеологией, направлявшей всю его исследовательскую деятельность, раз за разом подрывала ценность его научных трудов. Именно эта ущербная идеология до сих пор является «научным источником», подпитывающим базисные концепции, содержащиеся в официально признанных израильской системой образования учебниках истории.

Андре Натан Шураки, родившийся в Алжире израильско-французский историк и общественный деятель, гораздо меньше беспокоился о чистоте своего происхождения. Поэтому в его книге «История евреев Северной Африки» сделан важный историографический сдвиг: «В то время как последние общины христиан-берберов исчезли в XII веке, североафриканские прозелиты сохранили приверженность иудаизму до наших дней. Многие считают, что примерно половина нынешних североафриканских евреев являются их прямыми потомками»[2].

Разумеется, Шураки, так же как и Хиршберг, не располагал абсолютно никакими данными, позволявшими определить, какую долю нынешнего еврейского населения Магриба составля-

---

1 *Хиршберг Х. З.* Берберы-прозелиты в Северной Африке // Сион. — 1957. — XXII. — С. 19 (на иврите). См. также: *Chetrit J. Schroeter D.* Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord // *P. Balta, C. Dana, R. Dhoquois-Cohen* (dir.). La Méditerranée des Juifs. — Paris: L'Harmattan, 2003. — P. 75–87.

2 *Chouraqui A. N.* Les Juifs en Afrique du Nord. — Paris: PUF, 1952. — P. 50.

ют потомки берберских прозелитов (с одинаковым успехом можно было приписать им и девять, и девяносто девять процентов). Книга Шураки впервые вышла в свет в 50-е годы на французском языке, а не на иврите, причем автор явно пытался придерживаться линии, общей для французских историков Магриба. В то время трудно было отмахнуться от широко распространенного представления о раннем иудаизме как о религии, занимавшейся активной миссионерской деятельностью. Поэтому благодаря его книге ивритские читатели более позднего периода познакомились с гораздо менее этноцентрической и несравненно более трезвой версией происхождения евреев Северной Африки. Книга подробно говорит о миссионерских усилиях, предпринятых, чтобы побудить пунийцев принять иудаизм, а также, не смущаясь, связывает рост влияния иудейского вероучения на всей территории Северной Африки с массовым прозелитизмом берберов. Рассказывает Шураки и об иудейке Кахине. Признавая, что царица угнетала и своих иудейских подданных, он все же делает восторженный вывод: «Последние сражения еврейского народа (до наступления Нового времени) произошли вовсе не в период борьбы с римлянами, в I веке н. э. на территории Эрец-Исраэль. Вероятно, будет правильнее сказать, что они имели место в VII веке, в ходе войн с арабами на африканской земле»[1].

Вскоре мы увидим, что Шураки подвел излишний национальный пыл: битвы «еврейского народа» с арабами в VII веке были отнюдь не последними. Хазары незадолго до своего массового обращения в иудаизм замедлили победоносное шествие ислама куда сильнее, чем Кахина и ее иудеоберберское войско. Более того, они добились этих успехов уже после того, как стихли последние отголоски сражений в Северной Африке. Но перед тем как перейти к обсуждению этих восточных «еврейских изгнанников» (Волга и Дон, как известно, протекают восточнее Северной Африки), необходимо отметить, что важнейший аргумент в пользу теории, полагающей евреев Магриба потомками

---

[1] *Chouraqui A. N.* Les Juifs en Afrique du Nord. — Paris: PUF, 1952. — P. 50.

берберов-прозелитов и обращенных в иудаизм арабов, сопровождавших исламские армии, пришел из лингвистики.

Пол Векслер, профессор Тель-Авивского университета, занимался в основном испанскими евреями, но поскольку история этой обширной общины уже на самом раннем этапе тесно сплетается с судьбой североафриканских евреев, ему удалось пролить на обе проблемы совершенно новый свет. В своей захватывающей книге «Нееврейские корни испанского еврейства» тель-авивский лингвист утверждал, что «испанские евреи являются в основном потомками арабов, берберов и европейцев, принявших иудаизм в период между началом образования первых еврейских общин в Западной Азии, Северной Африке и Южной Европе и примерно XII веком»[1]. Вероятно, среди них были и потомки выходцев из Иудеи, однако они, по-видимому, представляли собой незначительное меньшинство. Естественно спросить, каким образом Векслер пришел к этому «еретическому» выводу, открыто противоречившему воззрениям, безраздельно господствовавшим в платившем ему зарплату университетском мире?

Векслер утверждал, что вопиющее отсутствие исторических свидетельств о ранних этапах образования еврейских общин на Иберийском полуострове вынуждает нас опираться на лингвистические и этнографические данные. Превратившись в «археолога от лингвистики», он виртуозно проследил историю древних языковых элементов, сохранившихся в текстах и в разговорных языках вплоть до настоящего времени, и пришел к заключению, что происхождение евреев Испании является удивительно гетерогенным и практически не связано с древней Иудеей. Большая часть их прибыла в Европу из Северной Африки в начале VIII века, в ходе мусульманского завоевания. В языке и культуре иберийских евреев отслеживаются слова, уходящие своими корнями в иудеоарабскую языковую среду древнего Магриба, а также отзвуки берберских обычаев. И если с филологической точки

---

1 *Wexler P.* The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews. — New York: SUNY, 1966. — P. XV.

зрения основное влияние оказал арабский язык, то в культурно-религиозном и демографическом плане основным был берберский элемент[1].

С другой стороны (здесь Векслер делает свое важнейшее открытие), иврит и арамейский язык начали активно появляться в иудейских текстах лишь в X веке, причем в формах, исключающих возможность длительного автохтонного языкового развития. Иными словами, эти языки не были «привезены» в Испанию в I веке н. э. иудейскими изгнанниками или эмигрантами. В первом тысячелетии новой эры европейские иудеи не знали ни иврита, ни арамейского! Лишь после того как ислам канонизировал классический арабский язык, а христианство — средневековую латынь, иудаизм начал использовать свой «святой язык» в качестве элитарного культурного кода[2].

Не исключено, что теория Векслера способна залатать огромную «дыру», присутствующую во всех национально-ориентированных израильских историографических трудах. До сих пор ни один «лицензированный» исследователь не сумел разумным образом объяснить, каким образом возникла в Испании огромная процветающая еврейская община, неизмеримо превосходящая по своей численности все прочие средневековые центры сосредоточения еврейского населения, будь то в Италии, в Южной Галлии или в Германии.

По всей вероятности, иудаизм был «завезен» на Иберийский полуостров (как и в другие имперские колонии в северо-западной части Средиземноморья) в первые столетия новой эры, прежде всего солдатами, рабами и римскими торговцами-прозелитами. В Новом Завете Павел сообщает своей будущей пастве: «Как только предприму путь в Испанию, приду к вам» (Рим 15: 24). Скорее всего, он собирался проповедовать перед первыми иудеохристианскими общинами, начавшими формироваться в Испании. Из

---

1 *Wexler P.* The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews. — New York: SUNY, 1966. — P. 105–106.

2 Ibid. P. 118.

решений Эльвирского собора мы узнаем, что в IV веке н. э. на юге Западной Европы все еще был широко распространен монотеистический синкретизм[1]. Позднее, в основном в VII веке, притеснения, которым подвергались евреи и иудейские прозелиты в испанском Вестготском государстве, заставили многих из них эмигрировать в Северную Африку. Очень скоро история расквиталась с вестготами сполна.

В завоевании Испании мусульманами, начавшемся в 711 году, участвовали в основном берберские отряды. Резонно предположить, что среди них было немало прозелитов, заметно увеличивших численность уже существовавших к тому времени испанских еврейских общин. Христианские источники этого периода осуждают предательское поведение евреев различных городов, восторженно приветствовавших завоевателей, которые формировали из них вспомогательные отряды. И действительно, ввиду массового бегства христиан мусульмане поставили евреев, их конкурентов, управлять многими городами.

В сборнике исторических документов «Израиль в изгнании» Динур приводит множество цитат из арабских летописей, подтверждающих сведения, содержащиеся в христианских источниках. Например: «Третий отряд, высланный против Эльвиры, осадил Гренаду, столицу этого государства, захватил ее и поставил там гарнизон, состоявший из евреев и мусульман. Это же происходило везде, где были евреи... Захватив Кармону, Муса двинулся на Севилью... После многомесячной осады Муса взял город, и христиане бежали в Байю. Поставив в Севилье еврейский гарнизон, Муса пошел на Мариду. Что же касается Тарика, то, когда он увидел, что город Толедо опустел, он собрал в нем

---

[1] См. *Рабелло А. М.* Евреи в Испании до арабских завоеваний в зеркале законодательства. — Иерусалим: Залман Шазар, 1983. — С. 29–30 (на иврите). Об отношении вестготов к иудейскому прозелитизму см. главу «Jewish Proselytism» в книге *Katz S.* The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul (1937). — New York: Kraus Reprint, 1970. — P. 42–56.

евреев и оставил их там вместе с несколькими своими людьми. Сам же он продолжил путь к Вади эль-Хаджар»[1].

Тарик ибн Зияд (Tariq ibn Ziyad), первый верховный военачальник и мусульманский правитель на Иберийском полуострове (Гибралтар назван его именем), был бербером. Он прибыл в Испанию с семитысячным войском; спустя короткое время его армия выросла до двадцати пяти тысяч человек за счет местных жителей. Динур сообщает, что «среди них было немало евреев». Вынужденный опираться на выводы испанских исследователей, сионистский историк неохотно признает, что, по мнению некоторых из них, «все берберы, принимавшие участие в арабском завоевании Испании, были иудейскими прозелитами»[2].

Разумеется, стало бы чрезвычайным преувеличением утверждать, будто завоевание Испании изначально являлось согласованным совместным начинанием мусульманских и иудейских берберов. Однако, как мы видим, плодотворное сотрудничество между двумя религиями на Иберийском полуострове началось на первых же этапах вторжения, причем есть основания предполагать, что привилегированный статус иудеев открыл перед ними новые пути укрепления своих общин. Вместе с тем иудеи имели возможность обращать в свою веру язычников и христиан лишь на самых первых порах арабского владычества, когда христианская гегемония закончилась, а массовая исламизация еще не началась[3]. Начиная с IX века поток прозелитов постепенно уменьшается, хотя и не прекращается полностью.

С другой стороны, исламизация не препятствовала дальнейшей эмиграции в Испанию приверженцев иудаизма из Южной Европы и, в особенности, с североафриканского побережья. Ицхак Баер в своей значительной книге об испанском еврействе

---

1 *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 1. С. 16–17.

2 Там же. С. 24–25. Динур отсылает читателей к книге *Saavedra E.* Estudio sobre la invasión de los árabes en España. — Madrid: Progreso Editorial, 1892. — P. 89.

3 *Gerber J. S.* The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience. — New York: The Free Press, 1992. — P. 19.

восторженно отметил: «Создается впечатление, что арабская Испания стала убежищем для евреев»[1]. Таким образом, иудейская община росла демографически за счет двух одновременных факторов — обращения местного населения в иудаизм и массового наплыва иммигрантов и завоевателей. Она пережила культурный расцвет благодаря своему удивительному симбиозу с чрезвычайно терпимой арабской культурой, сформировавшейся в государстве Аль-Андалус, а затем в возникших на его месте княжествах. Жизнь евреев в мусульманских государствах доказала возможность «мультиконфессионального» сосуществования в постепенно ожесточавшемся монотеистическом средневековом мире, характер которого выражался, как правило, в унижении, а зачастую и в жестоких преследованиях приверженцев «чужой» религии. В этот самый период на другом конце Европы существовало еще одно государство, отличительным качеством которого было полное отсутствие религиозного фанатизма.

III. Еврейские каганы — становление великой и загадочной империи

В середине X столетия н. э., в разгар «золотого века» испанского еврейства, Хасдай ибн Шафрут (Hasdai ibn Shaprut, 915–975), врач и крупный политический деятель при дворе Кордовского халифа Абд эль-Рахмана III, отправил письмо хазарскому царю Иосифу бен Аарону. Слухи об огромной иудейской империи, находящейся на восточной оконечности Европы, распространились по всему свету и дошли до еврейской элиты западной части континента. Ее любопытство было распалено до предела: неужели наконец-то появилось иудейское царство, неподвластное мусульманским и христианским государям?

---

[1] *Баер И.* История евреев в христианской Испании. — Тель-Авив: Ам Овед, 1965. — С. 15 (на иврите). В качестве иллюстрации к этому утверждению Баер рассказывает о христианском священнике Бодо (Bodo), который в 839 году н. э. прибыл в Сарагосу, где обратился в иудаизм и взял себе имя Элиэзер.

После короткого вступительного стихотворения во славу хазарского правителя (акростиха, составленного Менахемом ибн Саруком, секретарем Хасдая и первым ивритоязычным поэтом Иберийского полуострова) Хасдай в нескольких строках рассказывает о себе (разумеется, как об одном из иерусалимских изгнанников), описывает царство, в котором живет, и лишь затем переходит к сути: «[Так продолжалось дело,] пока не доставили мне известие посланцы, (пришедшие из) Хорасана, купцы, сказавшие, что существует царство у иудеев, называющихся именем аль-Хазар. Я не поверил словам их и сказал (себе): "Они говорят мне подобные вещи только ради того, чтобы расположить меня (к себе) и войти в близость ко мне". Я был в изумлении от таких слов, пока не пришли посланцы (из) Кустантинии с подарком и письмом от царя их к нашему царю. Я спросил их об этом деле, и они ответили мне, что действительно дело обстоит так и что имя царства — аль-Хазар; что между аль-Кустантинией и их страной пятнадцать дней пути, но что "сухим путем между нами (и ими) находится много народов"; что имя царя, царствующего (теперь над ними), Иосиф... Когда я услыхал это, меня охватила радость, мои руки окрепли и надежда стала тверда. Я преклонился и пал ниц пред Богом небес, и стал присматриваться, как бы найти надежного посланца, чтобы послать в вашу страну и узнать истину, узнать о здоровье моего господина, царя, и о здоровье его рабов, наших братьев. Это было, однако, трудно вследствие дальности места»[1].

Далее Хасдай описывает многочисленные затруднения, связанные с отправкой этого письма, и в конце концов задает содержательные вопросы. Именно: из какого племени происходит царь? Как устроено его царство? Переходит ли царская власть по наследству, как у праотцев Пятикнижия? Каковы размеры царства? Кто его враги и над кем оно владычествует? Отменяет ли

---

[1] Цит. по: *Коковцов П. К.* Письмо еврейского сановника Хасдая ибн Шафрута к хазарскому царю Иосифу // Еврейско-хазарская переписка в X веке. — Л., 1932. — С. 7–19.

война необходимость соблюдения субботы? Каков климат царства? И так далее. Любопытство Хасдая не знало предела, и он деликатно просил за это прощения.

Мы не знаем, сколько времени прошло до того, как хазарский царь соблаговолил ответить. Однако в нашем распоряжении находится письмо, в котором Иосиф в меру своих возможностей отвечает на часть заданных ему вопросов и, среди прочего, рассказывает о своем происхождении и о границах царства: «Ты спрашиваешь в своем письме, из какого народа, какого рода и племени мы (происходим). Знай, что мы (происходим) от сынов Иафета, от сынов его сына, Тогармы... У него записано, что в его дни предки мои были малочисленны. Но Всесвятой, благословен Он, дал им силу и крепость. Они вели войну с народами, которые были многочисленнее и сильнее их, но с помощью Божией прогнали их и заняли их страну... После того прошли поколения, пока не явился у них царь по имени Булан. Он был человек мудрый и богобоязненный, уповавший всем сердцем (на Бога). Он устранил из страны гадателей и идолопоклонников и искал защиты и покровительства у Бога... Царь собрал всех князей и рабов своих и весь свой народ и рассказал им все это. Они одобрили это, приняли (новую) веру и стали под покровительство Шехины... После этих событий воцарился из сыновей его царь по имени Обадья. Он был человек праведный и справедливый. Он поправил царство и укрепил веру согласно закону и правилу. Он выстроил дома собрания и дома учения и собрал множество мудрецов израильских...»[1]

Затем следует волшебно-мифологическое изложение процесса принятия иудаизма, а также причин, побудивших предков царя Иосифа предпочесть его двум другим монотеистическим религиям. Далее он описывает местоположение своего царства, его размеры, состав его населения, степень угрозы, исходящей от его врагов (русских и потомков Исмаила), и все это — тоном,

---

[1] Цит. по: *Коковцов П. К.* Ответное письмо хазарского царя Иосифа // Еврейско-хазарская переписка в X веке. — Л., 1932. — С. 26–33.

исполненным глубокой веры в божественную природу Торы и ее предписаний.

Из-за некоторых литературных излишеств и вставок более позднего происхождения, нежели основной текст, некоторые историки одно время полагали, что эти письма, в особенности ответное послание царя Иосифа, не были написаны в X веке, но являются подделкой или литературной переработкой, выполненной мусульманскими авторами. Существуют два варианта послания царя Иосифа — сокращенный и расширенный (последний, по-видимому, был окончательно отредактирован в XIII веке). Однако различные термины, появляющиеся в сокращенном варианте письма, не входят в арабский лексикон, стало быть, автор этого документа не принадлежал к мусульманской культуре. Кроме того, специфическое использование ивритского «оборотного вава» в глаголах прошедшего времени однозначно указывает, что письмо Хасдая и ответное послание Иосифа были написаны разными людьми. Хотя текст, вышедший из-под пера хазарского правителя, по-видимому, прошел через руки многочисленных переписчиков и толкователей, основная содержащаяся в нем информация представляется достаточно достоверной, тем более что она подтверждается арабскими источниками той же эпохи и, следовательно, не может считаться литературным вымыслом[1].

Как бы там ни было, существует немало свидетельств, указывающих, что уже в конце XI века, несмотря на затрудненность межгосударственных коммуникаций, разнообразные копии обоих писем имели широкое хождение в еврейском интеллектуальном мире. Некоторые, правда, сомневались в точности сведений, содержащихся в этих копиях. Например, рабби Иехуда бен Барзилай из Барселоны, не веривший, что письма копировались аккуратно, писал: «Мы уже видели несколько вариантов

---

[1] О степени подлинности этих писем см. *Dunlop D. M.* The History of the Jewish Khazars. — New Jersey: Princeton University Press, 1954. — P. 125–170.

письма, которое хазарский царь Иосиф бен Аарон ха-Коэн написал рабби Хасдаю бен Исааку. Нам неизвестно, соответствует ли истине что-либо из сказанного в этом письме...» Но даже этот ученый, известный своей недоверчивостью и презрением к всякого рода легендам, признает: «Хазары стали прозелитами и имели царей-прозелитов. Я слышал, что все это написано в книгах исмаилитов, живших в ту пору». Поэтому он также скопировал письмо царя Иосифа и представил отрывок из него своим читателям[1].

Практически несомненно, что рабби Иехуда Галеви в XII веке был знаком с этой перепиской. Во вступительной части книги «Кузари» он рассказывает, что хазарский царь перешел в иудаизм в ходе «мозгового штурма», предпринятого представителями трех монотеистических религий. Эту историю почти целиком заимствована из послания царя Иосифа[2]. Следует добавить, что Равад (рабби Авраам бен Давид), один из основателей провансальской каббалистической школы, бывший на двадцать лет моложе Иехуды Галеви, писал о Восточной Европе следующее: «Там жили хазарские народы, обратившиеся в иудаизм. Их царь Иосиф послал письмо князю рабби Хасдаю бен Исааку бен Шафруту, в котором сообщал, что он и весь его народ следуют указаниям раввинов». Далее прославленный каббалист свидетельствует о том, что в городе Тулитула (Толедо) он встретил мудрецов, сообщивших о своем хазарском происхождении и о том, что они неукоснительно соблюдают раввинистические законы[3].

Если историю химьярских и берберских прозелитов удалось почти полностью вытравить из израильского общественного со-

---

1 Цит. по: *Асаф С.* Рабби Иехуда из Барселоны о письме хазарского царя Иосифа // Источники и исследования по истории Израиля. — Иерусалим: Рав Кук, 1946. — С. 92–99 (на иврите).

2 См. *Галеви И.* Кузари. — Иерусалим: Шамир, 1990.

3 Книга традиций Авраама бен Давида // Порядок мудрецов и летопись времен. — Иерусалим: копия с книги, хранящейся в Оксфорде, 1967. — С. 78–79 (на иврите).

знания, то в случае хазар замалчивание неудобных исторических фактов оказалось несколько более проблематичным.

Во-первых, в современном секулярном сознании все еще присутствует книга «Кузари», теологическое сочинение Иехуды Галеви, написанное в 1140 году. Это сочинение чрезвычайно ценилось в еврейской традиции, а в сионистской культуре обрело канонический статус из-за его особой связи со Святой землей.

Во-вторых, многочисленные свидетельства о Хазарском царстве можно обнаружить в самых разнообразных источниках: арабских, персидских, византийских, русских, армянских, еврейских и даже китайских. Все они подтверждают, что это царство обладало большим могуществом, а главное, многие из них подробно описывают его удивительное обращение в иудаизм.

И наконец, историческое положение Хазарского царства и судьба, постигшая его подданных после того, как оно исчезло с лица земли, привлекли столь пристальное внимание еврейской историографии в Восточной Европе с самого момента ее зарождения, что она продолжала заниматься этой темой на протяжении десятилетий. Сионистские «реконструкторы прошлого» долго не знали, что делать с хазарской проблемой, и некоторые из них углубились в нее с должной серьезностью. И лишь с возникновением и укоренением в Израиле механизмов насаждения памяти, не ранее чем через десятилетие после образования еврейского государства, интерес к этой теме стал постепенно угасать, пока не пропал почти полностью.

Хотя средневековая Хазария существовала в далеких, почти легендарных краях, и ее не воспели, тем самым увековечив, талантливые теологи вроде авторов Библии, упоминания о ней во внешних источниках гораздо многочисленнее, обширнее и разнообразнее, нежели свидетельства о царстве Давида и Соломона. Нет нужды говорить, что по своим размерам Хазария многократно превосходила любое царство, когда-либо существовавшее на территории Иудеи; кроме того, она была гораздо могущественнее, чем государство Химьяр или пустынное царство Дахии эль-Кахины.

Хазары имели захватывающую историю. Она начинается в IV веке н. э. с нескольких кочевых племен, сопровождавших гуннов в их грандиозном переселении на Запад. Ее следующий этап — создание гигантской степной империи в Поволжье и на Северном Кавказе. Она завершается в XIII веке, когда натиск монголов уничтожил последние остатки этого некогда величественного царства.

Хазары представляли собой коалицию мощных кланов тюркского или гунно-болгарского происхождения. При переходе к оседлому образу жизни они смешались со скифами, ранее населявшими горные и степные районы между Черным и Каспийским морями (последнее на протяжении долгого времени называлось «Хазарским морем»). Их царство на пике своего могущества объединяло множество племен и языковых групп. Хазары властвовали над многочисленными подданными — от аланов и болгар до мадьяр и славян, — платившими им дань. Их владения простирались от Киева на северо-западе до Крыма на юге, от устья Волги до современной Грузии.

Начиная с VI века н. э. персидские, а затем и мусульманские источники рассказывают о событиях, сопутствовавших зарождению Хазарской империи: хазары вторгались в приграничные районы царства Сасанидов и грабили их жителей. Во время своих набегов они достигали окрестностей города Мусул, находящегося на территории современного Ирака. В начале VII века, в период правления персидского царя Хосроя II (Khosrau), было подписано соглашение, закрепленное брачным союзом с дочерью хазарского хана. Это соглашение позволило персам построить мощные укрепления в Кавказских горных проходах. Остатки этих укреплений, предназначенных для отражения хазарских набегов, сохранились до сих пор. Из армянских и византийских источников мы узнаем, что впоследствии Хазарское царство вступило в союз с Византийской империей против персов. С этого момента хазары вошли в историю как один из важнейших элементов, определявших расстановку сил в регионе. В своей книге «История императора Ираклия», написанной в VII веке, армян-

ский епископ Себеос рассказывал: «После того (вельможи армянские) возмутились и (привлеченные) китайцем Тчепетухом, пошли служить великому Хагану, царю северных стран. Тогда по повелению царя их Хагана с востока они отправились на северо-запад, чтоб соединиться с войсками Тчепетуха. Пройдя через проход Джора с огромным войском, они пошли на помощь к царю греческому»[1].

Каган (титул верховного правителя Хазарии) имел обширные связи с Византийской империей. Уже император Юстиниан II, живший в изгнании в Крыму, бежал в конце VII века в Хазарию и женился на хазарской принцессе, при крещении получившей имя Теодора и впоследствии ставшей влиятельной императрицей. Это был не единственный брачный союз между двумя царствами. В более позднем сочинении «Об управлении империей», написанном в X веке, император Константин Багрянородный (Porphyrogenitus, 904–959) привел множество интереснейших сведений о хазарах. В частности он отмечал, что «василевс Лев (III)... заключил с каганом Хазарии брачную сделку, взял его дочь в жены (своему сыну Константину V) и навлек таким образом великий позор и на державу ромеев, и на себя самого, ибо отменил обычаи предков и поставил их ни во что»[2].

Плодом этого нетрадиционного династического брака, заключенного в 733 году, стал будущий император Лев IV, получивший прозвище Льва Хазара. Брак Константина V стал венцом политических уз, связывавших два могущественных государства. В результате долгих войн хазарам удалось остановить продвижение мусульман на север. Таким образом, Византия оказалась надолго защищенной от флангового удара с востока, способного привести к ее преждевременному падению.

---

1 *Епископ Себеос.* История императора Ираклия. Отдел III, глава XIX / Пер. с армянского К. Патканьяна. — СПб., 1862.

2 *Багрянородный К.* Об управлении империей. — Глава 13. — М.: Наука, 1991.

Сочинения различных арабских летописцев (нередко переписывавших друг друга) содержат описания многочисленных сражений между мусульманами и хазарами. Ибн аль-Атир (al-Athir, 1160–1233) сообщает, что «они вели между собой жесточайшую войну, и ни одна из сторон не желала отступать. Затем хазары и турки взяли верх над мусульманами... После того как погиб Аль-Джарах, хазары попытались овладеть (всей страной), а потому продолжили продвигаться вглубь нее, пока не достигли Мусула»[1]. Эта победа была одержана хазарами в 730 году, однако мусульмане вскоре нанесли ответный удар. В результате огромной концентрации сил и новых сражений арабская армия вытеснила упорного врага со своей территории. Будущий халиф Марван II (Marwan), встав во главе отборного войска, вторгся в Хазарию и в обмен на свое отступление заставил кагана принять ислам. После этого арабская армия отошла вглубь Кавказских гор, ставших окончательной границей между Хазарией и мусульманским миром. Как мы увидим далее, временная исламизация языческой Хазарии не стала существенным событием в ее истории, хотя многие из ее подданных действительно примкнули к вероучению Мухаммеда.

Согласно большинству свидетельств, в Хазарском государстве существовала весьма оригинальная двойственная структура власти, разделенной между верховным сакральным лидером и светским политическим руководителем. Ахмад ибн Фадлан (Fadlan), арабский писатель и дипломат, в 921 году отправившийся в страну волжских булгар по поручению халифа Аль-Муктадира (al-Muqtadir), по пути пересек Хазарию и оставил после себя множество ценных наблюдений.

О жизни хазар и об их политическом устройстве он пишет: «Что же касается царя хазар, которого называют хакан, то, право же, он не показывается иначе, как (раз) в каждые четыре месяца появляясь в (почетном) отдалении. Его называют великий хакан, а заместителя его — хакан-бек. Это тот, кто предводительствует

---

[1] Цит. по: *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 2. — С. 48 (на иврите).

войсками и управляет ими, руководит делами государства, и заботится о нем (государстве), и появляется (перед народом), и ему изъявляют покорность цари, находящиеся с ним по соседству. И он входит каждый день к великому хакану смиренно, проявляя униженность и серьезность»[1].

Географ и летописец Аль-Истахри (al-Istakhri), сочинение которого датируется примерно 932 годом, приводит дополнительные сведения, на этот раз гораздо более яркие и колоритные: «Что касается управления ими и правителя, то глава их называется “хакан-хазар”. Он выше царя хазарского, но его самого назначает царь. Когда они желают поставить кого-нибудь этим хаканом, то приводят его и начинают душить шелковым шнурком. Когда он уже близок к тому, чтобы испустить дух, говорят ему: “Как долго желаешь царствовать?” — он отвечает: “Столько-то и столько-то лет”. Если он раньше умрет [то его счастье], а если нет, то его убивают по достижении назначенного числа лет царствования. Хаканство является исключительной принадлежностью известных семей. У хакана власть среди хазар только номинальная, и его только величают, когда входят к нему. Посещают его только по необходимости. При входе к нему входящий падает перед ним ниц, поклоняется ему и становится вдали, пока хакан не разрешит ему приблизиться... А назначаются на хаканство только иудеи»[2].

Другие арабские источники также подтверждают наличие в Хазарии двух ветвей власти — духовной и светской. Это политическое устройство было весьма эффективным, так как позволяло окружить мистическим ореолом великого кагана и одновременно с этим избрать в качестве «бека» (своего рода военного вице-короля) наиболее доблестного и одаренного принца. Священный

---

[1] Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу // Русские летописи. — Т. 2. Воскресенская летопись. — Рязань, 1998. — С. 451–496.

[2] *Караулов Н. А.* Сведения арабских географов IX и X вв. по Р. Х. о Кавказе, Армении и Адербейджане: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. — Вып. 29. — Тифлис, 1901. — С. 51.

ореол, окутывавший кагана, не мешал ему содержать гарем из двадцати пяти жен и шестидесяти наложниц. Не стоит трактовать это обстоятельство как дань библейской «соломоновой» традиции.

Резиденцией хазарских правителей была столица Итиль, располагавшаяся в дельте Волги неподалеку от Каспийского моря. К несчастью, изменение речных русл и резкое повышение уровня Каспия привели к затоплению города, точное местоположение которого неизвестно по сей день. Вследствие этого вся царская документация (если она существовала) была утеряна, и исследователи Хазарии вынуждены довольствоваться почти исключительно внешними источниками. Итиль состоял в основном из шатров и деревянных домов; только жилище правителя было построено из кирпича.

Вот каким образом аль-Истахри описывает хазарскую столицу: «Хазар — это имя страны, а столица ее Итиль; равным образом Итиль — имя реки, текущей по городу из страны русов и булгар. Город Итиль делится на две части: одна часть на западном берегу реки по имени “Итиль”, и это большая часть, а другая на восточном берегу. Царь живет в западной части... Величина этой части [города] в длину около фарсаха, и окружает ее стена. Постройки этого города разбросаны, и жилищами в нем служат войлочные палатки, за исключением некоторых жилищ, выстроенных из глины. У них есть рынки и бани...»[1]

Хотя жители города уже не были кочевниками и пастухами, как их предки, однако каждую весну они переселялись в сельскую местность для проведения земледельческих работ. С наступлением холодов они возвращались в столицу, где зима была мягче из-за близости к морю.

Аль-Истахри пишет в этой связи: «Летом все горожане выходят к своим посевам; посевы их находятся близко и в отдалении на 20 фарсахов. Они приезжают на повозках к реке или к месту вблизи города и переправляют то, что соберут у реки, на

---

1 *Караулов Н. А.* Указ. соч. С. 41.

судах, а из близких к городу мест на повозках. Главную часть их пищи составляют рис и рыба, а то, что вывозится из их страны, а именно: мед, воск и шерсть, они сами получают из стран русов и болгар...»[1]

Аль-Истахри упоминает еще один хазарский город: «У хазар есть также город по имени Семендер. В нем много садов, и говорят, что они содержат около 40 тысяч лоз»[2]. Мы знаем, что этот город был столицей Хазарии до того, как правители перенесли свою резиденцию в Итиль. Известно также, что одним из главных промыслов населения Хазарии была рыбная ловля.

Хотя хазары энергично занимались выращиванием риса, рыбной ловлей и виноделием, львиная доля государственных доходов поступала от налогов. Через Хазарию проходил Великий шелковый путь; кроме того, она владычествовала над Волгой и Доном, по которым перевозились торговые грузы. Дополнительным источником прибыли были тяжкие поборы, которыми облагались покоренные племена. Кроме того, хазары были известны как преуспевающие купцы, торговавшие в основном мехами и невольниками. Постоянно растущее богатство позволяло им содержать сильную и хорошо обученную армию, державшую в страхе население всей южной Руси и (современной) Восточной Украины.

До сих пор рассказы арабских летописцев сходятся между собой и вполне соответствуют сведениям, содержащимся в письме царя Иосифа. Однако в том, что касается языка хазар, остается некоторая неопределенность. Ясно, что среди множества покоренных хазарами племен и народностей встречались носители самых разнообразных языков и диалектов. Однако каким был язык царской администрации и хазарского населения, сосредоточенного вокруг центров политической власти? Аль-Истахри вслед за Аль-Бакри пишет: «Хазарский язык отличается от языка турок и персов, и вообще с ним не сходен ни один из языков

---

1 *Караулов Н. А.* Указ. соч.

2 Там же.

известных народов»[1]. Тем не менее большинство исследователей полагают, что разговорный язык хазар представлял собой смесь гунно-болгарских и иных диалектов тюркского языка.

Священным языком и языком письменного общения хазар был иврит — это не вызывает никаких сомнений. Об этом свидетельствуют и немногочисленные хазарские документы, находящиеся в нашем распоряжении. Арабский ученый Ибн аль-Надим, живший в Багдаде в конце X века, подтверждает: «Что же касается тюрков и хазар... то у них нет (своей) письменности, а хазары пишут на иврите»[2]. В Крыму были даже найдены надписи, сделанные ивритскими буквами на языке, не принадлежащем к семитской группе. Две ивритские буквы («шин» и «цадик») в итоге перешли в кириллицу, вероятно, вследствие длительного владычества хазар над русами.

Естественно спросить: почему хазары не адаптировали для коммуникативных и религиозных нужд греческий или арабский язык? Почему они перешли в иудаизм, в то время как все их соседи массово обратились либо в ислам, либо в христианство? И еще один вопрос: когда началось удивительное коллективное обращение хазар в иудаизм?

IV. Хазары и иудаизм — флирт или продолжительный роман?

Среди немногочисленных дошедших до нас собственно хазарских источников есть важный документ, условно именуемый исследователям «Кембриджским». В отличие от письма царя Иосифа, к которому многие исследователи долго относились скептически, подлинность этого документа почти не оспаривалась. «Кембриджский документ» — это письмо, написанное на иврите хазарским евреем, жившим при дворе царя Иосифа. Оно было найдено в «генизе» Каирской синагоги и опубликовано

---

1 *Караулов Н. А.* Указ. соч.

2 *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. — М., 1963. — С. 142.

в 1912 году[1]. С тех пор оно хранится в библиотеке знаменитого британского университета. У нас очень мало сведений об авторе письма и его адресате. Скорее всего, оно было написано в X веке; не исключено, что это еще один ответ на обращение Хасдая. Хотя текст письма носит отрывочный характер и многие слова в нем стерлись, оно содержит массу ценной информации.

После нескольких недостающих строк в письме говорится следующее: «...Армении. И бежали от них наши предки... потому что не могли выносить ига идолопоклонников. И приняли их к себе... [казарские], потому что люди казарские жили сперва без закона. И остались... без закона и письма. И они породнились с жителями (той) страны и [смешались с язычниками] и научились делам их. И они всегда выходили вместе с ними на [войну] и стали одним (с ними) народом. Только завета обрезания они держались, и [некоторые из них] соблюдали субботу. И не было царя в стране казар, а того, кто одерживал победы на войне, они ставили над собой военачальником, (и продолжалось это) до того самого дня, когда евреи вышли с ними по обыкновению на войну, и один еврей выказал в тот день необычайную силу мечом и обратил в бегство врагов, напавших на казар. И поставили его люди казарские, согласно исконному своему обычаю, над собою военачальником»[2].

Далее, как и в послании Иосифа, рассказывается о диспуте между мусульманином, христианином и иудеем и о том, что царь разумно отдал предпочтение иудейскому вероучению.

По-видимому, эта литературно-историческая модель была популярна в те времена, поскольку в ранних русских летописях рассказывается, что киевский князь Владимир перешел в христианство после теологического диспута, разумеется, завершившегося иначе, нежели хазарский. Арабский писатель той же эпо-

---

1 *Schechter S.* An Unknown Khazar Document // Jewish Quarterly Review. — 1912. — III. — P. 181–219.

2 Цит. по: *Коковцов П. К.* Отрывок из письма неизвестного хазарского еврея X века // Еврейско-хазарская переписка в X веке. С. 32–35.

хи также сообщает о принятии иудаизма хазарским царем после бурной теологической дискуссии. Правда, он объясняет царский выбор тем, что иудейский мудрец нанял убийцу, отравившего мусульманского теолога, прежде чем тот успел изложить свои доводы. Таким образом, «иудей привлек царя в лоно своей религии и обратил его в иудаизм»[1].

В продолжении письма, как и в его начале, предлагается интересная с исторической точки зрения гипотеза о зарождении иудейского прозелитизма среди хазар: «И покаялись израильтяне вместе с людьми казарскими полным раскаянием. И стали приходить иудеи из Багдада и Хорасана и земли греческой, и поддержали людей страны, и те укрепились в завете отца множества [Авраама]. И поставили люди страны одного из мудрецов судьей над собою. И называют они его на казарском языке каганом, поэтому называются судьи, которые были после него, до настоящего времени каганами. А главного князя казарского они переименовали в Савриила»[2].

Возможно, Савриил — имя, принятое знаменитым царем Буланом (упомянутым в письме Иосифа) после обращения в иудаизм. Разумеется, следует относиться к этим историям с большим сомнением. По-видимому, драматические описания обращения хазар в иудаизм — лишь легенды, служившие для религиозной пропаганды. Упоминание еврейской иммиграции как фактора, существенно ускорившего приток прозелитов, гораздо важнее для понимания хазарской истории. Прибытие верующих иудеев из Армении, из различных областей современного Ирака, из Хурсана (юго-восточной Персии) и Византийской империи, по-видимому, стало исходной точкой обращения Хазарского царства в иудаизм. Иудейские миссионеры были вытеснены из районов, где господствовали победоносные монотеистические

---

1 Цит. по: *Кестлер А.* Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. — СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. — С. 65.

2 *Коковцов П. К.* Отрывок из письма неизвестного хазарского еврея X века // Еврейско-хазарская переписка в X веке. С. 32–35.

конфессии, христианство и ислам, и переместили свою деятельность в места обитания язычников. В Хазарии, как и повсюду, где происходили всплески иудейского прозелитизма, массовое обращение в иудаизм началось с того, что иммигранты сумели убедить многих языческих соседей в превосходстве своего вероучения. Мощный процесс привлечения прозелитов, начавшийся в Хасмонейском царстве в II веке до н. э., достиг своего апогея в VIII веке н. э. в Хазарии.

Хазарский рассказ об иммиграции иудеев находит подтверждение и в арабской литературе. Арабский летописец Аль-Масуди (Al-Mas'udi, 895–956) писал: «Иудеями являются: царь, его окружение и хазары его рода. Царь принял иудейство во время правления халифа Харуна аль-Рашида. Ряд евреев примкнул к нему из других мусульманских стран и из Византийской империи. Причина в том, что император, правящий ныне, то есть в 332 год Хиджры (943 год), и носящий имя Роман, обращал евреев своей страны в христианство силой и не любил их [...], и большое число евреев бежало из Рума в страну хазар»[1].

Харун аль-Рашид — аббасидский халиф, живший с 763 по 809 год н. э. Что же до «императора», то речь идет, видимо, о Романе I Лакапине, правившем Византией с 920 по 944 год. Этот отрывок дает основание предполагать, что сближение Хазарского царства с иудаизмом было постепенным, причем первый этап его пришелся на VIII век. Мы уже знаем, что в этот период хазарское войско в своих походах проникало в Армению и достигало Мусула (в нынешнем Курдистане). В этих областях все еще жили иудейские общины, сохранившиеся со времен древнего царства Адиабена (Hadyab) и разбросанные по всей территории Армении. Вполне возможно, что именно тогда хазары впервые соприкоснулись с Моисеевым учением, а на обратном пути в Хазарию армию уже сопровождало некоторое число верующих иудеев. Кроме того, известно, что прозелиты,

---

[1] Цит. по: *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. — М., 1963. — С. 193.

носившие греческие имена, проживали на всем северном побережье Черного моря, особенно в Крыму[1]. Позднее часть из них бежала, спасаясь от жестоких преследований византийских императоров.

Иехуда Галеви в книге «Кузари» называет точную дату обращения хазар в иудаизм — 740 год. Нет никакой уверенности в том, что эта датировка верна. Христианское свидетельство, записанное примерно в 864 году в западной части далекой Франции, утверждает, что «все хазары (Gazari) соблюдают иудейские обычаи»[2]. Ясно, что где-то между серединой VIII и серединой IX столетия хазары примкнули к иудейскому вероучению и превратили его в свой государственный культ. Следует предположить, что обращение в иудаизм не произошло (чудесным образом) в одночасье, а представляло собой длительный и постепенный процесс. Даже в спорном письме царя Иосифа хазары приходят к иудаизму не сразу, а поэтапно: царь Булан убеждается в истинности Моисеевой религии и становится иудеем, однако только царь Обадья, являвшийся не сыном, а внуком или правнуком Булана, «укрепляет иудаизм согласно закону и правилу», возводит синагоги и дома учения, а также признает авторитет Мишны и Талмуда. В этом письме также сообщается, что Обадья вызвал издалека иудейских мудрецов для того, чтобы они укоренили истинную веру в сердцах его подданных.

Если в XIX веке в исследовательских кругах еще существовали определенные сомнения, то сегодня никто не оспаривает самый факт обращения хазар в иудаизм. Стремительно распространявшаяся концепция монотеизма достигла Кавказа и степей, расположенных в низовьях Волги и Дона (сегодняшний юг России),

---

1 *Полак А.* Хазария — Тель-Авив: Бялик, 1951. — С. 107 (на иврите).

2 См. в статье: *Golden P. B.* Khazaria and Judaism // Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe. — Aldershot: Ashgate, 2003. — P. 134. О позиции, датирующей обращение хазар в иудаизм 861 годом н. э., см. следующий очерк: *Zuckerman C.* On the Date of the Khazars" Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor // Revue des Études Byzantines. — 1995. — 53. — P. 237–270.

и сумела внушить местным правителям и племенной аристократии, что вера в единого и неделимого Бога обладает многочисленными преимуществами. Однако по-прежнему неясно, почему хазары предпочли иудаизм двум другим монотеистическим религиям, предъявляющим своим адептам гораздо меньше ритуальных требований. Если отбросить в сторону обаятельную религиозную пропаганду, содержащуюся в письме царя Иосифа, в «Кембриджском документе» и в книге Иехуды Галеви, остается одно-единственное объяснение, уже доказавшее свою эффективность в случае с южноаравийским царством Химьяр (принявшим иудаизм). Стремление сохранить независимость перед лицом мощных, жаждущих экспансии империй, таких как православная Византия или мусульманский Аббасидский халифат, побудило хазарских правителей вооружиться иудаизмом как средством идеологической обороны. Если бы хазары приняли ислам, они превратились бы в подданных халифа. Сохранение языческих верований навлекло бы на них войну на уничтожение с мусульманами, не признававшими за идолопоклонниками права на существование. Обращение в христианство, разумеется, заставило бы их надолго подчиниться Византии. Кроме того, медленный и поэтапный переход от древнего шаманизма, распространенного в этих областях, к иудейскому монотеизму, по-видимому, способствовал укреплению и централизации устойчивого государственного аппарата.

Одним из крупнейших коллекционеров документов, имеющих отношение к хазарам, был русский караим Авраам Фиркович (Firkovitch, 1786–1874). Этот неутомимый исследователь являлся религиозным фанатиком; он активно манипулировал различными документами (вставляя и убирая интересующие его фрагменты), священными книгами и надгробными надписями, пытаясь доказать, что Хазарское царство приняло не раввинистическую, а караимскую версию иудаизма. Таким образом, несмотря на впечатляющие масштабы проделанной им собирательской работы, он нанес немало вреда: дискредитировал многие исторические материалы и породил в ученых кругах на-

стоящую паранойю. Позднее его фальсификации были выявлены другими исследователями (в основном знаменитым историком Авраамом Элияху Гаркави). Критическое изучение архивов Фирковича показало, что поздний хазарский иудаизм вовсе не был караимским. Даже если наряду с талмудическим иудаизмом на просторы Хазарского царства, особенно в Крым, проникло и караимство, ясно, что основы иудейского хазарского культа были более или менее раввинистическими. Историческое становление караимского вероучения произошло слишком поздно, чтобы сыграть решающую роль в принятии хазарами иудаизма; еще труднее предположить, что караимство завоевало хазар позднее, когда те уже были иудеями. При этом необходимо помнить, что в период принятия хазарами иудаизма копии Талмуда все еще были очень редки, что позволяло многим прозелитам возвращаться к древним культам, а иногда и к таким практикам, как жертвоприношения. В крымской Фангории (Phangoria) в одном из пещерных могильников были найдены остатки скелета, облаченного в кожаные одежды, сходные по стилю с одеяниями служителей Иерусалимского храма, которые, как известно, подробно описаны в Библии.

Удивительнейшей особенностью восточного иудейского царства, слава о котором жива до сих пор, был его религиозный плюрализм, унаследованный от распространенных в регионе политеистических древнешаманских верований. Аль-Масуди сообщает своим читателям: «В хазарской столице по правилу семь судей; два из них для мусульман; два — для хазар, которые судят в соответствии с Торой; два — для христиан, которые судят в соответствии с Евангелием, и один для саклабэс [булгар], русов и других язычников, которые судят согласно языческому [обычаю]»[1].

Имеются вполне достоверные свидетельства о том, что под властью Хазарского каганата иудеи обитали бок о бок с мусуль-

---

[1] Цит. по: *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. С. 194–195.

манами, христианами и язычниками, а синагоги, мечети и церкви соседствовали друг с другом во всех центральных городах Хазарии. Об этом рассказывается, например, в описании города Семендер, оставленном Ибн Хаукалем (Ibn Hawqal) и датируемом 976 годом: «Его населяли мусульмане и прочие, в городе у них были мечети, у христиан храмы, а у иудеев — синагоги»[1].

Тем не менее Якут аль-Хамави (Yaqut al-Hamawi, 1179–1229), основываясь на рассказе Ибн Фадлана, пишет: «У мусульман в этом городе [Итиле есть] соборная мечеть, в которой они совершают молитву и присутствуют в ней в дни пятниц. При ней [есть] высокий минарет и несколько муэдзинов. И вот, когда в 310 году Х. [922 году] до царя хазар дошла [весть], что мусульмане разрушили синагогу в усадьбе аль-Бабунадж, он приказал, чтобы минарет был разрушен, казнил муэдзинов и сказал: "Если бы, право же, я не боялся, что в странах ислама не останется ни одной неразрушенной синагоги, обязательно разрушил бы [и] мечеть"»[2].

Иудейская солидарность время от времени брала верх над принципом религиозной терпимости, хотя и не упраздняла его полностью. Когда в период правления императора Романа I Лакапина в Византийской империи стали притеснять иудеев, царь Иосиф в отместку подверг гонениям беззащитных хазарских христиан. Несмотря на это, Хазарский каганат, так же как и мусульманское Андалузское царство, исповедовал мягкую модель монотеизма. Хазарам была чужда атмосфера непримиримости, присущая тогдашней христианской цивилизации; разумеется, они были далеки и от «тоталитарных» устремлений Хасмонейского царства. Мусульмане и христиане служили в армии кагана и даже освобождались от участия в боях в тех случаях, когда̀ врагами оказывались их единоверцы.

---

[1] Цит. по: *Караулов Н. А.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Адербейджане: IX. Ибн-Хаукаль // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. — Вып. 38. — Тифлис, 1908.

[2] Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу // Русские летописи. — Т. 2. Воскресенская летопись. — Рязань, 1998. — С. 451–496.

«Кембриджский документ» подтверждает содержащуюся в письме Иосифа информацию о том, что каганы носили еврейские имена. В царском послании упоминаются цари Езекия, Манассия, Исаак, Зевулон, Менахем, Вениамин и Аарон. В «Кембриджском документе» фигурируют хазарские цари Вениамин и Аарон, что укрепляет, во всяком случае частично, наше доверие к сведениям, приведенным в письме Иосифа.

Автор «Кембриджского документа» пишет: «В нашей стране говорят, что предки наши происходили из колена Симеонова, но мы не знаем, верно ли это»[1]. Общая для всех прозелитов склонность возводить свое происхождение к мифологическим библейским праотцам была присуща и хазарам. Они также пытались вообразить себя потомками одного из колен Израиля. Новое религиозное сознание постепенно становилось преобладающим у потомков прозелитов; с течением времени оно побороло прежнюю племенную идентичность, связанную с идолопоклонством. На этом этапе языческие культы вызывали у новоявленных монотеистов стойкое отвращение. Последующие поколения уже не сомневались в своем высоком (разумеется, совершенно вымышленном) происхождении. Поэтому Хазарское царство считало себя в большей степени иудейским, нежели хазарским; именно в этом качестве оно запечатлено в русском эпосе того времени: не хазарская, а «жидовская земля» наводила страх на славянских соседей.

Жажда искусственной священной родословной порождала новые культурные явления. В списке хазарских царей, приводимом в письме Иосифа, фигурирует имя «Ханукка». В «Кембриджском документе» упоминается военачальник по имени «Песах». Имена, восходящие к названиям праздников, не встречались

---

[1] *Коковцов П. К.* Отрывок из письма неизвестного хазарского еврея X века. В рассказе еврейского путешественника Эльдада ха-Дани (IX век) хазары также рассматриваются как потомки десяти колен: «Колено Симеона и половина Манассии в стране Хазар, находящейся на расстоянии 6 месяцев пути от Иерусалима... Они неисчислимы и собирают дань с 25 царств». Цит. по.: *Авраам Эпштейн* (ред.). Ельдад ха-Дани. — Пресбург, 1891. — С. 25 (на иврите).

ни в Библии, ни в Хасмонейском царстве. Не было их и среди химьяритов и их потомков, равно как и в далекой Северной Африке. Позднее такие имена переместятся на запад — в Россию, Польшу и даже Германию.

Несмотря на все это, остается открытым важнейший вопрос: составляли ли хазарские иудеи большинство среди монотеистов каганата? Имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства противоречивы. Некоторые арабские авторы утверждают, что хазарские иудеи были меньшинством, правящей элитой государства. Аль-Истахри, к примеру, отмечает, что «иудеи составляют меньшинство, магометане и христиане — большинство, однако царь и его придворные — иудеи»[1]. Другие арабские летописцы, напротив, сообщают, что все хазары — иудеи. Якут аль-Хамави вслед за Ибн Фадланом, наиболее достоверным историком данного периода, пишет: «Хазары и царь их — все иудеи»[2]. Аль-Масуди подтверждает: «Иудеями являются царь, его окружение и хазары его рода»[3]. Вполне возможно, что мощное племя хазар приняло иудаизм почти целиком, в то время как другие племена примкнули к иудейскому вероучению лишь отчасти; при этом многие их члены перешли в ислам или в христианство или же остались язычниками.

Каким было настоящее число хазарских прозелитов? У нас нет данных, позволяющих ответить на этот вопрос. Одна из основных проблем исторической науки состоит в том, что мы слишком мало знаем о верованиях простого народа. Большинство традиционных еврейских историков, равно как и значительная часть советских национально ориентированных исследователей, постоянно утверждали, что в иудаизм перешли только царская семья и аристократическая элита, а широкие массы хазарского населения либо остались верны язычеству, либо предпочли принять ислам. Однако не следует забывать, что в VIII, IX и X столетиях далеко

---

1 Цит. по: *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 2. — С. 44. См. также: *Полак А.* Хазария. С. 285.

2 Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу // Русские летописи. — Т. 2. Воскресенская летопись. — Рязань, 1998. — С. 451–496.

3 Цит. по: *Полак А.* Хазария. С. 287.

не все европейские крестьяне были настоящими христианами, так что на самых низких ступенях средневековой иерархической лестницы вера в Христа оказывается очень шаткой. С другой стороны, известно, что в местах, где господствовали монотеистические вероучения, рабы почти всегда были вынуждены перенимать религию своих хозяев. Зажиточные хазары, владевшие многочисленными невольниками, разумеется, обращали их в свою веру (об этом, кстати, ясно говорится в письме царя Иосифа). Многочисленные надгробные надписи, найденные на территории Хазарии, свидетельствуют о широкой распространенности иудейского вероучения, имевшего, правда, яркие синкретические признаки[1].

Хазарское царство хранило приверженность иудаизму на протяжении слишком длительного периода времени (от двухсот до четырехсот лет, по разным оценкам), чтобы господствующий культ мог оставаться достоянием одних только высших слоев населения, не будучи хотя бы частично воспринятым широкими массами. Трудно предположить, что хазарский иудаизм в точности соответствовал всем талмудическим правилам, но по крайней мере некоторые культовые практики наверняка были широко распространены в хазарском обществе. В противном случае иудейство хазар не вызвало бы столь пристального интереса во всем регионе и не удостоилось бы многочисленных подражаний. Известны, к примеру, случаи обращения в иудаизм среди аланов, ираноязычных племен, живших в северной части Кавказа, то есть в районе, контролировавшемся хазарами. В «Кембриджском документе» отмечается, что в ходе одной из многочисленных войн, которые хазары вели со своими соседями, «только царь алан был подмогою [для хазар, так как] часть их (тоже) соблюдала иудейский закон»[2].

---

1 *Полак А.* Хазария. С. 158–176.

2 *Коковцов П. К.* Отрывок из письма неизвестного хазарского еврея X века. В конце XII века «неутомимый путешественник» Веньямин Тудельский упоминает еврейскую общину, обитающую на земле алан. См. *Бен-Натан Адлер М.* (ред.). Книга путешествий раввина из Туделы. — Иерусалим: Изд-во студенческой организации Еврейского университета, 1960. — С. 31 (на иврите).

Так же обстояло дело и с большим племенем каваров, отколовшимся от хазар, присоединившимся к мадьярам и перебравшимся вместе с ними на запад. Мадьяры (предки современных венгров) были подвластны Хазарскому царству до своего переселения в Центральную Европу. Кавары, изначально входившие в хазарский племенной союз, по неизвестным причинам взбунтовались против кагана, объединились с мадьярами и покинули Хазарию. Мы знаем, что среди них было немало прозелитов, роль которых в становлении Венгерского царства и формировании на его территории иудейской общины весьма существенна[1].

Помимо письма царя Иосифа и объемного «Кембриджского документа» существует еще один хазарский письменный источник, также найденный в Каирской «генизе» и хранящийся в библиотеке Кембриджа. Этот документ, обнародованный лишь в 1962 году, свидетельствует о распространении иудаизма в славянских зонах «хазарского влияния»[2].

Примерно в 930 году из Киева было отправлено письмо с просьбой о помощи местному иудею Якову бар Ханукке, который, к несчастью, совершенно разорился. Это письмо, написанное на иврите, подписано как традиционными еврейскими именами, так и именами хазарско-тюркскими. Носители всех этих имен представляли, как утверждается в письме, иудейскую общину Киева. На полях письма стоит надпись, сделанная тюркскими знаками и означающая: «Прочитано». Это послание является практически неоспоримым доказательством того, что в городе, которому суждено было вскоре стать столицей первого Русского государства, с древних времен жили хазарские прозелиты. Возможно даже, что их праотцы и были основателями города, поскольку этимология названия «Киев» восходит к тюркскому диалекту. Не случайно в древней городской стене был ши-

---

1 О роли каваров см.: *Кестлер А.* Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 80–85.

2 Об этом документе, а также о других источниках на иврите см.: *Golb N., Pritsak O.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. — Ithaca: Cornell University Press, 1982.

рокий проем, называвшийся «Жидовские ворота». Через него можно было попасть в кварталы с характерными названиями — «Козары» и «Жидове»[1].

Другой ранний источник, свидетельствующий о массовом обращении хазар в иудаизм, имеет, как ни странно, караимское происхождение. Примерно в 937 году Яаков Киркисани, ученый путешественник, великолепно знавший местности, прилегавшие к Хазарии, написал на арамейском языке следующий комментарий к словам книги Бытия «Да распространит Бог Иафета» (9: 27): «Слова Библии о том, что вселится он (Иафет) в шатры Шема, следует толковать как возвышающие (Иафета). Некоторые толкователи могут счесть, что речь идет о хазарах, принявших иудаизм»[2].

Это караимское свидетельство — далеко не единственное, указывающее, что обращение хазар в иудаизм не было «восточной фантазией» ученых арабов. Помимо послания Хасдая ибн Шафрута и замечаний Равада, хазары неоднократно упоминаются и в сочинениях рабби Саадии Гаона, проживавшего, как известно, в Багдаде. Мы уже отмечали в предыдущей главе, что он горько оплакивал переход в ислам иудейского населения Святой земли. Обрадовался ли он, узнав, что в качестве компенсации в иудаизм обратилось целое царство? Можно предположить, что он отнесся с подозрением к новоявленным иудеям, объявившимся далеко к северу от Вавилонии, к приверженцам Моисеева учения, которые были суровыми воинами и наездниками, время

---

1 О киевском письме и начальных этапах существования еврейской общины в этом городе см. главу «Противостояние или слияние: славяне, хазары и евреи в эпоху зарождения Киевской Руси» в книге: *Раба Й.* Начинания и преобразования — земля Израиля и народ Израиля в духовном мире средневековой Руси. — Тель-Авив: Изд-во Института изучения диаспоры, 2003. — С. 46–61 (на иврите). В этой связи стоит прочесть также следующую статью: *Brutzkus J.* The Khazar Origin of Ancient Kiev // Slavonic and East European Review. — 1994. — III, 1. — P. 108–124.

2 Цит. по: *Ландау М.* Сегодняшний статус хазарской проблемы // Сион. — 1953. — XIII. — С. 96 (на иврите).

от времени казнили своих царей и активно занимались работорговлей. Опасение, что «дикие» иудеи не в полной мере приняли законы Торы и предписания Талмуда, по-видимому, отвратило от них этого непримиримого идеологического противника караимов. В своих сочинениях, датируемых X веком, он говорит об обращении хазар в иудаизм как о явлении само собой разумеющемся, всего один раз упоминает о кагане и вскользь сообщает о некоем иудее Исааке бен Аврааме, отправившемся в Хазарию, чтобы там поселиться[1].

Позднее, примерно в начале XII века, рабби Петахия из германского города Регенсбурга решил совершить путешествие в Багдад. По пути он миновал Киев, Крым, а также различные местности, являвшиеся частью Хазарии, переживавшей свой закат и значительно сократившейся.

В книге воспоминаний об этом путешествии, написанной одним из его учеников, мы находим следующие строки: «На пространстве одного дня ходьбы в стране кедарской тянется рукав морской, отделяющий страну эту от земли хазаров. Там существует обычай, что женщины день и ночь оплакивают с причитаниями своих умерших отцов и матерей... Настоящих евреев нет в земле кедаров, а живут там только миним (еретики). Когда р. Петахия спросил их, почему они не верят поучениям мудрецов, они отвечали: “Потому что этому предки нас не учили”. Накануне субботы они нарезают весь хлеб, который едят в субботу, едят его впотьмах и сидят весь день на одном месте. Молитва их в этот день состоит только из чтения псалмов, и когда рабби Петахия прочел им наши молитвы и молитву после еды, установленные Талмудом, то это им очень понравилось; причем они сказали, что отроду не слыхали и не знают, что такое Талмуд»[2].

Эти дорожные воспоминания рабби Петахии подтверждают тезис о присутствии караимства в регионе, а также указывают на

---

1 *Гаркави А. Э.* (ред.). Ответы гаонов. — Берлин, 1887. — С. 278 (на иврите).

2 Кругосветное странствие рабби Петахии Регенсбургского // Три еврейских путешественника. — М.: Мосты культуры, 2004.

чрезвычайно расплывчатый синкретический характер иудаизма, распространившегося среди обитателей степей.

Позднее, по возвращении в Багдад, Птахия поведал иную историю: «Этим семи царям мешехским явился однажды ангел во сне и потребовал, чтоб они оставили свою веру и свой закон и приняли учение Моисея, сына Амрамова, угрожая в противном случае опустошением их земли. Но они не обратили на это внимания; когда же ангел начал приводить свою угрозу в исполнение, тогда цари мешехские со всеми своими подданными приняли иудейскую веру и отправили к ректору багдадской академии послов с просьбою прислать им учителей Закона. Вследствие сего ученые и все бедные евреи отправились в Мешех обучать жителей и детей их Торе и Талмуду Вавилонскому; и теперь еще переселяются туда из земли египетской мудрецы их обучать. Р. Петахия видел послов царей мешехских, когда они отправлялись на могилу Иезекииля, прослышав о совершаемых там чудесах и о том, что все молящиеся на этой земле бывают услышаны»[1].

Последние дни иудейского царства, клонящегося к упадку? Отчаянная приверженность религии предков, сохранившейся с древних времен, когда государство находилось в зените славы и величия? Трудно сказать наверняка, поскольку наши сведения о состоянии дел в Хазарии в XII веке крайне скудны.

Когда именно погибла обширная Хазарская империя? В прошлом многие полагали, что это произошло во второй половине X века. Киевское княжество, из которого выросло первое Русское государство, в течение многих лет находилось в зависимости от Хазарии. В X веке оно укрепилось, вступило в союз с Византийской империей и обрушилось на своих сильных хазарских соседей. Киевский князь Святослав в 965 (или 969) году напал на хазарский город Саркель, контролировавший реку Дон, и молниеносно его захватил. Укрепленный Саркель, построенный в свое время под руководством византийских инженеров, занимал столь

---

[1] Кругосветное странствие рабби Петахии Регенсбургского // Три еврейских путешественника. — М.: Мосты культуры, 2004.

важную стратегическую позицию, что его падение означало закат иудейской империи. Тем не менее, вопреки широко распространенному мнению, эта победа русов не привела к гибели Хазарии.

Мы не знаем точно, какая судьба постигла в ходе этого противостояния столицу империи Итиль, ибо имеющиеся у нас сведения крайне противоречивы. Некоторые арабские источники рассказывают о разрушении города. Другие свидетельствуют, что он существовал и после поражения, нанесенного русами. Поскольку большая его часть состояла из палаток и деревянных домов, можно предположить, что он был отстроен заново. Как бы там ни было, со второй половины X века Хазария перестала играть господствующую роль в регионе. Владимир, младший сын Святослава, распространил свое владычество вплоть до Крыма, а заодно принял христианство — шаг, имевший важнейшие последствия для Русского государства. Его союз с Византией способствовал разрыву отношений, связывавших ее с Хазарией, и в 1016 году объединенная русско-византийская армия нанесла еще один удар по иудейскому царству[1].

Отныне русская церковь была отчасти подчинена Константинопольскому патриарху, однако этот «священный союз» просуществовал не очень долго. В 1071 году сельджуки, постоянно усиливавшиеся племена тюркского происхождения, разгромили большую византийскую армию; через некоторое время распалась и Киевская Русь. О судьбе Хазарии в этот период, то есть в конце XI столетия, нам известно крайне мало. В различных источниках по-прежнему встречаются упоминания о хазарских воинах, состоящих на службе в иноземных армиях, однако о самой Хазарии нет почти никаких сведений. Важно отметить, что вскоре пал и Аббасидский халифат, также не устоявший под натиском сельджуков. Завершился период интеллектуального расцвета в регионе, вследствие чего количество арабских летописей сильно сократилось.

Империи нередко появлялись и исчезали на протяжении человеческой истории. Монотеистические религии, как уже го-

---

[1] См. *Dunlop*. The History of the Jewish Khazars, op. cit. P. 251.

ворилось в первой главе, имеют гораздо более длинный жизненный цикл. В период между распадом первобытных общин и наступлением Нового времени религиозная идентичность значила для людей гораздо больше, нежели туманная принадлежность к империям, царствам или княжествам. Христианство на своем победоносном историческом пути похоронило немало политических режимов; то же можно сказать и об исламе. Почему иудаизм должен составлять исключение? Он пережил падение Хасмонейского царства, распад Адиабены и Химьяра и героическое поражение Дахии эль-Кахины. Он сохранился и после гибели последней иудейской империи, стоявшей на Черном и Каспийском морях.

Уменьшение политического влияния Хазарии не повлекло за собой гибели иудейских общин ни в ее центральных городах, ни на периферии, уходившей далеко вглубь славянских земель. Продолжение иудейского присутствия подтверждается многочисленными свидетельствами. Рассказ Петахии из Регенсбурга — не единственный документ, подтверждающий, что иудеи сохраняли приверженность своей религии в горах, в степях, на берегах рек и на территории Крыма. Христианские источники также указывают, что последователи Моисеева учения продолжали жить в самых различных местах[1].

Многочисленные «местные» войны, происходившие на степных просторах между Каспием и Черным морем, не приводили к полному исчезновению народностей и религий. Однако монгольское нашествие под предводительством Чингисхана и его сыновей в начале XIII века радикально изменило политическую, культурную и даже экономическую морфологию Западной Азии и Восточной Европы. На территориях, вошедших в Золотую Орду, возникли новые государства, среди которых, вероятно, была и крошечная Хазария. Однако монголы

---

[1] См. *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. IV. — Рамат-Ган: Массада, 1960. — С. 177–180 (на иврите), а также в книге *Полака.* Хазария. С. 219–222.

не владели в достаточной степени методами обработки огромных завоеванных ими земель и не заботились о сохранении необходимых для продолжения жизни источников пропитания. Произошедшее в ходе завоеваний разрушение речных оросительных систем, при помощи которых возделывались рис и виноград, повлекло за собой массовую миграцию населения, на целые столетия лишившую степную полосу значительной части ее жителей. Среди многочисленных беженцев были и хазарские иудеи, вместе с соседями двинувшиеся в направлении западной Украины и в конце концов добравшиеся до Польши и Литвы. Только хазары, жившие в Кавказских горах, сумели удержаться на своих землях, обработка которых была основана в основном на дождевом орошении. После первой половины XIII века Хазария больше не упоминается — она окончательно исчезает в пучине истории.

V. В закоулках хазарской истории: современные исследования

О хазарах в свое время писали Исаак Маркус Йост и, чуть позднее, хорошо знакомый нам Генрих Грец. Единственными осколками хазарского прошлого, доступными исследователям XIX века, были письма Хасдая и царя Иосифа. Важно помнить, что, несмотря на глубокие различия в национальном самосознании Йоста и Греца, их объединяло германское высокомерие по отношению к восточноевропейской культуре и прежде всего к восточноевропейским евреям. Кроме того, их работы по воссозданию еврейского прошлого затрагивали преимущественно духовные аспекты жизни. У хазар, оставивших после себя крайне скудное наследие, не было никаких шансов произвести впечатление на этих сугубо германских интеллектуалов. Йост вообще не верил в подлинность письма царя Иосифа. Грец, никогда не скупившийся на красочные описания, утверждал, что до своего обращения в иудаизм хазары являлись «примитивными идолопоклонниками... и их религиозные практики были порождением невоздержанности

и распутства»[1]. Это типичная риторика еврейского историка, связывавшего большинство случаев «стирания» прошлого с тем, что многочисленные прозелиты, примыкавшие к иудаизму на разных этапах истории, были лишь временными «наростами» на теле «избранного народа».

Присущий Грецу позитивистский взгляд на историю не позволял ему усомниться в подлинности переписки Хасдая с хазарским царем, так же как и в достоверности библейских преданий. Время от времени его охватывала гордость при мысли о политической мощи хазарских иудеев; кроме того, он был убежден, что иудейская религия распространилась среди самых широких слоев населения. И все же для Греца хазарский прозелитизм был преходящим и второстепенным явлением, не повлиявшим в долгосрочной перспективе на «историю Израиля»[2].

Но если историки из «ашкеназской земли» (Германии) не придавали хазарам особого значения, восточноевропейские исследователи смотрели на дело совершенно иначе. В России, Украине и Польше как русские ученые еврейского происхождения, так историки-неевреи живо интересовались затерянным иудейским царством. В 1834 году В. В. Григорьев, один из основателей факультета востоковедения в Санкт-Петербурге, опубликовал исследование о хазарах, в котором утверждал: «Необыкновенным явлением в Средние века был народ хазарский. Окруженный племенами дикими и кочующими, он имел все преимущества стран образованных: устроенное правление, обширную цветущую торговлю и постоянное войско... Как светлый метеор, ярко блистала она (Хазарская империя) на мрачном горизонте Европы и погасла, не оставив никаких следов своего существования»[3]. Предположение о том, что первые ростки рус-

---

1 *Грец Г.* История евреев от древнейших времен до современности. III. — Тель-Авив, 1955. — С. 211 (на иврите).

2 Там же. С. 210, 212.

3 *Григорьев В. В.* О двойственности верховной власти у хазаров // Россия и Азия. — СПб., 1876. — С. 66.

ской государственности зародились под влиянием иудейского царства, в начале XIX века еще не казалось недопустимым. Благодаря этому первопроходческому труду другие историки начали проявлять интерес к теме и публиковать исследования, проникнутые симпатией к Хазарскому царству и представляющие его прошлое во всем блеске. В этот период русский национализм еще пребывал в дремлющем состоянии, а потому исследователи не считали зазорным проявлять великодушие по отношению к древним экзотическим соседям восточных славян.

Эти исследования вызвали широкий резонанс и в еврейской среде. Уже в 1838 году хазары были упомянуты в книге Иосифа Перла «Испытующий праведника», содержащей сорок один «респонс», в которых раввины обсуждают различные аспекты еврейской жизни[1]. В послании № 25 рассмотрены существовавшие в то время сомнения по поводу самого факта хазарского прозелитизма, а также научные аргументы, доказывающие достоверность сведений, содержащихся в письме Хасдая (но не в письме царя Иосифа). В своем «респонсе» некий другой раввин выражает радость в связи с тем, что хазары действительно существовали[2]. Интерес к Хазарии не угасал на протяжении всего XIX века, а во второй его половине он даже возрос.

Так, например, в 1867 году появились две книги, прямо или косвенно затрагивающие хазарскую тему: небольшое сочинение Иосифа Иехуды Лернера под названием «Хазары», а также книга «Об языке евреев, живших в древнее время на Руси» Авраама Гаркави[3]. Лернер нисколько не сомневался в подлин-

---

1 *Перл Й.* Испытующий праведника. — Прага: Ландау, 1838 (на иврите).

2 Там же. С. 89–91, 93.

3 Первая книга была сразу же опубликована на иврите, в то время как вторая первоначально вышла в свет на русском языке и только спустя два года была переведена на язык Библии. См. *Лернер И.* Хазары — статья об их истории, отображенной в летописных источниках. — Одесса, 1867; *Гаркави А.* Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. — Вильно, 1867.

ности еврейско-хазарской переписки и не считал нужным подвергать ее критическому анализу. Кроме того, он был знаком с некоторыми арабскими летописями и использовал их для своей исторической реконструкции. Самый интересный момент в его очерке — нежелание датировать падение Хазарского царства 965 годом. По его мнению, иудейское царство продолжало существовать в Крыму, а возглавлял его правитель по имени Давид. Самостоятельная иудейская власть окончательно рухнула только в 1016 году, после византийского завоевания, а многочисленные иудеи, жившие в этом регионе, примкнули к караимству[1]. В заключительной части своего сочинения Лернер выступает в защиту Авраама Фирковича, обвинявшегося, как уже было сказано, в фальсификации иудейских надгробных надписей. Это, разумеется, укрепляет предположение, что Лернер и сам принадлежал к караимской общине.

Одним из самых непримиримых критиков Фирковича и его «караимских» теорий был Авраам Гаркави, пионер еврейской историографии в России. Гаркави, в 1877 году назначенный заведующим отделом еврейской литературы и восточных рукописей при Санкт-Петербургской императорской библиотеке и занимавший эту должность до конца своей жизни, был осторожным и вдумчивым исследователем. Его сочинение «Об языке евреев, живших в древнее время на Руси», а также другие работы, посвященные хазарам (в особенности не переведенные на иврит «Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском царстве»), высоко ценятся в исследовательских кругах. Гаркави был убежден, что в Хазарии обитало множество иудеев, придерживавшихся раввинистического иудаизма. Именно он в 1874 году обнаружил в собранной Фирковичем коллекции рукописей «пространную» версию письма царя Иосифа. Благодаря глубоким познаниям в таких областях, как культура и литература Востока, Гаркави стал одним из крупнейших исследователей хазарской

---

[1] *Лернер И.* Хазары — статья об их истории, отображенной в летописных источниках. С. 21.

Шифер (Schipper, 1884–1943) посвятил хазарам немалое количество глав в своих книгах. Сало Барон в колоссальном сочинении также подробно осветил историю каганата. И если у Дубнова хазарская эпопея является лишь частным (хотя и легитимным) эпизодом «еврейской истории», то в работе Барона, написанной во второй половине 30-х годов, она неожиданно приобретает огромное значение.

Несмотря на свой базисный этноцентризм, Барон изо всех сил пытается расколоть «хазарский орешек» и вплести его ядро в историю «еврейского народа». Стараясь определить место хазар в непрерывном еврейском нарративе, он выдвинул предположение, что массовая еврейская миграция в районы, подвластные Хазарскому каганату, сделала их население смешанным — иудео-хазарским[1]. В остальном его повествование о хазарах отличается научной основательностью и опирается на подавляющее большинство известных в то время источников. В более поздних изданиях книги, выходивших с конца 50-х годов, он дополнил созданную им историческую картину многочисленными новейшими исследованиями и открытиями.

То же самое сделал и Бенцион Динур в своей антологии источников «Израиль в изгнании». В издании, вышедшем в свет в 1961 году, помимо впечатляющего собрания цитат из переписки Хасдая и царя Иосифа, «Кембриджского документа», а также арабских и византийских летописей, приведены многочисленные научные комментарии и масса новейшей информации. Хазарская история, занимающая в книге более пятидесяти страниц, трактуется Динуром совершенно однозначно: «царство хазар», «иудейская страна» и «иудейские города» на ее территории имеют огромную историческую важность. Они прочно вплетены в канву еврейской истории и оставили глубокий отпечаток в жизни народа Израиля, невзирая на свою «оторванность» от его «магистрального пути»[2].

---

1 *Барон С.* Социальная и религиозная история евреев. IV. С. 167.

2 *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 2. С. 3.

К этому заключению можно было прийти, лишь исходя из предположения, что в Хазарии издавна обитали «настоящие» иудеи («племенная еврейская община»), благодаря которым все царство перешло в иудаизм. Следовательно, иудейская миграция в Хазарию не сводилась к эпизодическим появлениям здесь (как в чужой стране) немногочисленных беженцев, сумевших благодаря своим талантам обратить местное население в иудаизм. По мнению Динура, «приток евреев в эту страну носил непрерывный характер; эти евреи составляли важную прослойку общества и укрепляли его иудейский элемент»[1]. Теперь, когда нам точно известно, что среди хазар было немало евреев «по рождению и по крови», мы можем спокойно гордиться их территориальной и военной мощью, радоваться мысли о существовании старинного иудейского государства, своего рода средневекового Хасмонейского царства, но значительно более могущественного.

Обновленная хазарская историография, представленная у Барона и Динура, в значительной степени опирается на обширное исследование Авраама Полака. Его книга «Хазария — история иудейского царства в Европе», вышедшая в издательстве «Бялик» в 1944 году, почти сразу удостоилась двух переизданий (последнее — в 1951 году). Это был первый всеобъемлющий труд, посвященный хазарскому вопросу. Несмотря на то что тель-авивский муниципалитет счел ее достойной престижной премии, в определенных кругах она была принята с настороженностью и недоверием. Все без исключения рецензенты восторгались широтой размаха и научной глубиной этого исследования. В самом деле, Полак, родившийся в Киеве, свободно владел русским, турецким, классическим арабским, древнеперсидским, латинским и, по-видимому, греческим языками. Это позволяло ему поразительно свободно ориентироваться в историческом материале. Тем не менее некоторые его коллеги сочли неприемлемой «историческую карусель» Полака — вы-

---

[1] *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 2. — С. 4.

ражение, появившееся в заголовке одной из газетных статей, набросившихся на книгу[1]. В статье утверждалось, что автор перегрузил свой нарратив бесчисленными деталями и сделал на базе находившихся в его распоряжении источников больше выводов, чем следовало. Действительно, эта критика в определенной степени оправдана: создавая свою хазарскую Вселенную, Полак руководствовался теми же позитивистскими принципами, которые вдохновляли израильских историков в ходе реконструкции истории периодов Первого и Второго храмов. Однако он делал это гораздо талантливее, так что его тезисы трудно оспорить.

По мнению некоторых критиков, наиболее существенный грех Полака состоял в его главной предпосылке. Израильский исследователь решительно утверждал, что подавляющее большинство евреев Восточной Европы происходит из районов, где когда-то владычествовала Хазарская империя. «Непонятно, какую особую честь он усматривает в приписываемом нам тюркско-монгольском происхождении и почему он предпочитает его еврейскому»[2], — жаловался тот самый «национальный» рецензент, у которого закружилась голова от «исторической карусели».

Такого рода критика не мешала Барону и Динуру широко цитировать книгу Полака и относиться к ней как к последнему слову в хазарской историографии. Все это, разумеется, при условии, что в историческую фабулу Полака удастся «пересадить» «этнобиологическое» ядро будущего хазарского еврейства. По этой причине издательство «Бялик» поместило на обложке книги красноречивую декларацию, призванную успокоить настороженного читателя: «Эта держава (Хазария) была иудейской не только из-за своей религии, но и потому, что там жило многочисленное израильское население, среди которого хазарские

---

1 *Эшколи А. З.* Историческая карусель // Мознаим. — 1944. — XVIII, 5. — С. 298–305, а также брошюра 6, с. 348–352 (на иврите).

2 Там же. С. 382.

прозелиты составляли незначительное меньшинство». Если в этом огромном царстве прозелиты играли малозаметную (по сравнению с «этническими евреями») роль, тезис об иудейской Хазарии уже не идет вразрез с сионистским метанарративом и приобретает гораздо большую легитимность.

Сам Полак, несмотря на свою «национальную безответственность», отчасти осознавал эту проблему и пытался подсластить преподнесенную им горькую пилюлю утешительными этноцентрическими высказываниями: «В этой стране были еврейские поселения еще до обращения хазар в иудаизм и даже до начала хазарских завоеваний. Здесь имел место процесс перехода в иудаизм нехазарского населения. Происходила и иммиграция евреев из других стран, в особенности из мусульманской Центральной Азии, восточного Ирана и Византии. Таким образом, там появилось многочисленное еврейское население, лишь отчасти состоявшее из хазарских прозелитов. Что же до культурного облика этого населения, он сформировался в основном под влиянием более древних иудейских общин, существовавших в Крыму и на северном Кавказе»[1].

В конце 40-х и начале 50-х годов такая формулировка более или менее удовлетворяла требованиям национальной историографии. Как мы уже видели, Динур также счел нужным одобрить «смелый» шаг Полака. Необходимо помнить, что Полак был ярым сионистом, задействовавшим свои таланты и языковые познания на службе в израильской военной разведке. В конце 50-х годов он возглавил кафедру изучения Ближнего Востока в Тель-Авивском университете и опубликовал ряд сочинений, посвященных арабскому миру. Однако этот независимо мыслящий исследователь не терпел компромиссов. Хотя по мере формирования еврейской исторической памяти его научный подход становился все более маргинальным, он до конца своих дней продолжал отстаивать свою новаторскую работу.

---

[1] *Полак А.* Хазария. С. 9–10.

С 1951 года и до сего дня на иврите не было опубликовано ни одной исторической книги о хазарах. «Хазария» Полака также ни разу не была переиздана. До конца 50-х годов его сочинение продолжало оставаться легитимным источником ссылок для израильских исследователей, но и этот статус оно в последующие годы постепенно потеряло. Два исключения — скромная магистерская диссертация и проходная семинарская работа (которая все-таки была опубликована)[1]. Израильская академия полностью онемела; она бездействует уже более пятидесяти лет. Любое упоминание о хазарах воспринималось обществом как проявление лунатизма, а зачастую и как угроза. Только в 1997 году Эхуд Яари, известный телевизионный аналитик, долгие годы грезивший о могуществе хазар, выпустил документальный мини-сериал, хотя и очень осторожный, но все же насыщенный захватывающей информацией[2]. Еще раньше были написаны два художественных романа, смаковавшие военную мощь и величие Хазарии[3].

Чем же было вызвано столь длительное замалчивание хазарской темы? Помимо господствующего в израильском обществе этноцентрического восприятия истории, накладывающего свой отпечаток на все аспекты еврейского национального самосознания, можно предложить два дополнительных гипотетических мотива. Не исключено, что волны деколонизации, захлестнувшие мир в 50–60-е годы, побудили тогдашних из-

---

1 *Лиор И.* Хазары в зеркале советской историографии. — Рамат-Ган: Изд-во университета Бар-Илан, 1973 (на иврите). Автор семинарской работы — *Захари М.* Хазары — их обращение в иудаизм и история в еврейской историографической литературе. — Иерусалим: Хен, 1976 (на иврите, второе издание вышло в 2002 году).

2 Царство хазар с Эхудом Яари. — Иерусалим: Израильское телевидение, первый канал, 1997.

3 *Узиэль М.* Демоны Хазарии и девушка Деби / Пер. с иврита Е. Бауха. Серия «Мастера израильской прозы». — Тель-Авив: Книга-Сэфер, 2006; *Бар-Шалом Х.* К седьмому небу. — Тель-Авив: Массада, 1998 (на иврите).

раильских мифотворцев отмежеваться от хазарского прошлого. Опасение, что легитимность сионистского проекта может серьезно пострадать в случае, если еврейские поселенцы окажутся не исконными «сынами Израиля», а потомками хазар, сопровождалось и более глобальным страхом: делегитимация могла затронуть само право государства Израиль на существование! Можно выдвинуть и другое объяснение, вовсе не обязательно исключающее первое (хотя и несколько отодвигающее момент, когда израильское общество «остыло» к хазарам). Установление военного контроля над многочисленным палестинским населением, представлявшим реальную опасность для израильского национального мифа, привело к усилению этнизации, что существенно сказалось на политике формирования национальной идентичности в 70-е годы. Необходимость придать четкость и незыблемость идентификационным границам означала абсолютную недопустимость любого упоминания о Хазарии. Как бы там ни было, во второй половине XX века связь между хазарами и «народом Израиля», вернувшимся, как известно, на «историческую родину» после двухтысячелетних скитаний по миру, становилась все слабее, пока не оборвалась окончательно.

Израильская «эпоха молчания» во многом напоминала ситуацию, сложившуюся в Советском Союзе, хотя в стране победившего социализма хазарскую тематику табуировали поколением раньше. С момента выхода в свет сочинения Артамонова в 1937 году и до 60-х годов здесь почти не было публикаций о хазарах; немногочисленные напечатанные статьи являлись в основном декларативными попытками отмежеваться от хазарской истории и представить ее в неприглядном свете. Вовсе не случайно существование странного восточного иудейского царства стало восприниматься как нарушение марксистско-ленинской исторической логики и вопиющее посягательство на «русский национальный характер», возрожденный Сталиным. «Пролетарский интернационализм» 20-х и первой половины 30-х годов еще до начала Второй мировой войны уступил место

русскому национализму. А после 1945 года, в эпоху зарождения «холодной войны» и усиленной русификации районов, где жило нерусское население, эта идея приобрела жесткий этноцентрический характер.

Все русские, а затем и советские исследователи, ранее писавшие о Хазарии, были объявлены «буржуазными историками», игнорирующими славянский народный характер, а потому не придающими должного значения Киевской Руси. В конце 1951 года даже центральный партийный орган, газета «Правда», недвусмысленно заявил о необходимости предать общественной анафеме «паразитических» хазар и их сбивающих с толку апологетов. В обличительной статье, появившейся в этой газете, историк П. Иванов[1] проанализировал слабые стороны хазарской историографии и решительно заявил: «Нашим предкам не раз приходилось с оружием в руках защищать родную землю от набегов степных орд. Древняя Русь разгромила Хазарский каганат, освободила от его засилья исконные славянские земли и вызволила из-под хазарского ига вятичей и другие славянские племена»[2]. Наиболее жестким нападкам подвергся Артамонов, в прошлом демонстрировавший неуместную симпатию к хазарам и их культуре и отводивший им позитивную историческую роль в становлении русской государственности. На заседании ученого совета Института истории Академии наук СССР, состоявшемся вслед за этой публикацией, было решено, что газета «Правда» абсолютно права

---

1 Согласно неплохо обоснованной, но документально не подтвержденной теории, под этим псевдонимом скрывался сам Сталин (естественно, вместе со своими литературными сотрудниками). Во всяком случае, несомненно, что имя сочинителя статьи скрыто псевдонимом (другими словами, статье не потрудились подобрать реального автора), ибо «историка П. Иванова» не существует. В то же время фамилия «Иванов» — известный псевдоним Сталина. Так или иначе, эта статья могла выйти только по прямому указанию диктатора. — *Прим. ред. русского издания.*

2 *Иванов П.* Об одной ошибочной концепции // Правда. — 1951. — 25 декабря. — С. 3.

в своем подходе к хазарской проблеме. С этого момента тормоза были отпущены, и хазары превратились в нечистых и отвратительных существ, к несчастью, по чистой случайности соприкоснувшихся с русской историей. Только в 60-е годы, когда сталинистский лед отчасти оттаял, хазарские исследования начали осторожно возобновляться, однако и теперь они носили ярко выраженный националистический, а иногда и антисемитский характер[1].

В то время как в Израиле и Советском Союзе, странах, имеющих самое прямое отношение к хазарской истории, исследования на эту тему были жестко табуированы, на Западе продолжали выходить в свет новые материалы. Уже в 1954 году британский исследователь Дуглас М. Данлоп написал обширную и исчерпывающую монографию об иудейской Хазарии, опубликованную издательством Принстонского университета. В своем труде Данлоп, глубокий знаток арабской литературы, проявил чрезвычайную осторожность в том, что касается дальнейшей судьбы хазар после распада их империи[2]. В 1970 году Петер Гольдман представил обстоятельную докторскую диссертацию на тему: «Хазары — их история и язык в зеркале мусульманских, византийских, кавказских, еврейских и русских древних источников». Отдельные фрагменты этой диссертации увидели свет в 1980 году[3].

---

1 Артамонов, в 50-е годы покаявшийся в том, что в 30-е годы не обладал должной национальной сознательностью, в 1962 году опубликовал новую книгу «История хазар», на сей раз в полной мере проникнутую патриотическим духом, а местами даже носящую антиеврейский характер.

2 *Dunlop D. M.* The History of the Jewish Khazars. — New Jersey: Princeton University Press, 1954.

3 *Golden P. B.* The Q'azars. Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources. — New York: Columbia University, 1970. См. также другую его книгу: Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. — Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.

В 1976 году Артур Кестлер заложил литературную бомбу под названием «Тринадцатое колено», переведенную на многие языки и вызвавшую широчайший резонанс. В 1982 году появилось исследование Нормана Голба и Омельяна Прицака «Хазаро-еврейские документы X века», в котором представлен критический взгляд на хазарскую проблему. В 1999 году вышло в свет научно-популярное сочинение «Евреи Хазарии» Кевина Алана Брука. Этот автор, не принадлежавший к академическим кругам, создал подробный интернет-сайт, полностью посвященный Хазарии и его изысканиям в области хазароведения[1]. Появилось немало публикаций на испанском, французском и немецком языках. Кроме того, многие из упоминавшихся здесь книг были переведены в последние годы на русский, турецкий и персидский языки[2]. Тем не менее ни одна из них не удостоилась перевода на иврит, если не считать сочинения Кестлера, опубликованного в 1999 году в Иерусалиме частным издательством. Но и оно намеренно не распространялось через книжные магазины — издатель попросту боялся за себя[3].

Помимо этих книг в прошедшие десятилетия появились десятки эссе и статей, не говоря уже об отдельных главах в тех или иных трудах, и все они под разными углами рассматривали хазарскую историю и ее связь с историей евреев. В 1999 году в Иерусалиме даже состоялась научная конференция, в которой участвовали в основном зарубежные исследователи. Доклады, прочитанные на этой конференции, до сих пор не опубликова-

---

1 *Brook K. A.* The Jews of Khazaria. — Northvale: Jason Aronson, 1999; www.khazaria.com.

2 *Kitroser F. E.* Jazaria. El imperio olvidado por la historia. — Cordova: Lerner Ediciones, 2002; *Jacques Sapir, Jacques Piatigorsky* (eds.). L'Empire khazar VIIe–XIe siècle. L'énigme d'un peuple cavalier. — Paris: Autrement, 2005; *Andreas Roth.* Chasaren. Das Vergessene Großriech der Juden. — Stuttgart: Melzer, 2006.

3 В частной беседе со мной анонимный издатель принес свои извинения и объяснил, что не решается заняться распространением книги, поскольку израильское общество еще до нее не дозрело.

ны, и само это мероприятие не вызвало особого интереса в местных научных кругах. Хотя в конце 80-х и 90-х годах прошлого века идеологическое давление ослабело, израильские историки не возобновили хазарские исследования и не пробудили у своих учеников интерес к этой тематике.

Хотя хазарская тема и отпугивала израильских историков и ни один из них не потрудился посвятить ей собственное исследование, сенсационная книга Кестлера «Тринадцатое колено» взбесила их и вызвала множество гневных откликов. Что до ивритоязычных читателей, то они в течение многих лет не имели доступа к самой книге и вынуждены были знакомиться с ней по этим ядовитым нападкам.

VI. Тайна происхождения восточноевропейского еврейства

Артур Кестлер (1905–1983), в молодости убежденный сионист и сотрудник лидера «ревизионистов» Владимира (Зеэва) Жаботинского, разочаровался со временем и в поселенческом проекте, и в еврейском национальном движении. Проникшись неприязнью к Сталину, он отошел и от коммунистических идеалов, которые на некотором этапе разделял, и превратился в заклятого врага Советов. При этом он никогда не переставал поддерживать государство Израиль и беспокоиться о судьбе оказавшихся в нем еврейских беженцев. Всю свою жизнь он испытывал глубокое отвращение к расизму вообще и антисемитизму в частности; свой литературный талант он посвятил борьбе с этими явлениями. Почти все его книги переведены на иврит и имели большой успех. Одной из причин, побудивших его написать «Тринадцатое колено», было стремление хотя бы перед смертью нанести идеологическое поражение Гитлеру и его наследию.

По его мнению: «...ощутимое большинство выживших евреев всего мира имеет восточноевропейские — а значит, возможно, именно хазарские корни. Если это так, то их предки пришли не с Иордана, а с Волги, не из Ханаана, а с Кавказа, когда-то считав-

шегося колыбелью арийской расы, и генетически состоят в более тесном родстве с гуннами, уйгурскими и венгерскими племенами, чем с потомками Авраама, Исаака и Иакова. Если это правда, то понятие "антисемитизм" утрачивает смысл, становится простым следствием недопонимания между убийцами и их жертвами. Так, Хазарская империя, контуры которой медленно проступают из тьмы прошлого, приобретает черты жесточайшей мистификации, когда-либо совершенной Историей»[1].

В 70-е годы Кестлер не мог решить, являются ли неашкеназские евреи потомками жителей древней Иудеи и можно ли считать хазарский прозелитизм уникальным явлением в еврейской истории. Он еще не осознавал, до какой степени борьба с антисемитским расизмом способна подорвать основы сионистского национального мифа.

Кестлер наивно полагал, что, четко обозначив свою политическую позицию в завершающей части книги, он сможет спокойно почивать на лаврах: «Я сознаю опасность неверной интерпретации моих доказательств: меня могут обвинить в том, что я отрицаю право государства Израиль на существование. Но это право опирается не на гипотетическое происхождение еврейского народа и не на мифический Завет Бога Аврааму, а на международный закон, то есть на резолюцию Генеральной Ассамблеи ООН от 1947 г. Какими бы ни были этнические корни израильских граждан и какие бы иллюзии они на сей счет ни питали, их государство существует *de jure и de facto*, так что устранено оно может быть только путем геноцида[2]»[3].

Увы, это не помогло. В 70-е годы поселенческая деятельность на оккупированных территориях приобрела огромный масштаб,

---

1 *Кестлер А.* Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. — СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. — С. 17.

2 Нам пришлось внести изменение в русский перевод книги Кестлера. В нем в конце цитаты стоит вместо оригинального «путем геноцида» вялое и ошибочное «насильственным путем». — *Прим. ред. русского издания.*

3 Там же. С. 182.

и если бы Израиль не держал в руке Библию и не хранил в памяти миф об «изгнании еврейского народа», было бы трудно оправдать[1] аннексию арабского Иерусалима и массированное заселение Западного берега Иордана, сектора Газы, Голанских высот и даже Синая. Артур Кестлер, обнаживший природу коммунизма в своей знаменитой книге «Слепящая тьма», так и не осознал, что сущность сионизма неразрывно связана с мифологическим прошлым и идеей «этнической» общности. Кроме того, он не предполагал, что после войны 1967 года подвергнется столь же яростным нападкам со стороны сионистов, как некогда со стороны сталинистов. И для тех, и для других он неожиданно стал страшным предателем.

Израильский посол в Великобритании назвал выход в свет книги Кестлера «антисемитской выходкой, совершенной на деньги палестинцев»[2]. Орган Всемирной сионистской организации журнал «Жизнь диаспоры» (Бе-Тфуцот Ха-Гола) иронично заметил, что «этот космополит, по-видимому, начал интересоваться своими корнями», и добавил, что Кестлер, всерьез опасавшийся забвения, «почувствовал, что еврейская тема, поданная в парадоксальном ключе и с немалым талантом, способна вернуть ему утраченную популярность»[3]. Сионистский печатный орган был глубоко обеспокоен тем, что «эта книга в силу своей экзотичности и авторитета Кестлера привлекает многочисленных еврейских читателей, не обладающих историческими познаниями и критическим чутьем, а потому воспринимающих теорию Кестлера и вытекающие из нее выводы как они есть»[4].

Цви Анкори, профессор кафедры «истории Израиля» в Тель-Авивском университете, сравнил Кестлера с «злокозненным» не-

---

1 Даже в собственных глазах. — *Прим. ред. русского издания.*

2 Цит. по: *Piatigorsky J.* Arthur Koestler et les Khazars: L'histoire d'une obsession // L'Empire Khazar. P. 99.

3 *Маргалит И.* Артур Кестлер «отыскал» тринадцатое колено // Бе-Тфуцот ха-Гола. IX. — 1978. — 83–84. — С. 194 (на иврите).

4 Там же.

мецким исследователем Яковом Фалльмерайером (Fallmerayer). Этот ученый еще в XIX веке выдвинул предположение, что современные греки происходят не от древних эллинов, а от славянских, болгарских, албанских и других племен, заполонивших Пелопоннес и за сотни лет смешавшихся с его прежними жителями. По мнению Анкори, можно лишь гадать, какие психологические мотивы побудили Кестлера позаимствовать «устаревшую и давно опровергнутую» теорию Полака, способную, однако, нанести Израилю немалый ущерб[1]. Коллега Анкори по университету профессор Шломо Симонсон несколько позже высказал подозрение, что причиной, побудившей Кестлера написать книгу о хазарских иудеях, стал кризис идентичности, который он, эмигрант из Восточной Европы, пережил при столкновении с британской культурой. «Вовсе не удивительно, — добавил этот видный израильский историк, — что в недавно опубликованном сочинении, посвященном “еврейской самоненависти”, Кестлеру отведено важное место»[2]. Симонсон, как и Анкори, не забыл подчеркнуть, что «корнем зла», то есть первоисточником «давно развенчанного заблуждения» о происхождении восточноевропейского еврейства (от хазар), является их тель-авивский коллега профессор Полак.

Увы, ни Полак, бывший профессиональным историком, ни Кестлер, на это даже не претендовавший, не были первооткрывателями тезиса, утверждавшего, что подавляющее большинство евреев Восточной Европы ведет свое происхождение от хазар. Необходимо подчеркнуть, что эта концепция, с 70-х годов воспринимавшаяся как скандальная и антисемитская, в той или иной степени разделялась ранее многими исследовательскими кругами, в том числе сионистскими, хотя и не была полностью

---

1 *Анкори Ц.* Истоки и становление ашкеназского еврейства // Направления — журнал о еврействе и сионизме. — 1981. — XIII. — С. 29–31 (на иврите).

2 *Симонсон Ш.* Тринадцатое колено // Михаэль — анналы еврейской диаспоры. — 1997. — XIV. — С. LIV–LV (на иврите).

консенсуальной, ибо шла вразрез с общепринятым этноцентризмом.

Например, уже в 1867 году во введении к своей книге «О языке евреев, живших в древнее время на Руси» прославленный еврейский исследователь Авраам Гаркави заметил, что «первые евреи, прибывшие в окрестности Негева из России, были выходцами из греческих городов, располагавшихся на побережье Черного моря, или из Азии, а не уроженцами Ашкеназской земли, как склонны верить многие авторы»[1]. По мнению Гаркави, миграционные волны привели в Россию и германских евреев, а поскольку они составляли большинство, языком восточноевропейских евреев стал идиш. Однако еще в XVII веке они разговаривали на славянском языке! Даже Шимон Дубнов, правда до того, как он превратился в известного и «солидного» историка, в письме, датируемом 1897 годом, задавался вопросом: «Откуда же изначально прибыли евреи в Польшу и Россию — из западных стран или из Хазарии и Крыма?»[2] По его мнению, ответ будет получен лишь тогда, когда археология сделает значительный шаг вперед и снабдит историческую науку новыми данными.

Игнац Шифер, видный историк и известный польский сионист, на протяжении длительного времени полагал, что «хазарский тезис» наилучшим образом объясняет массовое присутствие евреев в Восточной Европе. В данном случае его мнение совпадало с мнениями целой плеяды польских исследователей, евреев и неевреев, писавших о зарождении первых иудейских общин в Польше, Литве, Белоруссии и Украине. Шифер, как и другие, полагал, что на территории иудейской Хазарии жили и «аутентичные» евреи, способствовавшие раз-

---

1 *Гаркави А.* Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. — Вильно, 1867. — С. 1 (на иврите).

2 *Дубнов Ш.* Искать и исследовать. — Одесса: Абба Дохна, 1892. — С. 10 (на иврите).

витию ремесел и торговли этой могущественной империи, простиравшейся между Волгой и Днепром. При этом он не сомневался, что именно влияние иудаизма на хазар и восточных славян привело к возникновению в Восточной Европе крупных еврейских общин[1].

Мы уже видели, что Сало Барон, соглашаясь с Полаком, посвятил немало страниц освещению хазарской проблемы. Невзирая на свой «органический» этноцентризм, он, в виде исключения, отбросил в случае с хазарами стандартную линейную концепцию еврейской истории. Он не мог оставить без внимания мнения большинства польских историков, работавших в период между двумя мировыми войнами; еще труднее было проигнорировать монументальное сочинение израильского Авраама Полака.

Поэтому он выдвинул следующую концепцию: «Еще до потрясений, вызванных монгольскими завоеваниями, равно как и после них, Хазария направляла многочисленные делегации в непокоренные славянские страны и тем самым способствовала становлению крупных иудейских центров в Восточной Европе... Таким образом, иудейское государство, чьи представительства были разбросаны по всей Восточной Европе, на протяжении своего многолетнего существования (740–1250 годы) и далее оказывало значительное влияние на еврейскую историю, гораздо большее, чем мы можем себе представить.

Из Хазарии иудеи стали массово перебираться в обширные степные районы Восточной Европы. Эта миграция происходила как в период расцвета Хазарского царства, так и после его заката... После побед Святослава и последовавшего за ними упадка хазарского государства многочисленные беженцы из

---

[1] Поскольку большинство сочинений Шифера были написаны на польском и на идише, можно получить достаточно полное представление о его подходе к хазарской проблеме с помощью следующей книги: *Litman J.* The Economic Role of Jews in Medieval Poland. The Contribution of Yitzhak Schipper. — Lanham: University Press of America, 1984. — P. 117–116.

разрушенных областей, среди которых было немало иудеев, стали искать убежища именно в тех странах, из которых вышел завоеватель. Там они столкнулись с израильтянами, пришедшими с запада и с юга. Совместно с этими иммигрантами из Германии и Балкан хазарские иудеи начали закладывать основы новой еврейской общины. Эта община, достигшая пика своего процветания в Польше XVI столетия, превосходила все прочие центры сосредоточения еврейского населения как по своей численности, так и по экономической и культурной мощи»[1].

Барон не был «ненавидящим себя евреем», и, конечно же, он не был антисионистом. Тем более все это верно по отношению к его иерусалимскому коллеге Бенциону Динуру. Тем не менее Динур, в 50-е годы занимавший пост израильского министра просвещения, решительно присоединился к Барону и Полаку и занял совершенно четкую позицию по вопросу о происхождении восточноевропейского еврейства: «Русские завоевания не привели к полному разрушению Хазарского царства, но они урезали его территорию и пошатнули его могущество. Это царство, принимавшее еврейских иммигрантов и беженцев из различных уголков диаспоры, по-видимому, само стало источником зарождения одной из крупнейших диаспор в мире, именно еврейской общины в России, Литве и Польше»[2].

Сегодняшние читатели, разумеется, будут удивлены, узнав, что человек, руководивший в 50-е годы формированием израильской национальной памяти, видел в Хазарском царстве «источник зарождения» восточноевропейского еврейства. Увы, и в данном случае риторика Динура имела ярко выраженную этнобиологическую окраску. Динур, так же как и Барон, увязывал обращение Хазарского царства в иудаизм с появлением на его

---

1 *Барон С.* Социальная и религиозная история народа Израиля. IV. — С. 174–175.

2 *Динур Б.* Израиль в изгнании. I, книга 2. — С. 5.

территории многочисленных иудеев «по рождению и по крови». Тем не менее следует помнить, что гипотеза, согласно которой львиная доля населения, говорившего на идиш, прибыла в Восточную Европу не из Германии, а с Кавказа, из волжских степей, с побережья Черного моря и из славянских стран, вплоть до 60-х годов считалась общепринятой, не вызывала возмущения и не считалась «антисемитской». Поворот произошел уже в 70-е годы.

Высказывание итальянского философа Бендетто Кроче (Croce, 1866–1952), утверждавшего, что «любая история есть прежде всего история времен своего написания», давно уже превратилось в клише. Увы, оно совершенно точно характеризует взаимоотношения сионистской историографии с еврейским прошлым. Завоевание «города Давида» в 1967 году непременно должны были осуществить прямые потомки Давида — ни в коем случае не отпрыски воинственных обитателей волжских и донских степей, южноаравийских пустынь или берегов Северной Африки. Другими словами, «единый и неделимый Израиль» как никогда нуждался в «едином и неделимом еврейском народе».

Как известно, традиционная сионистская историография утверждает, что восточноевропейские евреи пришли из Германии (до этого они «временно» жили в Риме, куда были насильственно переправлены из «Эрец-Исраэль»). В качестве страны исхода такой «общекультурный центр», как Германия, был куда предпочтительнее «отсталых» районов Восточной Европы. Сочетание «органических» представлений о рассеянном, скитающемся народе с престижной страной исхода всегда имеет идеологический эффект. Точно так же как евреи арабского мира имеют обыкновение называть себя «сефардами» (то есть «испанцами»), восточноевропейские евреи предпочитают называть себя «ашкеназами» (то есть «немцами»). Хотя не существует исторических свидетельств, указывающих на еврейскую миграцию из Западной Германии в восточную часть европейского континента, тот факт, что в Польше, Литве и России евреи

разговаривали на идиш, служил неоспоримым доказательством их германо-еврейского, то есть ашкеназского, происхождения. Действительно, язык восточноевропейских евреев состоял на 80% из немецких слов. Каким образом хазары и славяне, изъяснявшиеся на тюркских и славянских диалектах, восприняли идиш в качестве своего основного языка?

Уже Исаак-Бер Левинзон, родоначальник еврейского просвещения в России, писал в своей книге «Увещание израильтянам», опубликованной в 1828 году: «И поведали нам старейшины, что несколько поколений тому назад наши соплеменники в этих краях разговаривали только на русском языке, а еврейско-ашкеназский язык, на котором мы разговариваем сегодня, не был тогда распространен среди здешних евреев»[1]. Гаркави также был убежден, что до XVII века подавляющее большинство восточноевропейских евреев изъяснялось на славянских диалектах.

Полак, долго изучавший эту проблему, предложил несколько ее решений — частью удачных, частью не очень. Его предположение о том, что хазарские прозелиты, прежде всего те, что жили в Крыму, говорили на древнеготском языке, все еще распространенном здесь вплоть до XVI века и похожем на идиш гораздо больше, чем тогдашний немецкий, не представляется убедительным. Однако другое выдвинутое им объяснение звучит вполне логично. В ходе германской колонизации «восточных земель» в XIV и XV веках здесь были основаны крупные торговые и ремесленные немецкоязычные города. В результате немецкий язык распространился среди тех, кто начал посредничать между новообразованными центрами экономической власти и местными аристократами и крестьянами, продолжавшими говорить на славянских языках[2].

---

1 *Бер-Левинзон И.* Увещание израильтянам. II, глава 3. — Иерусалим: Изд-во центра им. Залмана Шазара, 1977. — С. 33, примечание 2 (на иврите).

2 *Полак А.* Хазария. С. 256–257.

Примерно четыре миллиона немцев эмигрировали в Польшу из Восточной Германии. Они стали первыми восточноевропейскими буржуа и привезли с собой католическое духовенство. Евреи, прибывшие в основном с востока и с юга, не только из самой Хазарии, но и из славянских областей, находившихся под ее влиянием, заняли особое место в системе разделения труда, начавшей оформляться с первыми признаками модернизации. Подавляющее большинство евреев, от сборщиков налогов и зажиточных чеканщиков монет (были найдены серебряные монеты с отчеканенными на них польскими словами, записанными, однако, ивритскими буквами) до скромных извозчиков, резчиков по дереву или меховщиков, находились на промежуточных позициях в общественной пирамиде и соприкасались с культурными и языковыми особенностями различных классов. Не исключено, что некоторые из этих умений евреи вывезли из Хазарии.

Кестлер весьма красочно описал эту ситуацию: «Можно себе представить, как ремесленник из местечка, какой-нибудь сапожник или лесоторговец обращается на ломаном немецком к заказчикам, на ломаном польском — к крепостным чужого имения, а дома смешивает наиболее выразительные словечки из обоих этих языков с древнееврейским, изобретая на ходу собственный, приватный язык. Как эта мешанина была обобщена и стандартизована — пусть гадают лингвисты...»[1]

Более поздняя и численно менее значительная миграция иудейских элит из Германии на Восток, включавшая в основном знатоков Торы и Талмуда, то есть раввинов и учащихся ешив, способствовала окончательному становлению нового разговорного языка и формированию единых канонов иудейского культа. Религиозные элиты, по-видимому, приглашенные с Запада, были носителями символического капитала, так что многие стремились приблизиться к ним. Именно это, в конечном счете,

---

[1] *Кестлер А.* Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 178.

и привело к расширению и распространению немецкого лексикона. Не стоит, однако, забывать, что глагол «молиться», ключевое слово для любого культа, сохранился в идише в старом тюркском варианте: «давнен». Как и многие другие слова, оно не пришло из германского диалекта.

Признавая весомый языковый вклад, привнесенный иммигрантами с Запада, следует все же отметить, что идиш вовсе не тождественен немецко-еврейскому языку, развившемуся в еврейских гетто Западной Германии.

Еврейское население этой страны было сосредоточено в Рейнской области, поэтому немецко-еврейский язык позаимствовал многие выражения и слова из местных французских и германских диалектов. В восточном идише нет никаких следов их присутствия. Уже в 1924 году немецкий лингвист Матиас Мизес утверждал, что идиш никоим образом не может иметь западногерманские корни. Однако в интересующий нас период евреи жили именно в этом районе Германии, а не в восточной ее части[1].

В последние годы тель-авивский лингвист Пол Векслер опубликовал результаты более углубленных исследований, подтверждающих, что появление идиша не было результатом миграции евреев с Запада. Идиш имеет славянскую основу, а большая часть его словаря почерпнута из диалектов, имевших хождение на юго-востоке Германии. Таким образом, идиш возник из того же источника, что и сорбский (сербо-лужицкий) язык, развившийся в пограничных районах, где смешивались между собой славянские и германские диалекты. Так же как и идиш, этот язык почти полностью исчез в XX веке[2].

---

1 *Mieses M.* Die jiddische Sprache. — Berlin: Benjamin Harz, 1924.

2 *Wexler P.* The Ashkenazic Jews. A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity. — Columbus: Slavica Publishers, 1993. См. также главу «The Khazar component in the language and ethnogenesis of the Ashkenazic Jews» в книге: Two-tiered Relexification in Yiddish. — Berlin: Mouton de Gruyter, 2002. — P. 513–541.

С демографической точки зрения тезис, утверждающий, что еврейство Восточной Европы имеет западногерманские корни, также наталкивается на серьезные трудности. Число иудеев, живших на территории между Майнцем и Вормсом или между Кельном и Страсбургом в XI, XII и XIII веках, было крайне незначительным. Мы не располагаем точными данными, но, по различным оценкам, их было от нескольких сотен до нескольких тысяч — никак не больше. Нельзя исключить, что некоторые из этих иудеев перебралась на восток (например, во времена крестовых походов), однако свидетельств такой миграции не существует.

Кроме того, известно, что беженцы, спасавшиеся от погромов, как правило, не уходили далеко и вскоре возвращались в места своего прежнего обитания. В любом случае, речь может идти лишь о мизерном числе мигрантов, далеко не достаточном для образования крупных еврейских общин Восточной Европы. Еще один важный вопрос: если евреи Польши, Литвы и России действительно пришли из Западной Германии, как утверждает израильский историографический истеблишмент, то почему именно на Востоке они пережили столь драматический демографический всплеск, в то время как численность еврейских общин западной части Европы практически не изменилась? Ведь речь идет о временах, не знавших никаких методов ограничения рождаемости! Быть может, Восток «выгодно отличался» условиями жизни — обилием продуктов, санитарными условия и т. д. — от «обнищавшего, голодного и грязного» Запада? Говоря серьезно, нищета и скученность еврейских кварталов восточноевропейских городов благоприятствовали быстрому демографическому росту никак не больше, чем условия жизни в британских, французских или германских городах.

Тем не менее именно в Восточной Европе произошел необъяснимый демографический взрыв, приведший к тому, что на пороге XX века евреи, говорившие на идиш (вернее, на разных диалектах идиш), составляли свыше 80% от еврейского населения всего мира.

Хазарское царство исчезло совсем незадолго до появления первых признаков еврейского присутствия в Восточной Европе. Трудно не усмотреть связи между этими двумя событиями. Хотя евреи Украины, России, Польши, Литвы и Венгрии начисто забыли свою хазарскую или славянскую предысторию и, так же как потомки химьярских и североафриканских прозелитов, «помнят» лишь об «исходе из египетского рабства», существуют разнообразные факты, указывающие на их истинное историческое происхождение. Дело в том, что по мере своего продвижения на запад приверженцы иудаизма оставили немало следов.

Уже в 20-х годах прошлого века Ицхак (Игнац) Шифер собрал на территории Украины, Трансильвании, Истрии, Польши и Литвы названия местностей, содержащие различные вариации слов «хазар» и «каган». Оказалось, что такие названия весьма многочисленны[1]. Кроме того, существуют имена и фамилии, уходящие корнями в хазарскую или славянскую культуру и не имеющие никакого отношения к Западной Германии. К примеру, имена, являющиеся одновременно названиями животных, такие как «Цви» (олень), «Балабан» (ястреб), «Зеэв» (волк) и «Дов» (медведь), не встречались ни в Иудее, ни в Химьяре, ни в Северной Африке, ни среди испанских евреев — а только среди восточноевропейских евреев. Лишь существенно позже они пришли в Западную Европу. Кроме такого рода «косвенных следов» налицо социологические и антропологические особенности, присущие только восточноевропейскому еврейству и не имеющие аналогов на Западе.

Основы общинной и экономической жизни «местечка», типичные для еврейского населения, говорящего на идиш (специфическая структура местечек, по-видимому, способствовала со-

---

[1] *Lewicki T.* Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Węgrzech i w Polsce we wczesnym średniowieczu // *Labuda G., Tabaczyński S.* (eds.). Studia nad etnogenezą Słowian i kulturą Europy wczesno-średniowiecznej. 2. — Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1988. — P. 77–87.

хранению различных диалектов этого языка), совершенно не соответствуют схеме еврейского существования в Рейнской области и ее окрестностях. Начиная с II века до н. э., когда началось широкое распространение иудаизма, иудейские религиозные общины процветали в основном на периферии крупных и мелких городов, изредка в деревнях. Однако в Западной и Южной Европе евреи никогда не создавали отдельных поселений. Местечко, размеры которого могли быть достаточно велики, позволяло еврейскому населению вести обособленный образ жизни и полностью отгородиться от своих соседей не только в том, что касается религиозных норм и обычаев, но и в отношении более секулярных аспектов культуры, таких как язык, стилистика оформления молитвенных домов и т. д.

В центре еврейского местечка располагалась синагога с двойным куполом в форме пагоды, архитектура которой носила ярко выраженный восточный характер (в данном случае — отнюдь не «ближневосточный»). Евреи Восточной Европы одевались совершенно иначе, чем их единоверцы во Франции или в Германии. Ермолка (слово тюркского происхождения) и штраймл (надеваемая поверх нее меховая шапка) вызывают гораздо больше ассоциаций с жителями Кавказа и степными всадниками, нежели со знатоками Талмуда из Майнца или с торговцами из Вормса. Оба эти предмета, впрочем, как и длинный шелковый халат, надеваемый в основном в субботу, не похожи на одежду белорусских или украинских крестьян. Тем не менее эти и другие вопросы, связанные с морфологией повседневной культуры и бытовой истории восточноевропейского еврейства, — от особенностей традиционной кухни до специфики юмора, от стиля одежды до популярных напевов — очень редко затрагивались исследователями, сосредоточенными на конструировании «вечной истории» «народа Израиля». Они затруднялись признать то крайне неудобное обстоятельство, что «общей еврейской культуры» никогда не существовало, а была лишь «народная идиш-культура», напоминавшая культуры соседних народов куда больше, нежели

культурные практики еврейских общин Западной Европы или Северной Африки.

Потомки еврейских обитателей «идишлэнда» живут сегодня в основном в Америке или в Израиле. Кости миллионов других в изобилии усеивают те места, где в прошлом столетии Гитлер учинил беспрецедентную по своим масштабам массовую бойню. Поистине поразительно, какие неимоверные усилия и средства вложили израильские создатели исторической памяти в увековечение гибели восточноевропейских евреев и какое вопиющее отсутствие интереса было проявлено по отношению к богатейшей (или нищей, в зависимости от точки зрения) культурной жизни, бившей ключом в «идишлэнде», прежде чем он был безжалостно стерт с лица земли. Это не может не навести на грустные мысли о политико-идеологической роли современной историографии.

Чрезвычайная малочисленность социологических, лингвистических и антропологических работ, посвященных повседневной жизни польских и литовских местечек и охватывающих длительные периоды истории, именно новаторских исследований, а не любительских фольклорных игр, равно как и отказ от проведения дорогостоящих археологических проектов в южной России и на Украине, проектов, ставящих своей целью обнаружение останков Хазарии, отнюдь не случайны. Никто не хочет переворачивать камни, из-под которых могут выскочить ядовитые скорпионы, способные нанести непоправимый ущерб столь бережно хранимому имиджу нынешнего «этноса» и его территориальным притязаниям. Создатели национальной истории вовсе не считают своей целью изучение культур минувших эпох. Ее основное предназначение состоит по сей день в конструировании единой идентичности и решении текущих политических задач.

«История имеет дело с книгами, а не с явлениями», — мог бы сказать умный, национально-ориентированный исследователь, всю жизнь корпевший над религиозными, государственными и идеологическими текстами, созданными представителями са-

мых узких элит прошлого. Он был бы полностью прав, если бы речь шла о традиционной историографии. Однако появление исторической антропологии привело к медленному, но неуклонному разрушению упрощенных национальных метанарративов.

Зачастую кажется, что большинство ученых, специализирующихся на «истории еврейского народа», все еще не слышали об этом виде историографии. Беда в том, что углубленное изучение образа жизни и способов коммуникации в еврейских общинах прошлого неизбежно обнажит следующий «недопустимый» факт: по мере того как в процессе исследования мы удаляемся от религиозных догм и продвигаемся в сторону разнообразных повседневных практик, становится все заметнее, что у приверженцев иудаизма в Азии, Северной Африке и Европе никогда не было общего этнографического секулярного знаменателя. Мировое еврейство испокон веков представляло собой влиятельную религиозную культуру, правда, состоявшую из различных течений. Но оно никогда не было скитающейся и отчужденной «нацией».

***

Немалая ирония заключается в том факте, что мужчины и женщины, принявшие иудаизм, жили на территории между Волгой и Доном задолго до того, как в этих местах появились русские и украинцы, точно так же как иудейские прозелиты Галлии жили там еще до вторжения франкских племен. Аналогичная ситуация имела место и в Северной Африке, где принятие пунийцами иудаизма предшествовало арабским завоеваниям, или на Иберийском полуострове, где иудейские религия и культура процветали задолго до Реконкисты. Вопреки мифам, некогда созданным христианскими юдофобами и воспринятым современными антисемитами, по лабиринтам истории никогда не скитался «проклятый народ-этнос», изгнанный из Святой земли за убийство Божьего сына и ставший непрошенным гостем среди других «народов».

Иудейский монотеизм объединил в разные времена, до и после начала новой эры, множество культурно-языковых групп — от по-

томков прозелитов, обитавших на просторах Средиземноморья и в царстве Адиабена, до отпрысков химьяритов, берберов и хазар. Все эти социумы сформировались в удаленных друг от друга географических областях и шли различными историческими путями. Многие из них покинули лоно иудаизма, другие же, напротив, настойчиво хранили приверженность этой религии и, несмотря на многочисленные потрясения и невзгоды, пронесли свою веру вплоть до Нового времени.

Безвозвратно ли утеряна химьяритская, берберская и хазарская история? Насколько вероятно появление новой историографии, способной вернуть этих древних иудеев, преданных забвению «потомками», в реальную историю, сделать их легитимной частью коллективной памяти?

Формирование нового комплекса знаний всегда напрямую связано с национальной идеологией, в эпоху которой он зарождается. Осознание истории, выходящее за рамки нарратива, возникшего на начальных этапах становления нации, может найти отклик в социуме, лишь если оно перестает восприниматься как таящее угрозу. Когда нынешняя коллективная идентичность становится само собой разумеющейся, обретает твердую почву под ногами и перестает цепляться в страхе за мифическое прошлое, чтобы сохранить равновесие, когда идентичность перестает быть самоцелью и становится точкой отсчета — лишь тогда в историографии наступает кардинальный перелом.

Допускает ли проводящаяся в Израиле в начале XXI века политика идентичностей возникновение новых исторических парадигм в изучении происхождения и истории различных иудейских общин? Мне трудно дать однозначный ответ на этот вопрос.

Блеск и нищета — политика формирования идентичности в Израиле

> Государство Израиль... приложит все усилия к развитию страны на благо всех ее жителей. Оно будет зиждиться на принципах свободы, справедливости и мира, в соответствии с идеалами еврейских пророков. Оно осуществит полное общественное и политическое равноправие всех своих граждан без различия религии, расы или пола. Оно обеспечит свободу вероисповедания и совести, право пользования родным языком, право на образование и культуру.
>
> *Декларация независимости, провозглашение государства Израиль (1948)*

> Партийный список кандидатов не будет допущен к выборам в Кнессет, если его намерения или действия прямым или косвенным образом направлены на: (1) отрицание принципа существования государства Израиль как еврейского государства; (2) отрицание демократического характера государства; (3) подстрекательство к расизму.
>
> *Пункт 7-а Основного закона о Кнессете (1985)*

До того как в Европе начался процесс секуляризации, верующие иудеи сохраняли приверженность религиозной аксиоме, укреплявшей их дух в трудные времена: они были «избранным народом», святой общиной, на которую Бог возложил особую миссию — нести свет «гоям». В то же время они прекрасно зна-

ли, что, будучи меньшинством, живущим в тени других конфессий, они находятся во власти тех, кто гораздо сильнее их. Миссионерские устремления, столь характерные для иудейских общин на ранних этапах их существования, со временем почти полностью испарились, в основном из-за желания избежать конфликта с господствующими религиями. За многие сотни лет самосознание упорных приверженцев иудаизма было отравлено наслоениями страхов и сомнений, прежде всего в том, что касалось распространения их веры среди иноплеменников. Это обстоятельство укрепило общинную обособленность иудеев, ставшую со временем их главным отличительным признаком. С другой стороны, непоколебимая вера в идею «живущего обособленно избранного народа» на протяжении всего Средневековья предотвращала массовый отток членов иудейских общин в другие монотеистические конфессии.

Как и другим меньшинствам в периоды жестоких гонений, иудейским религиозным общинам была присуща внутренняя солидарность. В годы затишья раввинистические элиты обменивались информацией относительно характера тех или иных заповедей, различных аспектов религиозной жизни и отправления культовых церемоний. Несмотря на глубочайшие различия между Марракешом и Киевом, между Саной и Лондоном не только в том, что касается секулярных практик, но и в плане религиозных норм, ядро иудаизма оставалось неизменным: раввинистическая приверженность Устной Торе, общность представлений об изгнании и избавлении, религиозная тоска по Святому городу Иерусалиму, откуда должно прийти спасение.

Европейская секуляризация на разных своих этапах привела к ослаблению религиозных структур и подорвала власть раввинов, бывших традиционными интеллектуальными общинными авторитетами. Так же как и другие религиозные, языковые и культурные коллективы, освобождавшиеся от религии еврейские общины были вовлечены в процесс модернизации. Вопреки впечатлению, создающемуся при прочтении трудов сионистских историков и мыслителей, эти общины были далеко не един-

ственным социумом, испытывавшим трудности «ассимиляции» внутри сложившихся к тому времени национальных культур. Хотя саксонские крестьяне, французские торговцы-протестанты и уэльские рабочие в Британии по-разному страдали от быстрых и болезненных изменений, происходивших в окружавшем их мире, их невзгоды ничуть не уступали тем, которые пришлось пережить верующим иудеям. В эту эпоху приходили в упадок и исчезали целые миры. Вживание в новые экономические, политические, языковые и общекультурные конгломераты требовало болезненных уступок, вынуждало поступаться жизненным укладом и обычаями, освященными многолетней традицией.

Несмотря на особый характер трудностей, испытываемых евреями, большинство из них в таких странах, как Франция, Голландия, Британия или Германия, успешно стали «исраэлитами», то есть французами, голландцами, британцами или немцами, исповедующими религию Моисея (Mosaisch). Они были абсолютно лояльны новым национальным государствам, зачастую подчеркивали свою «гражданскую» национальную принадлежность и гордились ею. Не без основания, ибо они одними из первых осваивали новые разговорные языки и участвовали в формировании национальных культур, зарождавшихся в тех самых городах, где было сосредоточено большинство еврейского населения. Другими словами, они оказались в числе первых британцев, французов и немцев (без преувеличения можно сказать, что Генрих Гейне был немцем задолго до того, как таковым стал — если вообще стал — дед Адольфа Гитлера). В Первую мировую войну, породившую пик массового национализма в Европе, евреи встали на защиту своих государств и, по-видимому, без особых колебаний убивали еврейских солдат, находившихся по другую сторону фронта[1]. Немецко-еврейские

---

[1] *Elon A.* The Pity of it All. A History of Jews in Germany. 1743–1933. — New York: Metropolitan Books. — P. 305–337. Французские и немецкие исраэлиты также не выказывали особой солидарности со своими соплеменниками. Известно их пренебрежительное и высокомерное отношение к вос-

реформисты, французско-еврейские социалисты и британско-еврейские либералы — почти все они рвались оборонять свою новую коллективную собственность: национальное государство и его суверенную территорию.

Как ни странно это звучит, сионистское движение также прониклось военным ажиотажем; несмотря на столь рьяно декларированный принцип еврейской обособленности, оно оказалось расколотым национальными границами, пролегавшими между враждующими государствами. В период между 1914 и 1918 годами сионизм был еще слишком слаб, чтобы предложить своим приверженцам идентификационную альтернативу, способную остудить боевой «национальный» пыл, захлестнувший европейских евреев. По сути с 1897 года, когда прошел первый сионистский конгресс, и до окончания Первой мировой войны сионизм оставался малозначительным движением, пользовавшимся ничтожной поддержкой среди еврейских общин мира и нередко подчинявшимся национальным предписаниям «гоев». В Германии 1914 года сионистское движение поддерживало менее 2% от общего числа немецких евреев; во Франции сионистов было еще меньше.

Следует помнить, что сионистская идея зародилась во второй половине XIX века в Центральной и Восточной Европе, в регионе, простирающемся от Вены до Одессы. Она появилась (поначалу не очень решительно) на периферии германского национализма, но вскоре прорвалась в бушующее культурное пространство идишской культуры. По существу сионизм, при всей своей маргинальности, был частью последней волны национального пробуждения в Европе, так что его появление совпало по времени с подъемом в регионе других формативных идеологий идентичности. Его можно рассматривать как попытку коллективной ассимиляции в модернизационном проекте, в точности как и другие

точноевропейским евреям, «жалким» Ostjuden. Позднее, уже в Израиле, почти такое же отношение испытали на себе выходцы с Востока со стороны «восточных» европейцев.

национальные идеи, находившиеся тогда на начальных этапах своего осуществления. Хотя значимое меньшинство изобретателей сионистской концепции, Моше Гесс, Теодор Герцль и Макс Нордау, вышли (более или менее) из немецкой культуры, подавляющее большинство тех, кто развил и дополнил сионистскую теорию, распространил и осуществил ее, принадлежало к интеллигенции народа, говорившего на идиш и жившего сотни лет в тесных польских, украинских, литовских, русских и румынских городах и местечках.

Как уже упоминалось во второй главе, в этих местах сформировалась современная светская идишская цивилизация — явление абсолютно неведомое еврейским общинам во всех остальных уголках мира, будь то Лондон, Сана или Марракеш. Именно эта уникальная культура, а вовсе не религиозная вера стала основным катализатором еврейского протонационального и национального брожения. Из полуавтономного идишского мира вышли молодые интеллектуалы, которым были в значительной степени закрыты пути в элиту — университетская карьера, свободные профессии, государственные должности. Поэтому многие из них стали социалистами-революционерами или реформаторами-демократами; меньшинство выбрало сионизм.

Вместе с тем мощное влияние идишского мира породило новый виток антисемитизма. Сложившийся в Восточной Европе конгломерат наций стремился исторгнуть из себя это чуждое ему культурное явление. Наряду с притеснениями и ограничениями, традиционными для русского царизма и румынской монархии, волна погромов 80-х годов XIX века, во многих своих проявлениях уже окрашенная в националистические цвета, потрясла миллионы евреев и ускорила их массовую миграцию на запад. В период между 1880 и 1914 годами около двух с половиной миллионов говорящих на идиш евреев перебрались через Германию в различные западные страны; большая их часть в конце концов нашла прибежище на американском континенте. Менее 3% предпочли эмигрировать в Оттоманскую Палестину, причем большинство из них впоследствии ее покинули.

Одним из побочных результатов этого переселения стало усиление традиционной (долгое время дремавшей) враждебности к евреям в Германии, стране, через которую осуществлялся «транзит» еврейских эмигрантов. Вспыхнувшая дикая ненависть, некоторые элементы которой по сей день остаются загадочными, породила, как известно, один из самых страшных геноцидов XX века. Кроме того, она продемонстрировала, что моральные качества никоим образом не обусловлены технологическим прогрессом или культурной утонченностью.

Антисемитизм процветал на всей территории современной Европы. Однако форма, которую он принял на западе и на юге континента, равно как и в Америке, в корне отличалась от его проявлений в Центральной и Восточной Европе. Неуверенность в себе юной национальной идентичности повсеместно порождала опасения и страхи. Именно затруднения культурного характера, сопровождавшие строительство новых наций, превратили старый исторический императив «dislike the unlike»[1] в имманентную черту новой массовой демократической политики. Любые признаки «инакости» — пигментация кожи, непривычная речь, несхожесть элементов религиозной веры — раздражали носителей незрелого национального самосознания, затруднявшихся четко очертить границы собственных коллективов. Чрезвычайная абстрактность конструкции национальных сообществ требовала четкой и однозначной характеризации тех, кто к ним не принадлежит. Поэтому нацию «фантазировали» как древнюю, разросшуюся «кровную» семью; при этом очень хотелось, чтобы ближайший «сосед» являлся и самым опасным врагом. Поскольку века христианской культуры уже «выстроили» иудеев как ультимативных «чужаков», новым коллективным идентичностям было легко и естественно использовать этот традиционный образ в качестве пограничного столба на собственной «национальной» границе.

Однако там, где прочно укоренилось и стало достоянием широких масс национальное сознание политического и граждан-

---

1 «Бойся чужого» (*англ.*).

ского толка, традиционная христианская враждебность к евреям находила лишь ограниченный отклик, так что «отверженные евреи» оказывались включенными в границы новой идентичности. Американская конституция, традиции Французской революции и основные законы Великобритании оказались достаточно прочным фундаментом для развития «инклюзивной» модели национального сообщества, после длительной и упорной борьбы возобладавшей на общественной арене. Таким образом, в этих и других странах евреи стали имманентной частью национального целого.

Этот процесс не всегда протекал гладко. В силу своего драматического характера дело Дрейфуса во Франции 1894 года может стать яркой иллюстрацией «исторической нелинейности» развития современного национального сознания. Всплеск антисемитизма, изгнавший Дрейфуса из «галльско-католического народа», был проявлением сумятицы и противоречивых чувств, обуревавших «новых французов». Принадлежит еврей-офицер к французской нации или же он является частицей чуждого народа, тайно просочившегося с Востока? Не должна ли Франция, дабы не померкло ее величие, оставаться христианской по преимуществу? Не является ли итальянское происхождение писателя Эмиля Золя (1840–1902) истинной причиной антипатриотической поддержки, оказанной им еврею-«предателю»? Эти и другие сомнения беспрерывно терзали «фантазируемое» национальное сознание; они были существенной частью подоплеки страстной общественной полемики, сотрясавшей Францию в ходе дела Дрейфуса.

В конечном счете политические и интеллектуальные силы, придерживающиеся гражданской модели идентичности, сумели остановить волну антисемитизма, и гонимый офицер «воссоединился» с французской нацией. Однако приверженцы этнорелигиозной национальной идентичности вовсе не исчезли. Они снова подняли голову во время нацистской оккупации; существуют они и сегодня. Тем не менее в деле Дрейфуса культурно-инклюзивная модель построения нации взяла верх, и за вычетом

страшного «исключительного» периода Второй мировой войны она довлела во Франции в течение всего XX века.

Похожие (но не тождественные) колебания, правда в менее драматической форме, имели место в США (например, во времена маккартизма), в Великобритании и в большинстве стран, расположенных на берегу Атлантического океана. Антисемитизм, как и другие проявления расизма, и здесь не был искоренен полностью, однако он перестал оказывать заметное влияние на формирование коллективной идентичности.

Вместе с тем, как уже говорилось в первой главе этой книги, на территории, простирающейся от Германии до России и от Австро-Венгрии до Польши, победили этнобиологические и этнорелигиозные идеологии. Именно они предопределили характер национальных идентичностей в регионе на многие годы вперед. Из-за гегемонии «эксклюзивных», наполненных страхом идеологий антиеврейская ненависть продолжала быть одним из основных элементов «истинной» идентичности. Даже если антисемитизм не всегда был совершенно открытым, а тон прессы и учебных пособий — грубым и предвзятым, юдофобия продолжала гнездиться в самой сердцевине «национального духа».

Это произошло, в частности, оттого, что для построения национальной общности в районах, где различные (более или менее равновеликие) культуры тесно переплелись между собой, был отчаянно необходим исторический нарратив, указывающий на единое происхождение. Все, что могло подорвать этот консолидирующий национальный миф, вызывало страх и отторжение. Апологетам национальной идеи, обычно стопроцентным атеистам, пришлось прибегнуть к традиционным религиозным элементам, чтобы как следует определить самих себя. В иных случаях церковь сама соглашалась признать связь по «крови» главным критерием идентификации «своих» и «чужих». Другими словами, точно так же как «немецкой идее» для самоопределения на некотором этапе потребовались «арии», «польская идея» для укрепления национальной концепции призвала на помощь

католичество, «латышская» — лютеранство, а «русская» — православный панславизм.

Сионизм, в отличие от реформистского религиозного течения, либеральных и социалистических интеллектуальных кругов, стремившихся влиться в формирующиеся европейские национальные культуры, следовал примеру доминирующих национальных идеологий, среди которых проходили начальные этапы его становления. Он позаимствовал у них многочисленные элементы, вошедшие затем в его собственную программу. В нем можно отыскать следы германского «фолькизма», равно как и риторические признаки польского национального романтизма. Однако следует иметь в виду, что речь вовсе не идет о простом подражании. В данном случае жертва не пыталась улучшить свое положение, переняв характерные черты угнетателя.

Для того чтобы придать своей национальной концепции сколько-то конкретный характер, сионистским интеллектуалам, как и адептам других европейских национальных движений, пришлось призвать на помощь этнорелигиозную и этнобиологическую идентичности. Эта концепция коренным образом отличалась от квазинационального секулярного мировоззрения Бунда — массового левого еврейского движения, требовавшего культурной автономии для «народа Идишлэнда», но не искавшего единого национального суверенитета для всего мирового еврейства. Чтобы объединить отчасти верующих евреев (в большинстве своем уже не слишком религиозных), чьи языки и секулярные привычки резко варьировались в зависимости от места обитания, невозможно было опереться на нынешние еврейские практики, чтобы, в духе Бунда, соткать из них гомогенную современную культуру. Напротив, требовалось уничтожить сложившееся этнографическое полотно, предать забвению специфические пути развития отдельных общин и вернуться назад, в древнее, мифологическое, религиозное время.

Как можно заметить по предыдущим главам, избранная сионизмом «история» лишь на первый взгляд соответствовала рели-

гиозной мифологии. Она не была по-настоящему религиозной, поскольку иудейский монотеизм не знает и не признает исторической динамики[1]. Она не была и полностью секулярной, так как не могла обойтись без древних эсхатологических представлений — единственной нити, на которую можно было нанизать звенья новой коллективной идентичности. Следует помнить, что еврейское национальное движение взялось за практически непосильную задачу: переплавить множество «этнических» групп, то есть несхожих культурно-языковых общностей разного происхождения, в единый «этнос». Именно поэтому Библии была отведена ключевая роль национальной коллективной «памяти». Стремление наделить «народ» единым происхождением побудило национальных историков позаимствовать без всякого критического осмысления старый «иудеохристианский» миф о «вечных изгнанниках — иудеях». Ради этого они вычеркнули из памяти историю массового прозелитизма, сопровождавшего ранние этапы становления иудаизма, явления, благодаря которому «Моисеева религия» укрепилась как в демографическом, так и в интеллектуальном плане.

Таким образом, для еврейского национального движения иудаизм перестал быть богатой и многообразной религиозной культурой, а еврейство превратилось в монолитный народ с четко очерченными границами, — точь-в-точь как немецкий Volk — обладающий, однако, уникальной отличительной чертой: это был народ-изгнанник, никоим образом не связанный с территорией, на которой он живет. В этом плане сионизм стал своеобразным негативом фотоснимка ненависти к евреям, сопровождавшей становление национальных коллективов в Центральной и Восточной Европе. На этом негативе можно отыскать почти все элементы национального самосознания, характерные для данного региона. Поскольку «снимок» был сделан в непосредственной

[1] Это важнейшее, абсолютно верное утверждение заслуживает более подробного разбора — прежде всего потому, что очень часто безосновательно декларируется ровно обратное. — *Прим. ред. русского издания.*

близости от соседних национальных «очагов», местные идеологические «болезни» поразили и его.

Сионизм, таким образом, прозорливо оценил ситуацию и позаимствовал немало идей у других европейских национальных идеологий. Кроме того, он взял из иудейской религиозной традиции тяготение к закрытости и концепцию самопревознесения. Божественное предписание («Вот народ, который живет отдельно и между народами не числится» (Числа 23: 9)), назначение которого — создать в древнем мире закрытую богоизбранную, священную монотеистическую общину, стало секулярной изоляционистской программой действий. С самого начала своего пути сионизм был этноцентрическим национальным движением, жестко определившим выдуманный им «исторический народ» и отвергавшим добровольное присоединение к нему на гражданской основе. Покинуть этот «народ» значило совершить непростительный грех: для сионизма «ассимиляция» была катастрофой, экзистенциальной угрозой, которую необходимо предотвратить любой ценой.

Поэтому неудивительно, что для укрепления хрупкой секулярной еврейской идентичности потребовалось нечто большее, нежели написание истории евреев, пестрой с культурной точки зрения и не обладавшей стройной хронологией. Для того чтобы укрепить основы «древней еврейской нации», сионизму пришлось призвать на помощь биологию.

I. Сионизм и наследственность

Во второй главе этой книги Генрих Грец был представлен как родоначальник этнонациональной историографии. Он взял на вооружение теории германских историков о неизменной нации-сущности, зарождающейся в начале времен и движущейся затем вдоль исторической оси. Однако непомерная склонность к «духовности» заставляла его отвергать чересчур материалистические толкования истории. Его друг Моше Гесс, вероятно первый апологет еврейской национальной идеи, совершенно отошедший от религиозной традиции, вынужден

был, «домысливая» еврейский народ, прибегнуть к представлению о «расе». Он хорошо усвоил «научные» веяния своей эпохи, в особенности «открытия» в сфере физической антропологии, и создал на их основе новую теорию идентичности. Он был первым, но никак не последним мыслителем, воспользовавшимся этим идеологическим приемом для конструирования «еврейской нации».

Через тридцать пять лет после выхода в свет книги «Рим и Иерусалим» (1862) в Европе было немало сионистов и множество антисемитов. Расистская «наука», проникшая в империалистическую эпоху конца XIX века во все европейские академические круги, стала идеологическим атрибутом новых политических движений в этноцентрическом пространстве. Одним из этих движений был молодой сионизм.

Восприятие нации как «этнического» образования было общим (правда, с разными акцентами) для всех направлений сионизма, поэтому новая биологическая «наука» пользовалась в сионистских кругах чрезвычайным успехом. Ведь именно наследственность должна была оправдать притязания на Палестину, ту самую древнюю Иудею, которая уже не была для сионистов источником сакрального избавления. Благодаря смелой замене парадигмы она перевоплотилась в отечество всех евреев мира. Новый исторический миф следовало подкрепить подходящей «научной» идеологией. Ибо если современные евреи не являются прямыми потомками иудейских изгнанников, что дает им право колонизировать Святую землю, которая должна была стать «безраздельным достоянием народа Израиля»? «Божественное обещание» не удовлетворяло носителей светского национального сознания, восставших против пассивной традиции, предоставлявшей всемогущему Богу вершить историю. Но коль скоро религиозная метафизика уже не дает ответа, он должен хотя бы частично найтись в биологии.

Натан Бирнбаум (1864–1937), по-видимому первый собственно сионистский интеллектуал (кстати, именно он в 1891 году ввел в обиход термин «сионизм»), продолжил в точности с того

места, где остановился Моше Гесс: «Невозможно объяснить умственные и эмоциональные особенности того или иного народа иначе как при помощи естествознания. “Раса — это все”, — говорил наш великий соплеменник лорд Биконсфильд (Бенджамин Дизраэли). Ведь в расовых особенностях заложена уникальность народа. Расовые различия являются источником национального многообразия. Из-за несхожести рас немец или славянин думает и чувствует по-другому, нежели еврей. Эта несхожесть позволяет также объяснить тот факт, что немец создал “Песнь о Нибелунгах”, а еврей — Библию»[1].

По его мнению, не культура и не язык объясняют возникновение наций, а исключительно биология. Иначе никак невозможно объяснить природу существование еврейской нации, сыны которой принадлежат к различным культурам и разговаривают на разных языках. Племена и народности существуют потому, что «природа порождала и продолжает порождать разнообразные человеческие расы, так же как она создает разные времена года и климатические условия»[2]. В 1899 году, когда вышла в свет знаменитая расистская книга Хьюстона Стюарта Чемберлена «Основы XIX столетия», Бирнбаум отнесся к ней с полным пониманием, хотя, разумеется, счел нужным отмежеваться от «ошибочных антисемитских взглядов» британского мыслителя. Евреи не являются «расой ублюдков», как утверждал Чемберлен. Напротив, они всячески оберегали свою наследственность, ибо вступали в браки исключительно друг с другом, и, разумеется, исконно принадлежат к белой расе.

Хотя роль Бирнбаума в создании сионистского движения довольно заметна, нет нужды подробно излагать его биографию, чтобы понять, каким образом развивалась далее еврейская национальная идея. Несмотря на то что именно Бирнбаум ввел

---

1 См. «Нация и язык», статья, написанная в 1886 году и приведенная в книге *Дорона И.* Натан Бирнбаум: у истоков сионистской мысли. — Иерусалим: Сионистская библиотека, 1988. — С. 177 (на иврите).

2 Там же. С. 63.

термин «сионизм», он не стал ведущим теоретиком новой нации; кроме того, в конце концов он оставил сионизм и стал ультрарелигиозным иудеем.

Теодор Герцль, настоящий основатель сионистского движения, в отличие от Бирнбаума, долго не мог решить, имеют ли евреи единое происхождение. В его трудах встречаются замечания, свидетельствующие о ярко выраженном этноцентрическом подходе, наряду с другими, явно им противоречащими. Действительно, в его книге «Государство евреев» не раз появляется термин «раса», но только в качестве синонима понятия «народ» и без биологических коннотаций.

После знаменитого лондонского ужина в компании Исраэля Зангвиля (1864–1926), еврейско-британского писателя, позднее присоединившегося к сионистскому движению, статный и привлекательный Герцль гневно заметил в своем дневнике, что его гость, знаменитый своим уродством, имеет наглость приписывать им обоим единое происхождение: «Он настаивает на расовом аспекте, который для меня неприемлем; достаточно взглянуть на него и на меня. Я говорю следующее: мы — это исторически сложившаяся общность, нация, внутри которой уживаются различные антропологические характеристики. Одного этого достаточно для создания еврейского государства. Ни одна нация не является однородной с расовой точки зрения»[1]. Герцль не был крупным теоретиком, и «научные» вопросы занимали его лишь постольку, поскольку это требовалось для решения текущих политических задач. Он стремился достичь своей цели, не вступая в исторические дискурсы и не обременяя себя биологическими аргументами.

Главным теоретиком сионистского движения, задававшим тон на ранних сионистских конгрессах, стал Макс Нордау, правая рука и доверенное лицо Герцля. Он создал настоящую сио-

---

[1] Сионистский лидер написал эти строки 21 ноября 1895 года. См. *Герцл Т.* Дневники. — Иерусалим: Сионистская библиотека, 1998. — Т. 1. — С. 258 (на иврите).

нистскую идеологию, способствовавшую пробуждению еврейского национального сознания. Нордау, талантливый эссеист, был известен в интеллектуальных кругах «fin de siècle» (конца XIX века) гораздо больше, нежели Герцль. Автор популярной книги «Entartung» («Вырождение») был одним из самых знаменитых тогдашних консерваторов, предостерегавших мир от таких опасностей, как модернистское искусство, гомосексуализм и душевные заболевания; все это связывалось с физическим расовым вырождением.

Встреча с Герцлем превратила Нордау в ярого сиониста. Однако уже задолго до этого он был чрезвычайно удручен физическим и душевным состоянием евреев. Сам он сменил свое «недостойное» еврейское имя — Меир Симха Зюдфельд (южное поле) — на высокопарное европейское Нордау (северная долина). Как и Герцль, он родился в Будапеште и поначалу стремился к тому же, что и «провидец еврейского государства», — стать стопроцентным немцем. Отвратительный антисемитизм 80-х и 90-х годов пресек процесс ассимиляции этого «восточного» еврея в германской нации. Вместе с многими евреями, не сумевшими ассимилироваться индивидуально, Нордау избрал путь коллективной интеграции в современности, другими словами, сионистское движение. Конечно же, сам он думал иначе. С его точки зрения, ненависть к евреям не породила ничего нового, она лишь пробудила дремлющую совесть существующей расы и вернула ей ощущение собственной уникальности. Неудавшаяся попытка «германизации» привела его к идее «еврейской обособленности» и заставила сделать еще один пессимистический вывод: нельзя сменить расу, можно лишь улучшить ее качества.

По мнению этого сионистского лидера, евреи, несомненно, имеют единое биологическое происхождение. Он не стеснялся говорить о «кровных узах, объединяющих сынов народа Израиля»[1]. При этом он всерьез задавался вопросом, всегда ли

---

[1] *Нордау М.* История народа Израиля (1901) // Сионистские сочинения. II. — Иерусалим: Сионистская библиотека, 1960. — С. 47 (на иврите).

евреи были малы ростом, или же условия существования «укоротили» их и сделали жалкими и слабыми. Сионизм открывал потрясающие перспективы для развития расы, поощряя возвращение к земледельческому труду, спорт и телесное самосовершенствование в атмосфере свободы на родине предков. Знаменитая речь Нордау на Втором сионистском конгрессе, в которой он впервые заговорил об «утерянном мускулистом еврействе» (muskul-judentum), выражала сильнейшее стремление к созданию физически развитой расы[1]. «Ни для одной расы, ни для одного народа физическая культура не имеет столь важного воспитательного значения, как для нас, евреев. Она поможет нам выпрямиться как в физическом, так и в духовном смысле»[2]. Для того чтобы древняя «застоявшаяся» кровь обновилась, евреям необходима собственная земля, и лишь сионизм способен помочь им в осуществлении этой мечты.

Хотя Нордау не смог стать «истинным» немцем, ему тем не менее удалось превратиться в сионистского «фолькиста». Почвенническая романтика, которой была проникнуты самые различные ветви тогдашней немецкой культуры, вписалась в самое ядро идеологии, направлявшей новое национальное движение.

Нордау был в определенной степени «нерешительным фолькистом». В отличие от него, Мартин Бубер, некоторое время занимавший должность главного редактора еженедельника «Die Welt» («Мир»), центрального органа сионистского движения, смело и последовательно отстаивал «фолькистские» взгляды. Этот религиозный экзистенциалист, впоследствии получивший известность как поборник мира, стремившийся к образованию еврейско-арабского государства в Палестине, начал свой национальный путь как один из создателей представления о еврейском народе как об «общине, объединенной узами крови»

---

1 *Нордау М.* Речь на 2-м конгрессе // Сионистские сочинения. I. С. 117 (на иврите). Перед вступительной речью прозвучала мелодия из оперы «Тангейзер» (Tannhauser) Рихарда Вагнера.

2 *Нордау М.* Иудаизм с мускулами, там же. С. 187.

(Blutsgemeinschaft). Бубер полагал, что конструирование нации заключается в мысленной реконструкции биологической связи между праотцами и праматерями и нынешним поколением, в пробуждении ощущения кровного родства с прошлым, уходящим в глубину веков.

Несмотря на немалую дозу каббалистического тумана, его формулировка вполне понятна: «Кровь — это корень и источник силы каждого человека в отдельности... Сила крови такова, что ею определяются наши сокровенные мысли и желания. И вот человек осознает, что окружающий его мир состоит из образов и представлений, а кровь является сущностным миром, который порождает эти образы и представления и придает им ту или иную форму... Теперь он рассматривает народ как совокупность людей, некоторые из них пребывают в прошлом, некоторые — в настоящем, а некоторые — в будущем, как общность, объединяющую между собой живых, мертвых и тех, что еще не родились, и все они образуют единое целое...

И если для тех, кто принадлежит к народу Израиля, данная сущность воплощает в себе наивысшую реальность, то происходит это потому, что происхождение не сводится к одной лишь связи с прошлым. Происхождение пульсирует в наших жилах на протяжении всей жизни и ежечасно, ежесекундно направляет наше существование, все, что мы делаем, и все, что происходит с нами. Это и есть кровь, и именно она порождает самые глубинные пласты душевной реальности»[1].

Легко видеть, что в основе духовного национализма харизматичного мыслителя, сумевшего увлечь за собой многих молодых еврейских восточноевропейских интеллектуалов, лежала неоромантическая мистика «крови и почвы». Из пражского кружка его последователей, называвшегося «Обществом Бар-Кохбы», вышел и упомянутый в первой главе историк Ганс Кон. Именно

---

[1] *Бубер М.* Иудаизм и евреи (1909) // Цель и предназначение. I. — Иерусалим: Сионистская библиотека, 1984. — С. 24–26 (на иврите). Позднее Бубер пытался (надо сказать, без особого успеха) отмежеваться от обвинений в почвенничестве и народничестве.

он станет первым, кто попытается критически рассмотреть проблему «органического» национализма, ибо эта тема знакома ему не понаслышке. В самом деле, осмысление концепции наследственной национальной идентичности было начальным этапом его интеллектуальной биографии.

Но если Бубер был осторожным и умеренным сионистом, и его оригинальный религиозный гуманизм, в конечном счете, возобладал над «зовом крови», то Владимир (Зеэв) Жаботинский, лидер сионистов-ревизионистов, страстно отстаивал принцип силы и отвергал какие-либо уступки и компромиссы. Однако, несмотря на это важное различие, двух упомянутых сионистов, столь несхожих по своим политическим взглядам, объединял общий идеологический принцип: евреи обладают уникальной кровью, в корне отличающей их от других народов.

Жаботинский, являющийся с 30-х годов прошлого столетия и, пожалуй, по сегодняшний день духовным отцом правого сионистского лагеря, без колебаний заявлял: «Совершенно очевидно, что истоки национального чувства следует искать не в воспитании, полученном человеком, а в том, что предшествует воспитанию. В чем? Я изучал этот вопрос и нашел на него ответ: в крови. И этой точки зрения я придерживаюсь до сих пор. Чувство национальной принадлежности коренится в крови человека, в том расово-физическом типе, к которому он относится, и ни в чем ином... Душевное строение народа определяет физический тип человека в значительно большей степени, нежели индивидуальные душевные наклонности... Поэтому мы не верим в возможность духовной ассимиляции. С физической точки зрения немыслимо, чтобы еврей, в жилах которого течет чистая еврейская кровь без каких-либо примесей, обрел душевные наклонности немца или француза, точно так же, как немыслимо представить себе негра, сумевшего превратиться в белого человека»[1].

---

[1] *Жаботинский З.* Письмо об автономизме // Избранные сочинения — диаспора и ассимиляция. — Тель-Авив: Изд-во Шломо Зальцмана, 1936. — С. 143–144 (на иврите).

Жаботинский полагал, что становление наций происходит на базе расовых групп (сегодня мы бы назвали их «этническими»), а биологическое происхождение предопределяет «психические» (на современном языке — «ментальные») свойства народов.

Так как у евреев нет ни общей истории, ни общего языка, ни территории, на которой благодаря длительному совместному проживанию могла бы развиться единая этнографическая культура, он пришел к закономерному выводу: «Территория, язык, религия, общая история — все это не является сущностью нации, а лишь придает ей ту или иную форму... Сущностью нации, единственной опорой ее уникальности являются ее особые физические свойства, то есть присущие лишь ей одной расовые характеристики... Ведь если лишить нацию разнообразных покровов, сотканных из исторических событий, особых климатических условий, окружающей природной среды и прочих внешних факторов, то единственное, что останется, — это ее расовое ядро»[1].

Для Жаботинского «раса» всегда была научным термином. Он верил, что, даже если не существует чистых рас, можно говорить о «расовых характеристиках». Он был убежден, что наука будущего сможет определить (посредством анализа крови или выделений желез внутренней секреции) соответствующие характеристики каждого человека и таким образом выделить расовые типы, то есть, например, «итальянскую расу», «польскую расу» и, разумеется, «еврейскую расу». Чтобы по-настоящему понять евреев и их историческое поведение, необходимо не только выявить их происхождение, но и рассматривать их как совершенно изолированный коллектив. Поскольку дальнейшее нахождение евреев среди других народов может — после исчезновения «религиозной брони» — привести к растворению и исчезновению, необходимо как можно быстрее собрать их в пределах собствен-

---

[1] Из рукописи Жаботинского, цитируемой в книге *Шимони Г.* Сионистская идеология. — Иерусалим: Магнес, 2003. — С. 221–222 (на иврите).

ного государства. Разумеется, взгляды Жаботинского содержат либеральные элементы, а кое в чем являются даже универсалистскими (что не очень удивительно, ибо он получил образование в Италии, а не в Германии). Несмотря на это, уверенность в существовании еврейского народа как физико-биологической сущности, имеющей единые «этнические» и территориальные корни, к которым она должна как можно быстрее возвратиться, была ядром его исторического учения.

Необходимо еще раз напомнить, что вопреки впечатлению, складывающемуся при изучении израильской историографии, восприятие нации как «этнической» общности было свойственно не одному только правому сионистскому лагерю. К примеру, известный марксист-националист Бер Борохов также не чуждался «биологии». Социалистический сионизм пользовался тем же понятийным аппаратом, что и правый лагерь; он также приправлял его универсалистской риторикой, хотя и несколько иного рода.

Как мы уже видели в третьей главе этой книги, Борохов считал палестинских феллахов интегральной частью еврейской расы, материалом, который можно без труда переплавить в сионистско-социалистическую сталь. Вплоть до арабского восстания 1929 года той же точки зрения придерживались Давид Бен-Гурион и Ицхак Бен-Цви, ученики Борохова и будущие основатели государства Израиль. Поскольку местные жители, как и все евреи мира, являются потомками древних жителей Иудеи, необходимо принять их в ряды нации и привить им секулярную культуру. Идея привлечь мусульманских крестьян в лоно еврейского народа даже не пришла бы в голову представителям левого лагеря, если бы эти крестьяне, не дай бог, имели иное биологическое происхождение. И в самом деле, это «происхождение» стало меняться с поразительной быстротой сразу же после «беспорядков 1929 года».

Стоит упомянуть еще одного «левого» сиониста, резко изменившего свои политические взгляды после судьбоносного 1929 года. Именно тогда Артур Рупин начал отдаляться от паци-

фистского интеллектуального движения «Союз мира», стремившегося достичь компромисса с местным арабским населением и готового отказаться от притязаний на создание в Палестине суверенного еврейского большинства. Он пришел к убеждению (надо сказать, вполне обоснованному), что национально-колониальный конфликт неизбежен, и с этого момента стал ярым сионистом.

Артур Рупин был чрезвычайно интересной и даже уникальной личностью в истории сионизма. Как и Ганс Кон, он начал свой путь в еврейском национальном движении, вступив в небольшой «кровный коллектив» пражского «Общества Бар-Кохбы». Но еще до этого, в 1900 году, он принял участие во всегерманском конкурсе сочинений, посвященном следующему вопросу: «Вклад эволюционной теории в развитие внутреннего политического устройства и государственного законодательства». Первый приз получил Вильгельм Шальмайер (Schallmayer, 1857–1919), впоследствии один из наиболее видных теоретиков евгеники (Eugenics), названной им «расовой гигиеной», после смерти прославленный нацистами. Утешительный приз за второе место достался Рупину, написавшему статью «Дарвинизм и социальные науки». Эта работа в 1902 году стала его докторской диссертацией.

Всю свою жизнь Рупин был убежденным дарвинистом. С самого начала сионистской деятельности он полагал, что концепция еврейской нации базируется прежде всего на биологической общности. Уже на этом этапе он понимал, что евреи не являются «чистой расой», так как в ходе двухтысячелетних скитаний по свету им пришлось абсорбировать множество инородных элементов. Тем не менее они обладают общими наследственными характеристиками, и только это придает смысл их национальным притязаниям.

«Явное сходство с народами Передней Азии, от которых евреи откололись два тысячелетия тому назад, оказавшись заброшенными в самые отдаленные места, указывает, что их внешность не претерпела значительных изменений за это вре-

мя. Отсюда следует, что нынешние евреи принадлежат к той же расе, к тому же народному телу, что они — потомки древних иудеев, сражавшихся в эпоху царя Давида, возвращавшихся в лоно иудаизма во времена Эзры и Нехамии, жертвовавших жизнями ради свободы в дни восстания Бар-Кохбы и налаживавших торговлю между Европой и Востоком в раннем Средневековье... Евреи не только естественным образом сохранили замечательные качества, изначально присущие их расе, но и благодаря долголетнему процессу селекции их усовершенствовали. Ужасные условия, в которых евреи жили на протяжении последних пятисот лет, и отчаянная борьба за существование, вызванная этими условиями, способствовали тому, что удерживались на плаву и оставались в живых лишь наиболее умные и экономически преуспевающие индивидуумы... Таким образом, современные евреи представляют собой особо ценный человеческий тип. Хотя есть немало параметров, по которым евреи уступают другим народам, однако в том, что касается интеллектуальных качеств, вряд ли какая-либо другая расовая общность может сравниться с ними»[1].

Все ли евреи мира обладают выдающимися интеллектуальными способностями? Молодой Рупин полагал, что нет, а потому счел нужным подчеркнуть в особой сноске: «Жесткий естественный отбор, благодаря которому выживали лишь наиболее способные, возможно, объясняет также и тот факт, что ашкеназские евреи превосходят сефардских и выходцев из арабских стран в духовной расторопности, интеллектуальной мощи и стремлении к знаниям, хотя происхождение всех частей еврейского народа является общим»[2]. Именно поэтому сионистский лидер долго не мог решить, следует ли привозить в Израиль евреев из Йемена, Марокко и с Кавказа: «Действительно, духовный и культурный уровень этих евреев столь низок, что их массовый въезд в Эрец-Исраэль может серьезно испортить общее

---

1 *Ruppin A.* The Jews of To-Day. — London: Bell and Sons, 1913. — P. 216–217.

2 Ibid. P. 217.

состояние еврейской культуры в стране, а потому необходимо тщательно взвесить, является ли их репатриация и в самом деле желательной»[1].

Европоцентризм Рупина перевешивал даже его концепцию еврейской расы, а поверхностный ориентализм (отчасти сводившийся к презрению ко всему восточному) был очень популярен во всех сионистских кругах. Поэтому, в то время как целесообразность иммиграции евреев с арабского Востока представлялась сомнительной, их «ашкеназские» соплеменники, напротив, должны были как можно скорее вернуться на историческую родину, чтобы спасти то, что осталось от их расовой уникальности. Рупин, как и многие другие приверженцы национальной идеи, считал, что ассимиляция представляет собой гораздо большую опасность для существования «народа», чем ненависть к нему: «Смешанные браки нивелируют расовые характеристики и не дают проявиться талантам будущих поколений»[2], — а потому способны окончательно уничтожить еврейский «этнос».

Именно Рупин в 1923 году высказал широко распространенное, хотя и редко провозглашавшееся открыто мнение: «Мне представляется, что сегодня, более чем когда бы то ни было, справедливость сионизма может основываться только на расовой принадлежности евреев к народам Ближнего Востока. Сейчас я собираю материалы для книги о евреях, основной темой которой будет расовый вопрос. Я собираюсь составить расовые портреты древневосточных и современных народов, а затем показать, какие из расовых типов, распространенных в прошлом, присутствуют сегодня среди обитателей Сирии и Малой Азии. А главное, я намерен доказать, что именно эти расовые типы по-прежнему преобладают в еврейской среде»[3].

---

1 *Ruppin A.* The Jews of To-Day. — London: Bell and Sons, 1913. — P. 294.

2 Ibid. P. 227.

3 *Bein A.* (ed.). Arthur Ruppin. Memoirs, Diaries, Letters. — London: Weidenfeld and Nicolson, 1971. — P. 205.

В 1930 году вышло первое издание «Еврейской социологии» на иврите и немецком языке. Время (начало 30-х годов) и место издания (Берлин/Тель-Авив) вполне соответствовали духу и риторике этого сочинения. Две его первые главы назывались «Расовый состав евреев Эрец-Исраэль» и «Расовая история евреев за пределами Эрец-Исраэль». Во введении автор признался, что проблема происхождения евреев занимала его на протяжении десятков лет, причем его отношение к ней со временем почти не менялось. Действительно, «еврейский народ» впитал немало инородной крови, однако основатель кафедры социологии в Иерусалимском университете все же считал, что «большинство евреев по своим расовым характеристикам сохраняют сходство со своими древними предками, жившими в Эрец-Исраэль»[1].

В конце первого тома приведены многочисленные фотографии типично «еврейских» голов, наглядно иллюстрирующие основной тезис книги об особом соотношении расового единства и многообразия среди евреев различных общин. Черты лица и размеры черепа призваны доказать тот факт, что все без исключения евреи происходят из древней Азии. Однако расовая близость к Востоку не должна вызывать особого беспокойства: из-за низкого культурного уровня туземцев Палестины можно не опасаться, что еврейские поселенцы станут заключать с ними браки.

Рупин был прекрасно знаком с «Востоком». Уже в 1908 году он возглавил Палестинское бюро Исполнительного комитета сионистского движения, занимавшееся в основном приобретением и освоением новых земель. Не будет преувеличением сказать, что роль Рупина в деле сионистской колонизации сопоставима с ролью Герцля в еврейском национальном движении — он

---

[1] *Рупин А.* Социальное устройство евреев. Т. 1 Еврейской социологии. — Берлин; Тель-Авив: Штибель, 1930. — С. 15 (на иврите). Второе издание на иврите вышло в свет в 1934 году, уже после прихода к власти Гитлера.

заложил основы еврейской поселенческой деятельности. Хотя до 1948 года удалось выкупить лишь около 10% от общей территории подмандатной Палестины, в немалой степени благодаря Рупину была создана агроэкономическая инфраструктура будущего государства Израиль. Он прилагал неимоверные усилия для приобретения земли и основал все главные учреждения, занимавшиеся ее распределением. Затем он в немалой степени способствовал тому, что «овладение» землей происходило в полном отрыве от палестинского сельского хозяйства. «Биологическая уникальность» должна была реализоваться на базе тотального «этнического» разделения.

Практическая деятельность не вынудила Рупина прервать свои теоретические изыскания. В 1926 году он стал преподавателем «еврейской социологии» в Иерусалимском университете, и с этого момента до самой смерти в 1943 году посвящал немало времени разработке демографических обоснований своей теории о дарвинистской борьбе за выживание, которую вела «еврейская раса». Не менее интересен тот факт, что вплоть до начала Второй мировой войны Рупин поддерживал академические контакты с теоретиками «расовой гигиены», чьи идеи, как известно, были взяты на вооружение нацистским режимом. Самое удивительное, с победой нацистов эти контакты не прекратились. Уже после прихода Гитлера к власти иерусалимский доцент отправился в Германию, чтобы навестить Ганса Фридриха Карла Гюнтера (Gunther, 1891–1968), одного из столпов расовой теории, вступившего в нацистскую партию еще в 1932 году. Этот «ученый» впоследствии стал архитектором геноцида цыган и до конца своих дней отрицал Катастрофу[1].

---

[1] В августе 1933 года Рупин написал в своем дневнике: «11 августа по предложению доктора Ландауэра я отправился в Вену на встречу с проф. Гюнтером, основоположником национал-социалистической расовой теории. Наша беседа длилась около двух часов. Гюнтер был очень приветлив. Он утверждал, что вовсе не является изобретателем такого понятия, как “арийство”, и согласился со мной в том, что евреи не являются низшей расой, а просто в корне отличаются от других рас. И эта про-

Это на первый взгляд странное сближение с национал-социализмом не должно вводить нас в заблуждение. Хотя совсем скоро, еще в первой половине XX века выяснилось, что союз этноцентристского национализма с биологической наукой чреват чудовищными последствиями, большинство сионистов не очень-то рассуждали о «чистоте крови» и не помышляли всерьез о практической ее «очистке». Идея целенаправленного исключения «инородцев» из своей среды не ставилась на повестку дня просто потому, что в ней не было особой необходимости. Тем более что традиционный иудаизм, уже не воспринимавшийся как господствующая религиозная вера, все же отчасти оставался источником еврейской идентификации. Неверующие сионисты согласились примириться с религиозным актом «гиюра» (перехода в иудаизм и, следовательно, в еврейство), хотя он им не слишком нравился. Не следует забывать, что многие приверженцы расовой теории, в том числе Гесс, Нордау и Бубер, были женаты на «гойках», в жилах которых текла «чужая» кровь[1].

Еврейская биология пыталась в основном отделить свой «этнос» от «чужаков», а не очистить его ряды. Иными словами, она обслуживала проект «национально-этнического» отчуждения, а не настоящего расового очищения, пытаясь таким образом

блема требует честного и справедливого урегулирования». *Рупин А.* Мой вклад в становление страны и народа. — Тель-Авив: Ам Овед, 1968. — С. 223 (на иврите). См. также с. 181–182.

1 В письме к Герцлю от 22 января 1898 года Нордау написал: «Моя жена — христианка-протестантка. Разумеется, я противлюсь любому насилию в том, что касается чувств, и ставлю человеческое выше национального. Однако сегодня я считаю, что необходимо подчеркивать именно национальный аспект, и рассматриваю смешанные браки как крайне нежелательные. Если бы я познакомился со своей женой сегодня или в последние восемнадцать месяцев, я всеми силами старался бы побороть свою сердечную тягу к ней и говорил бы себе, что как еврей я не имею права позволить своим чувствам одержать надо мной верх... Я полюбил свою жену еще до того, как стал сионистом, и не могу возлагать на нее вину за гонения, которым подверглась моя раса со стороны ее расы». *Шварц Ш.* Макс Нордау в письмах. — Иерусалим: Шварц, 1944. — С. 70 (на иврите).

восстановить старинную идентичность и обрести права владения вымышленной древней родиной. Кроме того, большинство сионистов — приверженцев теории «крови» (хотя и не все) отвергали прямые детерминистические представления об иерархии «расовых групп». Теория высших и низших рас играла в их учении относительно периферийную роль. Это не означает, что они не восхваляли «еврейский гений» и не делали выспренних заявлений о выдающихся качествах евреев (рассуждения о «качествах» нередко переплетались с антисемитскими стереотипами). Тем не менее пока самовосхвалением занималось слабое и гонимое меньшинство, оно воспринималось скорее как смехотворное, нежели как угрожающее.

Вместе с тем следует иметь в виду, что еврейская «теория крови» не принадлежала исключительно перечисленным крупным сионистским мыслителям. Она была популярна во всех без исключения сионистских кругах, и упоминания о ней можно найти в подавляющем большинстве протоколов мероприятий сионистского движения и его публикаций. Молодые интеллектуалы «второго эшелона» распространяли эту теорию среди многочисленных приверженцев и активистов. Она стала своего рода аксиомой, на ее базе домысливался и изобретался древний еврейский народ[1].

Среди апологетов теории еврейской наследственности, а зачастую и связанной с ней идеи расовой гигиены выделялись ученые и врачи, присоединившиеся к сионистскому движению. Рафаэль Фальк в своей смелой книге «Сионизм и еврейская биология» подробнейшим образом изложил их историю[2]. Доктор Аарон

---

[1] О популярности еврейской расовой теории в сионистских кругах см. статью *Рекем-Пелед Р.* Сионизм на фоне антисемитизма: о взаимодействии сионизма и антисемитизма в Германии во времена Второго рейха // *Я. Борут и О. Хейлброннер* (ред.). Германский антисемитизм — новый взгляд. — Тель-Авив: Ам Овед, 2000. — С. 133–156 (на иврите).

[2] *Фальк Р.* Сионизм и еврейская биология. — Тель-Авив: Реслинг, 2006. — С. 97–109. О британских и германских ученых, как сионистских, так и не сионистских, отстаивавших идею еврейской расы, см. следующую книгу:

Сандлер, один из виднейших сионистов Германии, в 1934 году эмигрировавший в подмандатную Палестину и ставший врачом Иерусалимского университета, ясно сознавал, что чистых рас не существует. Тем не менее он утверждал, что евреи де-факто образуют единую расовую группу. Доктор Элиас Ауэрбах, поселившийся в Хайфе уже 1905 году, напротив, был убежден, что еврейский народ во все времена представлял собой чистую расу и что со времен Тита евреи не вступали в браки с гоями. Доктор Аарон Беньямини, работавший врачом в знаменитой гимназии «Герцлия», взвешивал и измерял своих учеников, пытаясь обосновать теорию естественной селекции. Доктор Мордехай Борохов, также живший в подмандатной Палестине, в 1922 году выдвинул предположение, что «в тайной войне культур, идущей между народами, побеждает тот, кто заботится о расовой чистоте и улучшает биологические качества своих потомков»[1].

В самый разгар арабского восстания 1929 года доктор Яаков Зас, другой известный врач, опубликовал книгу под названием «Физическая и духовная гигиена». В ней книге он подчеркивал, что еврейский народ «нуждается в расовой гигиене больше, чем другие народы». Доктор Йосеф Меир, председатель профсоюзной больничной кассы[2], ставший впоследствии первым генеральным директором Министерства здравоохранения Израиля, был полностью с ним солидарен. Поэтому в 1934 году он написал в разъяснительной брошюре, предназначенной для членов больничной кассы: «“Евгеника” вообще и предупреждение передачи наследственных заболеваний в особенности для нас еще важнее, чем для остальных народов!»[3]

Дальше других зашел известный врач и биолог Редклиф Натан Саламан (Salaman, 1874–1955). Этот британский сионист,

---

Efron J. M. Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe. — New Haven: Yale University Press, 1994.

1 *Фальк Р.* Сионизм и еврейская биология. С. 147.

2 В те времена — один из самых влиятельных людей в стране. — *Прим. ред. русского издания.*

3 Там же. С. 150.

внесший серьезный вклад в создание биологического факультета Иерусалимского университета и входивший в комиссию его попечителей, стал первым, кто попытался перенести принципы физической антропологии в генетику, в тот момент очень молодую многообещающую науку. Символично, что в 1911 году в первом номере новаторского издания *Journal of Genetics* была опубликована его статья, озаглавленная «Еврейская наследственность». С этого момента Саламан неизменно утверждал, что даже если евреи и не являются чистой расой, они все же представляют собой устойчивую биологическую общность. Помимо того, что еврея можно распознать по форме черепа, чертам лица и размерам тела, существует также «еврейская аллель» (allele), ответственная за присущие ему внешние особенности[1]. Разумеется, имеются различия между светлыми ашкеназами и темными сефардами, однако они объясняются очень просто: последние значительно больше смешивались со своими соседями. Ашкеназская светлокожесть заимствована у древних филистимлян, некогда влившихся в еврейскую нацию. Длинноголовые завоеватели-европейцы смешались с евреями, отсюда и свойственный последним белый цвет кожи. Тот «факт», к примеру, что йеменские евреи «ущербны» в физическом плане, а их потомки отличаются низким духовным развитием, объясняется так: «Они попросту не евреи. Они темнокожие, имеют удлиненную форму черепа, их кровь смешана с арабской... Настоящие евреи — это европейские ашкеназы. Им-то я и отдаю свое предпочтение...»[2].

Саламан являлся не столько генетиком, сколько «евгенетиком». Сионизм был для него евгеническим проектом по улучшению еврейской расы. Еврейская молодежь подмандатной Палестины состояла, по его мнению, из крупных и сильных «экземпляров»: «Некая сила привела к возрождению филистим-

---

1 *Фальк Р.* Сионизм и еврейская биология. С. 196–109. Аллели — это различные формы одного и того же гена.

2 Там же. С. 129.

лянского типа». Этой силой был, конечно, естественный отбор, постепенно усиливший филистимлянские гены, возобладавшие в еврейском наследственном фонде. Сходное явление имело место в Британии, где во внешности английских евреев (особенно тех, кто имел обыкновение жертвовать крупные суммы на нужды сионистской организации) начали отчетливо проступать хеттские черты[1].

Если бы следование евгеническим теориям не привело в XX веке к столь трагическим последствиям, а Саламан не был первостепенной фигурой в истории становления «еврейской науки» в «Эрец-Исраэль», читая обо всем этом, можно было бы грустно улыбнуться. Однако теория расовой гигиены стала весомой частью страшных идеологических извращений, а у Саламана, по-видимому, нашлось немало последователей на кафедрах биологии в «еврейском государстве».

Обширная израильская историография неоднократно пыталась оправдать заметное присутствие «биологии» в сионистском дискурсе интеллектуальной модой конца XIX — первой половины XX века. Действительно, в этот период и в научной периодике, и в популярной прессе появлялись многочисленные публикации, смешивавшие такие понятия, как наследственность и культура, «кровь» и национальная идентичность. Термин «раса», популярный среди антисемитов, постоянно появлялся в серьезных газетах и звучал в либеральных и социалистических кругах. Апологетическая историография утверждает, что сионистские идеологи и активисты, соприкасавшиеся с теориями расы и крови, не принимали их всерьез и, разумеется, не могли предвидеть их ужасающие исторические последствия. К сожалению, это «контекстуальное» историческое объяснение, мягко говоря, весьма неточно.

Хотя использование биологических терминов при описании исторических процессов и было широко распространено в самых различных кругах вплоть до Второй мировой войны, не следует

---

[1] *Фальк Р.* Сионизм и еврейская биология. С. 141.

забывать, что с укреплением позиций физической антропологии, занимавшейся классификацией рас, и «научной теории крови», ее дополнявшей, появилось и научное направление, подвергавшее этот подход беспощадной критике. Поверхностный перенос законов природы в социальную и культурную реальность быстро насторожил мыслителей и ученых, принадлежавших к самым разнообразным областям знания. Некоторые из них атаковали именно концепцию еврейской расы, с воодушевлением взятую на вооружение и антисемитами, и сионистами. Два примера, представляющие два полюса идеологической моды конца XIX — начала XX века, станут прекрасной тому иллюстрацией. Рассмотрим их подробнее.

В 1883 году знаменитый ученый Эрнест Ренан получил приглашение выступить перед членами парижского «кружка Сен-Симона», в который входили немало французских «израэлитов». Следует иметь в виду, что юношеские филологические труды Ренана немало способствовали распространению в Европе 50–60-х годов XIX века ориентализма и «научного» расизма. Расисты всех сортов активно пользовались созданной Ренаном классификацией арийских и семитских языков, сильно приправленной всевозможными предрассудками. По-видимому, всплеск антисемитизма и расизма в 80-е годы вызвал у него серьезное беспокойство, поэтому он избрал для своего выступления следующую тему: «Еврейство как раса и как религия»[1].

Хотя риторический лексикон Ренана все еще включал такие понятия, как «раса» и даже «кровь», его обширная историческая эрудиция решительно восставала против их общепринятого толкования. На основе короткого и ясного эмпирического анализа он присоединился к выводам немецкого историка Теодора

---

[1] *Renan E.* Le Judaïsme comme race et religion. — Paris: Calmann Lévy, 1883. Лекция о еврействе в том же году была переведена на английский язык и опубликована в журнале *Contemporary Jewish World.* — 1883. — 6. — P. 436–444.

Моммзена и подверг резкой критике распространенное заблуждение, объявляющее евреев древней обособленной расой и приписывающее им единое происхождение.

Он полагал, что именно иудаизм, а не христианство был первой религией, обратившейся ко всему человечеству с призывом уверовать в единого Бога и развернувшей широкомасштабную миссионерскую деятельность. Чтобы обосновать этот тезис, он изложил историю распространения прозелитизма в эллинистическую и римскую эпоху вплоть до момента, когда в III веке н. э. Дион Кассий провозгласил, что термин «иудеи» более не относится к людям, происходящим из соответствующей провинции (см. 3-ю главу). Иудеи обращали в иудаизм своих рабов, а их синагоги стали весьма эффективным средством вовлечения соседей в местные общины. Верующие иудеи в Италии, Галлии и других местах в большинстве своем были коренными жителями, принявшими иудаизм[1]. Далее Ренан рассказал об Адиабене, об эфиопских иудеях и о массовом обращении в иудаизм на территории Хазарии.

В конце своего выступления Ренан еще раз подчеркнул, что евреи не являются расой, и не существует лиц, которые следует считать специфически еврейскими. Самое большее, речь может идти о том, что вследствие изолированного образа жизни, внутриобщинных браков и долгого пребывания в гетто сформировались разнообразные еврейские типы. Именно социальная изоляция обусловила возникновение определенных поведенческих и даже внешних черт. Наследственность и кровь не играют здесь ни малейшей роли. Социальные условия жизни и даже профессии были навязаны евреям в Средние века — они их не выбирали. С многих точек зрения, французские евреи мало чем отличаются от французских протестантов. Евреи (в большинстве своем — галлы, принявшие иудаизм в античную эпоху и ставшие из-за этого гонимым меньшинством) были освобождены Французской революцией, раз и навсегда упразднившей гетто. С этого момен-

---

1 *Renan E.* Le Judaïsme comme race, op. cit. P. 22.

та приверженцы иудаизма стали неотъемлемой частью французской национальной культуры, совершенно равнодушной к расовой проблематике.

Тот факт, что Ренан, крупнейший интеллектуал эпохи, в каком-то смысле «Сартр» своего времени, занял такую позицию, вне всякого сомнения, оказался мощным идейным подспорьем для либерально-демократического лагеря, сумевшего позднее, во время дела Дрейфуса, остановить волну этноцентрического и антисемитского национализма. Сходную роль, хотя и на иной политической, национальной и культурной сцене, сыграл Карл Каутский.

Этот выдающийся марксист (имевший чешские корни), систематический мыслитель и один из столпов Второго Интернационала, фактически стал в конце XIX — начале XX века, после смерти Маркса и Энгельса, ведущим теоретиком европейского социализма. Несмотря на то что в рабочих партиях того времени были нередки проявления антисемитизма, социалистическое движение в целом решительно отвергло расизм, причем в немалой степени благодаря Каутскому. В 1914 году, накануне мировой войны, он решился поднять один из самых болезненных для германской культуры того времени вопросов. Его книга «Еврейство и раса»[1] попыталась прояснить проблему, все сильнее отравлявшую культурную атмосферу Германии[2].

В отличие от Маркса у Каутского не было предвзятых мнений касательно иудаизма и евреев; с другой стороны, его объединял с великим немецким предшественником материалистический взгляд на историю. Хотя Каутский и принимал

---

1 Переведенная в 1929 году на английский язык как «Являются ли евреи расой?».

2 *Kautsky K.* Are the Jews a Race? — New York: Jonathan Cape, 1926. Цитаты взяты с интернет-сайта www.marxists.org/archive/kautsky/1914/jewsrace/index.htm, на котором книга выложена целиком. Следует отметить, что хотя некоторые сочинения Каутского удостоились перевода на иврит, никто не счел нужным перевести эту книгу.

дарвиновскую теорию эволюции, он категорически отказывался переносить ее на социальную сферу. Все живые существа на земле ради выживания приспосабливаются к окружающей среде, но, в отличие от них, человек активно влияет на окружающую среду и преобразовывает ее. Человеческий труд порождает «эволюцию» иного рода: человек изменяется ментально в ходе труда, то есть в процессе изменения окружающей его среды.

По мнению Каутского, главная проблема состоит в том, что в эпоху капитализма многие научные теории используются лишь для того, чтобы оправдать и закрепить отношения контроля и эксплуатации в пользу господствующих классов. Новый взгляд на человеческие расы, сформировавшийся в ходе развития колониализма, был изобретен в основном для того, чтобы оправдать брутальное обращение европейских держав с подвластными им колониями. Ведь если природа, а не социальная история порождает господ и рабов, нет смысла роптать по этому поводу. В Германии расистская идеология, кроме того, должна объяснить сложившееся в Европе соотношение сил: потомки золотоволосых тевтонов наделены всевозможными талантами, а латиняне, наследники темноволосых кельтов, устроившие Французскую революцию, слабосильны и лишены творческого потенциала. Между этими расами идет непрерывная борьба. Однако наиболее вредными и опасными представляются теоретикам научного расизма евреи, трактуемые как максимально чуждый элемент.

Антропологи утверждают, что не составляет труда распознать еврейский тип внешности: форма черепа, нос, волосы, глаза — все это однозначно выдает расу опасных скитальцев. Однако статистические данные, утверждает Каутский, указывают на широчайшее разнообразие физических черт, так что по ним совершенно невозможно определить, кто принадлежит к «моисеевой общине», а кто нет. Например, кавказские евреи обладают широким черепом (brachycephalic), а североафриканские и аравийские евреи — удлиненными черепами (dolichocephalic). Что до

европейских евреев, то они представляют собой промежуточный смешанный тип. По своей внешности евреи гораздо больше похожи на представителей народов, среди которых живут, нежели на своих соплеменников из других общин. Это же можно сказать и об их поведении, и о том, что принято называть «ментальными характеристиками».

Если тем или иным еврейским сообществам и присущи особые приметы, то их истоки коренятся в истории, а не в биологии. Экономическая ниша, которую они вынужденно занимали, породила специфическую субкультуру и сопровождающие ее языковые особенности. Однако модернизация постепенно ликвидирует традиционную еврейскую обособленность и вовлекает верующих иудеев в лоно новых национальных культур. И если антисемитские утверждения полностью лишены научного смысла, то и с сионистской идеологией, прибегающей к схожей аргументации, дело обстоит точно так же. Каутский знал о страданиях, которые приходится переносить восточноевропейским евреям, и, в особенности, о намеренно жестоких гонениях со стороны царского режима. Однако как социалист он мог предложить только один способ борьбы с антисемитизмом: построение равноправного общества, в рамках которого будут разрешены национальные проблемы, а расовый вопрос окончательно сойдет с политической повестки дня.

Весьма примечательно, что рассуждения Каутского, направленные против концепции еврейской расы, основываются, среди прочего, на результатах исследований двух американских антропологов еврейского происхождения, категорически возражавших как против «биологизации» человеческой истории, так и против отношения к евреям как к расе. Франц Боас (Boas, 1858–1942), один из основателей американской антропологической школы, и Морис Фишберг (Fishberg, 1872–1934), демограф по профессии, опубликовали в 1911 году (каждый в своей области) два важных сочинения. Книга Боаса «Разум первобытного человека» опровергала спекулятивные домыслы о существовании связи между расовым происхождением и культурой, Фишберг в своем труде

«Евреи — исследование расы и окружающей среды» на основе эмпирических данных доказывал, что происхождение и физические характеристики евреев ни в коем случае не являются едиными[1].

Американской антропологии, в огромной степени благодаря Францу Боасу, удалось в конечном счете выбраться из дарвинистско-биологических джунглей XIX века. Об этом немало говорили и писали. Недаром в 1933 году пронацистски настроенные студенты бросали в огонь немецкое издание «Разума первобытного человека»[2].

Хотя труд Мориса Фишберга и не имел столь шумного успеха, он тем не менее нанес серьезный удар антисемитским расистским теориям. Его исследование основывалось на изучении морфологических характеристик трех тысяч нью-йоркских иммигрантов и включало множество оригинальных комментариев, указывавших на колоссальное разнообразие, характеризующее еврейскую «предысторию». Проведенную им обширную работу он подытожил безупречным логическим выводом: нет никаких оснований говорить об этническом единстве современных евреев или о еврейской расе, точно так же как бессмысленно рассуждать об этническом единстве христиан или мусульман или о методистской, унитаристской или пресвитерианской расе.

II. Научная кукла и расистский кукловод

Книга Фишберга так и не была переведена на иврит, впрочем, как и три другие работы, развивавшие его научное наследие. Речь идет об антирасистском исследовании Гарри Л. Шапиро

---

1 *Boas F.* The Mind of Primitive Man. — New York: The Free Press, 1965. Эта книга впервые была опубликована в 1911 году и считается классической. Сочинение Фишберга также удостоилось переиздания: *Fishberg M.* The Jews. A Study of Race and Environment. — Whitefish: Kessinger Publishing, 2007.

2 О Франце Боасе см. *Williams Jr. V.* Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries. — Lexington: University Press of Kentucky, 1996.

«Еврейский народ — биологическая история», опубликованном в 1960 году, монументальном труде Рафаэля Патая и его дочери Дженнифер Патай «Миф о еврейской расе», изданном в 1975 году, и книге Алана Коркоса «Миф о еврейской расе — взгляд биолога», увидевшей свет в 2005 году[1]. Эти работы и содержащиеся в них тезисы полностью игнорируются израильскими академическими и культурными кругами. Создается впечатление, что «научный» фундамент, заложенный Рупиным и Саламаном в Иерусалиме 30–40-е годы, по сей день успешно препятствует проникновению в Израиль антропологической и генетической литературы, ставящей под сомнение существование еврейского народа-расы и тем самым подрывающей идеологические устои сионизма.

Как известно, после Второй мировой войны широкое использование таких терминов, как «раса» и «кровь», стало затруднительным. После того как в 1950 году группа выдающихся ученых опубликовала под эгидой ЮНЕСКО знаменитую декларацию, решительно отрицавшую наличие какой-либо связи между национальной культурой и биологией и утверждавшую, что расовая концепция — социальный миф, а не научный факт, здравомыслящие исследователи исключили понятие «раса» из своего лексикона[2]. Однако общемировая «смена парадигмы» не затронула израильских биологов и не ослабила глубокой сионистский убежденности в едином происхождении «скитающегося народа». Хотя «еврейская расовая проблематика» исчезла из общепринятой научной риторики, ее место заняла дисциплина с солидным названием: «изучение происхождения еврейских общин». В газетах она называлась проще — «поиск еврейских генов».

---

1 *Shapiro H. L.* The Jewish People. A Biological History. — Paris: UNESCO, 1960; *Raphaël Patai and Jennifer Patai.* The Myth of the Jewish Race. — Detroit: Wayne State University Press, 1989; *Alain F. Corcos.* The Myth of the Jewish Race. A Biologist's Point of View. — Bethlehem: Lehigh University Press, 2005.

2 The Race Concept — Results of an Inquiry. — Paris: UNESCO, 1952.

Государство Израиль, собиравшее на своей территории евреев Европы, а затем и евреев из мусульманских стран, столкнулось в первые годы своего существования с острой необходимостью создания нового народа-нации. Как уже говорилось в предыдущих главах, основную роль в этом культурном строительстве сыграли еврейские интеллектуалы, прибывшие в подмандатную Палестину и развернувшие свою деятельность задолго до основания государства. Идеологическая концепция «от Библии к Пальмаху»[1], иными словами, теория непрерывной «органической истории еврейского народа», распространялась и изучалась на всех уровнях государственной системы образования. Сионистская педагогика сформировала целые поколения учеников, искренне веривших, что их нация является отдельным «этносом». Однако в эпоху научного позитивизма национальная идеология нуждается в более «осязаемом» обосновании своих тезисов, нежели туманные «достижения» гуманитарных наук. Задача добыть новые «железные» доказательства была возложена на биологические лаборатории. Поначалу их результаты оказались довольно скромными.

Норит Кирш, получившая докторскую степень в Тель-Авивском университете, проследила первые шаги генетических исследований в молодом государстве Израиль[2]. Ее вывод однозначен: генетика, точь-в-точь как и археология того периода, была «подневольной» наукой, обслуживавшей национальную историческую концепцию, стремившуюся любыми средствами доказать биологическую гомогенность всего мирового еврейства. Генетики усвоили сионистский миф и пытались, правда не вполне осознанно, подогнать под него результаты своих иссле-

---

[1] Пальмах — ориентированное на левые партии ударное еврейское военное формирование периода, предшествовавшего Войне за независимость, расформированное Д. Бен-Гурионом сразу после образования Израиля. — *Прим. ред. русского издания.*

[2] См. *Kirsh N.* Population Genetics in Israel in the 1950's: The Unconscious Internalization of Ideology // ISIS, Journal of the History of Science. — 2003. — 94. — P. 631–655.

дований. По мнению Норит Кирш, существенное различие между сионистскими антропологами догосударственного периода и учеными, работавшими уже в государстве Израиль, заключалось в том, что генетика занимала (в свой час) гораздо менее значимое место в общественном сознании. Работы израильских генетиков, несмотря на явно ангажированный характер, публиковавшиеся в крупнейших международных научных журналах, практически не получали освещения в ивритской прессе. Иными словами, их роль в израильской системе образования была третьестепенной.

Вероятно, молодая и нерешительная израильская генетика 50-х и начала 60-х годов идеологически обслуживала только профессиональную элиту. Однако попытка доказать еврейскую обособленность, к примеру, исследованием отпечатков пальцев, как и поиск болезней, присущих всем евреям и только им, не принесли впечатляющих результатов. Выяснилось, что у евреев нет сколько-то сходных отпечатков пальцев, по которым можно опознать древних «богоубийц», а болезни, распространенные среди восточноевропейских евреев (Tay-Sachs, например), к великому сожалению сионистов, не имеют ничего общего с недугами, присущими иракским или йеменским евреям (например, фабизм). Однако драгоценный биомедицинский и генетический материал, скопившийся в израильских лабораториях, стал впоследствии основой для гораздо более солидной коллективной публикации.

В 1978 году престижное оксфордское издательство выпустило книгу «Еврейская генетика», написанную группой исследователей во главе с Артуром Моурантом[1]. Этот британский ученый заинтересовался еврейской темой, поскольку его любимый учитель принадлежал к секте, верившей, что все британцы являются потомками десяти потерянных колен Израиля. Моурант немалую часть жизни считал себя и всех, кто его окружает, истинными евреями. Когда британская армия захватила Палестину, он решил, что пришло избавление. Позднее он занялся поисками общего

[1] *Mourant A. E. et al.* The Genetics of the Jews. — Oxford: Oxford University Press, 1978.

для всех «настоящих» евреев биологического происхождения и подстроил свою генетическую антропологию под библейский нарратив. По превосходному выражению израильского генетика Рафаэля Фалька, британский исследователь действовал просто: «он сначала выпускал стрелу, а затем рисовал вокруг нее мишень»[1]. Моурант и его коллеги полагали, что, несмотря на значительные различия между «ашкеназами» и «сефардами», все мировое еврейство должно происходить из одного источника. Анализируя частоты появления аллелей А и В среди членов различных общин, он пытался доказать, что генотипы евреев из различных уголков земного шара схожи друг с другом больше, чем с генотипами их иноплеменных соседей. Тот факт, что результаты исследований не вполне соответствовали его идеологическим предположениям, лишь поощрял продолжение поисков.

Хотя выдвинутая Моурантом теория была шаткой и совершенно необоснованной (неуместным было даже введение в генетическую науку таких расплывчатых категорий, как «ашкеназы» и «сефарды», подходящих разве что для религиоведения), она легитимизировала дальнейшие поиски «еврейских генов» и подтолкнула целую волну сходных исследований в израильских университетах. Когда о Второй мировой войне стали «забывать», перед «еврейской генетикой» были сняты последние заслоны. Распространение (в 1967 году) израильского контроля на обширное нееврейское население оккупированных территорий сделало еще более насущной государственную необходимость определить четкие этнобиологические границы «еврейского народа». В 1980 году Бат-Шева Бонне-Тамир с медицинского факультета Тель-Авивского университета опубликовала статью под заголовком «Новый взгляд на еврейскую генетику». Испытывая неподдельную гордость в связи с тем, что именно ей выпала честь возобновить поиски «еврейских генов», она начала статью следующими словами: «В 70-е годы было опубликовано немало новаторских работ в области еврейской генетической антропологии. Их авторы

[1] *Фальк Р.* Сионизм и еврейская биология. С. 175.

задавались вопросами: “Каково происхождение еврейского народа?”, “Действительно ли существует еврейская раса?”»[1]

Исследования, проводившиеся до начала 70-х годов, имели, с ее точки зрения, слишком антирасистский характер и намеренно подчеркивали генетические различия между еврейскими общинами. С другой стороны, новые работы, отражающие огромный прогресс в данной области, подчеркивают фундаментальное генетическое сходство между различными еврейскими коллективами, а также крайне незначительный вклад «иноплеменников» в генетический фонд еврейского народа: «Одним из наиболее впечатляющих открытий явилась демонстрация генетической близости между иракскими и североафриканскими евреями с одной стороны и “ашкеназами” — с другой. Большинство сравнительных тестов указывают, что они являются единым генетическим блоком, в то время как нееврей (арабы, самаритяне, армяне и европейцы) весьма далеки от них по своим генетическим характеристикам»[2].

Разумеется, исследовательница утверждала, что вовсе не собиралась искать доказательства существования еврейской расы. Ее изначальные намерения были противоположными: она собиралась путем изучения состава крови различных групп продемонстрировать гетерогенность еврейских генетических характеристик. Однако результаты исследования ее буквально «поразили». Они полностью соответствовали теории, рассказывающей о рассеянии евреев и об их скитаниях с древних времен до наших дней. Наконец-то биология удостоверила историю!

Сионистская идея о существовании еврейского народа-расы воплотилась в форме надежной, эмпирически обоснованной

---

1 *Бат-Шева Бонне-Тамир.* Новый взгляд на еврейскую генетику // Наука. — 1980. — XXIV, 4–5. — С. 181–186 (на иврите). См. также более осторожное изложение ее тезиса в следующей статье: *Bonné-Tamir et al.* Analysis of Genetic Data on Jewish Populations. I. Historical Background, Demographic Features, Genetic Markers // American Journal of Human Genetics. — 1979. — XXXI, 3. — P. 324–340.

2 *Бат-Шева Бонне-Тамир.* Новый взгляд на еврейскую генетику. С. 185.

биологической науки; более того, появилась на свет новая дисциплина: «еврейская генетика». Ведь что может быть весомее публикаций в престижных англосаксонских научных изданиях! Невзирая на постоянное перемешивание исторических мифов и социологических конструкций с чрезвычайно бедными генетическими данными, перед настойчивыми израильтянами открылись двери официальной западной (прежде всего американской) науки. Хотя финансовые возможности Израиля в области университетских исследований весьма незначительны, он стал мировым лидером в области «изучения происхождения различных групп населения». В 1981 году он принимал у себя VI международную конференцию по вопросам человеческой наследственности. Ее израильским секретарем была избрана, разумеется, профессор Бат-Шева Бонне-Тамир. С этого момента израильские исследования щедро финансируются правительственными и частными фондами, что, разумеется, сказывается на их результативности. В ходе следующих двадцати лет интерес к «еврейской генетике» распространился на Иерусалимский университет, институт имени Вейцмана в Реховоте и хайфский Технион. Что не менее важно, после пятидесятилетней робости израильская генетика шумно прорвалась в прессу, и плоды ее исследований стали достоянием широчайшей публики. На исходе XX века средний израильтянин твердо знает о своей принадлежности к монолитной кровной общине, древнее происхождение которой более или менее гомогенно[1].

В ноябре 2000 года в газете «Ха-Арец» появился поучительный отчет об исследовании, проведенном профессором Ариэлой

---

[1] К великому сожалению, не только средние израильтяне, но и уважаемые историки твердо уверовали в свое «древнее биологическое происхождение». Йоав Гелбер, к примеру, писал, что «хотя еврейская национальная идея и представляет собой сугубо современное явление, однако ее биологические, генетические, этнические, языковые и культурные корни гораздо древнее, чем корни всех прочих европейских национальных движений». См. *Гелбер Й.* История, память и пропаганда — историческая дисциплина в мире и в Израиле. — Тель-Авив: Ам Овед, 2007. — С. 383 (на иврите).

Оппенхайм и группой ее коллег из Иерусалимского университета. Полученные ими результаты были в том же месяце опубликованы в *Human Genetics*, научном журнале, выпускаемом немецким издательством «Шпрингер»[1]. Столь пристальное внимание СМИ было вызвано тем, что исследователи обнаружили удивительное сходство в характере мутаций мужской хромосомы Y между евреями (как «сефардами», так и «ашкеназами») и «израильскими арабами», а также палестинцами. Ученые, согласно «Ха-Арец», пришли к выводу, что у двух третей палестинцев и примерно такого же числа евреев были три древних предка, живших около восьми тысяч лет назад. Справедливости ради следует отметить, что в научной публикации выстроена более сложная и довольно «путаная» картина: анализ мутаций хромосомы Y указывает, например, что «евреи» больше похожи на «ливанских арабов», чем на «чехословаков»; при этом «ашкеназы», в отличие от «сефардов», стоят ближе к «валлийцам», нежели к «арабам».

Данное исследование проводилось в период ближневосточного мирного процесса («процесса Осло»), еще до второй интифады. Увы, его результаты были опубликованы уже после начала палестинского восстания. Сообщение о том, что «генетические данные» указывают на наличие у евреев и палестинцев общих праотцев, не привело к тому, что вооруженный конфликт между ними стали называть «братоубийственной войной». Тем не менее оно косвенным образом подкрепило давно укоренившееся «научное» предположение о ближневосточном происхождении всех без исключения израильских евреев.

Последующие научные метания Оппенхайм и ее коллег-биологов четко показывают, насколько аккуратно ведется в Израиле изучение «еврейского» ДНК. Примерно через год после первого впечатляющего сообщения в газете «Ха-Арец» появилась

---

1 *Траубман Т.* У евреев и у палестинцев в Израиле и на территориях общие праотцы // Ха-Арец. — 2000. — 12 ноября. См. также: *Oppenheim A. et al.* High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews // Human Genetics. — 2000. — 107. — P. 630–641.

новая сенсационная статья. Гипотеза о генетическом сходстве евреев и палестинцев, блистательно подтвержденная предыдущим исследованием, оказалась полностью ошибочной. Ученые признали, что их анализ был необоснованным и неточным, а выводы — поспешными. На деле евреи (по крайней мере мужчины) по своим генетическим характеристикам оказались ближе всего не к соседям-палестинцам, а к совсем не похожим на них курдам. Из работы, опубликованной вначале в *The American Society of Human Genetics*, вытекало, что хитрая хромосома Y сбила с толку неискушенных исследователей[1]. Тем не менее не следует унывать: обновленная генетическая картина все еще указывает на несомненную близость между «ашкеназами» и «сефардами», просто на этот раз они оказались похожими не на местных арабов, а на армян, турок и, как уже было сказано, более всего на курдов. Разумеется, из этого нельзя сделать непосредственный вывод (максимум речь может идти о сумасшедшей гипотезе), что кровопролитное арабское восстание внесло свой вклад в развитие израильской генетической науки. Тем не менее с этого момента вчерашние «братья по крови» снова стали «чужаками».

Тамара Траубман, отвечавшая в «Ха-Арец» за освещение научной проблематики и точно знавшая, что нынешние евреи являются потомками древних иудеев, немедленно обратилась к историкам с просьбой разъяснить новую загадочную версию происхождения еврейского народа. Но уважаемые профессора оказались бессильными — ибо не существует данных о древних миграциях из северо-восточной части Плодородного полумесяца в Ханаан (праотец Авраам, как известно, «поднялся в Эрец-

---

[1] *Траубман Т.* Значительное генетическое сходство между евреями и курдами / Ха-Арец. — 2001. — 21 декабря; *Oppenheim A. et al.* The Y Chromosome Pool of Jews as Part of the Genetic Landscape of the Middle East // The American Society of Human Genetics. — 2001. — 69. — P. 1095–1112. Здесь следует отметить, что анализ мутации хромосомы Y в принципе не может содержать информацию обо всех предках человека по мужской линии, но, в лучшем случае, о линии одного из них, то есть не обо всем наследственном древе, а лишь об одной его ветви.

Исраэль» из Южного Ирака). Быть может, новейшие открытия подтверждают (о, ужас!), что евреи происходят от хазар, а не напрямую от Авраама? В телефонной трансатлантической беседе Марк Фельдман, знаменитый профессор из Стэнфорда, утешил обеспокоенную журналистку: нет нужды в столь далеко идущих выводах. Специфическая мутация хромосомы Y, обнаруженная у курдов, турков, армян и евреев, распространена и среди других народов, живущих на севере Плодородного полумесяца, не только среди забытых Богом и историей хазар.

Не прошло и года, как газета «Ха-Арец» выступила с очередным сообщением. «Общеизвестно», что еврейские мужчины происходят из ближневосточного региона; однако при изучении женского еврейского «генома» ученые столкнулись с крайне обескураживающим фактом[1]. Новое исследование, изучавшее митохондриальную ДНК представительниц девяти еврейских общин (входящие эту ДНК гены, как известно, передаются только по женской линии), показало, что у женщин, считающихся чистокровными еврейками, отнюдь не ближневосточные корни. Полученные «угрожающие» данные указывали, что «каждая община имела небольшое число прародительниц», между которыми не было найдено никакой связи. Довольно натянутое объяснение гласило, что ближневосточные еврейские мужчины, приезжавшие в далекие страны в гордом одиночестве, вынуждены были брать в жены местных дам (разумеется, лишь после того, как те по всем правилам переходили в иудаизм).

Судя по всему, шаткость этого объяснения беспокоила апологетов «еврейского гена». Вероятно, именно поэтому в хайфском Технионе была написана докторская диссертация, итоговый тезис которой утверждал, что, несмотря на вопиющее игнорирование женщинами древности концепции еврейской обособленности, приблизительно 40% нынешних «ашкеназов»

---

[1] *Траубман Т.* У древнееврейских мужчин ближневосточные корни; происхождение женщин пока остается загадкой // Ха-Арец. — 2002. — 16 мая.

все же являются потомками четырех (в точности как в Библии) прародительниц. Газета «Ха-Арец», как обычно, не замедлила подробно осведомить об этом читателей. Менее серьезное, но более популярное ежедневное издание, газета «Маарив», сообщило также, что эти четыре прапрабабушки «родились в Эрец-Исраэль примерно 1500 лет тому назад; их семьи покинули Святую землю и перебрались в Италию, а оттуда — в Рейнскую область и в Шампань»[1].

Резюме успокоительной докторской диссертации Дорона Бехара о «ашкеназской митохондрии» (Mitochondrial DNA) также было опубликовано в *American Journal of Human Genetics*[2]. Научным руководителем Бехара был Карл Скорецкий, имевший значительный опыт в области «еврейской генетики». Этот религиозный профессор, перешедший на медицинский факультет Техниона из Торонтского университета, прославился тем, что «открыл» фантастическую «печать коэнов» (священнослужителей). Скорецкий, разумеется, сам принадлежал к клану «коэнов»; в 90-х годах, после некоего инцидента, происшедшего в канадской синагоге, он заинтересовался своим «аристократическим» происхождением. Скорецкому повезло: рабби Яков Клайман, не просто «коэн», но еще и глава «Центра коэнов» («Мерказ Ха-Коаним») в Иерусалиме, заказал ему исследование происхождения всех тех, кто носит сегодня фамилию Коэн[3]. «Центр коэнов» — это орга-

---

1 *Траубман Т.* 40% ашкеназов происходят от четырех прародительниц // Ха-Арец. — 2006. — 14 января; *Дорон А.* 40% ашкеназов — потомки четырех прародительниц, живших в VI веке // Маарив. — 2006. — 3 января.

2 *Behar D. M. et al.* The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event // American Journal of Human Genetics. — 2006. — 78. — P. 487–497.

3 Рабби Клайман написал книгу, на первых страницах которой рассказывается о знаменательном событии, происшедшем в канадской синагоге и заставившем профессора Скорецкого заняться изучением генетических особенностей «священнослужителей». См. *Kleiman Y.* DNA and Tradition. The Genetic Link to the Ancient Hebrew. — Jerusalem; New York: Devora Publishing, 2004. — P. 17. Сам Скорецкий написал предисловие к этой книге и назвал ее «блестящей».

низация, занятая подготовкой к строительству Третьего храма; она взяла на себя подготовку людей, которым предстоит стать его служителями после того, как мечеть Эль-Акса исчезнет с лица земли, а иудейская святыня будет восстановлена. По-видимому, центр располагал обильными источниками финансирования, позволявшими оплатить исследование Скорецкого.

Вся эта история справедливо может показаться безумной, однако в условиях «этнической» действительности конца XX века она разрослась до масштабов «серьезного» научного поиска, вызывающего бурный отклик в средствах массовой информации и имеющего множество убежденных сторонников в Израиле и во всем еврейском мире. «Коэны», древняя аристократия крови, ведущая свое происхождение от мифологического Аарона, брата Моисея, неожиданно возродились в эпоху молекулярной генетики. Исследователи утверждали, что, по их данным, участки ДНК, именуемые «гаплотипами» (haplotypes) и представляющие собой комбинацию аллелей на определенном участке хромосомы, имеют особую структуру у более чем 50% людей, носящих фамилию «Коэн». В работе Скорецкого принимали участие ученые из Англии, Италии и Израиля, а ее результаты были опубликованы в престижном британском журнале *Nature*[1]. Их исследование «однозначно» доказывало, что все еврейское «жречество» происходит от древнего прародителя, жившего три тысячи триста лет тому назад (опять-таки, точь-в-точь как сказано в Библии). Израильские газеты, разумеется, немедленно поделились радостной новостью с общественностью.

Самое забавное в этой истории, видимо, то, что генетическая «печать коэнов», если она существует, широко распространена и среди неевреев — ведь, как известно, принадлежность к еврейству устанавливается не по отцу, а по матери. По крайней мере, с XIX века и по сей день немалое число неверующих «коэнов»

---

[1] *Skorecki K. et al.* Y Chromosomes of Jewish Priests // Nature. — 1997. — 385. См. также: www.ftdna.com/nature97385.html.

женятся на «гойках», несмотря на то что Галаха им это строго запрещает; вероятно, в этих браках рождаются «нееврейские» дети, также являющиеся, согласно Скорецкому, носителями «генетической печати». Впрочем, еврейским ученым не пристало обращать внимание на такие мелочи, тем более что религия как таковая к ним отношения уже не имеет[1] — в век просвещенного рационализма чистая еврейская «наука» успешно заменяет собой древнюю, набитую предрассудками иудейскую веру.

Точно так же как ликующая пресса не обратила внимания на «противоречия», порождаемые жреческо-еврейской «печатью коэнов», никто даже не задался вопросом, ради чего было проведено дорогостоящее биологическое исследование, единственная цель которого — доказательство «чистоты» происхождения религиозной аристократии. Сходным образом, ни один журналист не опубликовал выводы, к которым пришел профессор Узи Ритте (Ritte), генетик из Иерусалимского университета, использовавший иной способ анализа тех же самых «жреческих гаплотипов» хромосомы Y и не обнаруживший в них ничего специфического[2].

Благоговение общества перед «высокой» наукой сработало и на этот раз. Профану очень нелегко подвернуть сомнению информацию, поступающую из считающихся «точными» на-

---

1 Это не совсем так. Финансируемая государством масштабная внутриеврейская миссионерская деятельность, направленная на возвращение светских израильтян к практическому иудаизму, базируется в основном на эксплуатации различных «научных» достижений, в том числе и генетических. — *Прим. ред. русского издания.*

2 *Фальк Р.* Сионизм и еврейская биология. — Тель-Авив: Реслинг, 2006. — С. 189 (на иврите). См. также: *Zoossmann-Diskin A.* Are Today's Jewish Priests Descended from the Old Ones? // Homo. — 2000. — 51, 2–3. — P. 156–162. О способах анализа, применяемых различными учеными, рекомендуется прочесть следующую статью: *Ioannidis J. P. A.* Why Most Published Research Findings Are False // PLoS Medicine, www.pubmedcentral.nih.gov/articlerender.fcgi?artid=1182327.

учных областей. На исходе XIX и в начале XX века физическая антропология исправно снабжала сомнительными открытиями тогдашнее общество, жаждавшее подтверждения своей расовой исключительности. Сходным образом молекулярная генетика конца XX — начала XXI века выбрасывает в алчущее коллективной идентичности информационное пространство смесь куцых обрывков фактов и явных полуправд. Следует помнить, что по сей день ни одно исследование не смогло выявить какие-либо специфические наследственные характеристики, присущие всем без исключения еврейским коллективам (и только им), на базе случайно выбранного генетического материала, «этническое» происхождение которого не было известно заранее. Вообще говоря, сведения о способах отбора испытуемых для проведения упомянутых и сходных с ними генетических исследований являются чрезвычайно скудными и наводят на серьезные сомнения. Кроме того, поспешные и необоснованные выводы зачастую опираются на псевдоисторическую риторику, не имеющую никакого отношения к сути эксперимента. Подводя итог, можно с уверенностью сказать: несмотря на многолетние дорогостоящие «научные» усилия, так и не удалось научно характеризовать еврея на биологическом уровне.

Все сказанное выше вовсе не означает, что генетическая антропология не может внести значительный вклад в дело осмысления определенных элементов человеческой истории и (в особенности) в отыскание способов лечения различных болезней. Скорее всего, такую относительно молодую научную дисциплину, как изучение генома, ожидает великое будущее. Тем не менее в государстве, где, согласно закону, «еврейка» или«еврей» не могут вступить в брак с «нееврем», не следует воспринимать исследования, посвященные поиску генетических характеристик «избранного народа», как подлинную науку. Такая израильско-еврейская «наука» — точь-в-точь как исследования, проводимые под эгидой македонских расистов, ливанских фалангистов или саамских националистов на севере Скандинавии, — не может

быть совершенно свободна от призраков расизма, даже если сама она этого не сознает[1].

В 1940 году философ Вальтер Беньямин пересказал известную историю об автоматической кукле (названной «турком»), игравшей в шахматы и неизменно потрясавшей зрителей своими блестящими ходами. На самом деле под шахматным столиком был спрятан горбатый карлик, выдающийся шахматист, который с удивительным талантом вел партию. В фантазиях Беньямина кукла олицетворяла материалистическое мышление, а спрятанный карлик — теологию. В эпоху модернистского рационализма религиозная вера вынуждена прятаться[2].

Эту метафору можно перенести на культурные аспекты израильской биологической науки и на общественную арену, непрестанно бушующую вокруг нее, — ибо, только поддавшись оптическому обману, можно решить, что генетическая кукла сама ведет свою шахматную партию. На деле всем заправляет маленький горбун, традиционная расовая идея, вынужденная скрываться в эпоху политкорректности. Именно она дирижирует захватывающим спектаклем, разыгрываемым хромосомами на глазах у завороженной израильской публики.

В государстве, определяющем себя как еврейское в отсутствие даже намека на наличие общееврейской секулярной культуры (кроме, быть может, секуляризированных отголосков религиозного фольклора), коллективная идентичность все еще нуждается

---

1 О «македонских генах» см., к примеру: *Arnaiz-Villena A. et al.* HLA Genes in Macedonians and the Sub-Saharan Origins of the Greeks // Tissue Antigens. — 2001. — 57, 2. — P. 118–127. О беспочвенности еврейских притязаний на «генетическую уникальность» см.: *Azoulay K. G.* Not a Innocent Pursuit: The Politics of a «Jewish» Genetic Signature // Developing World Bioethics. — 2003. — III, 2. — P. 119–126; *Zoossmann-Diskin A. et al.* Protein Electrophoretic Markers in Israel: Compilation of Data and Genetic Affinities // Annals of Human Biology. — 2002. — 29, 2. — P. 142–175.

2 *Беньямин В.* О понятии истории // Новое литературное обозрение. — 2000. — 46. — С. 81–90.

в туманном, но многообещающем представлении о едином древнем биологическом происхождении. Поэтому за всеми государственными шагами, направленными на формирование идентичности в Израиле, по-прежнему стоит как длинная черная тень вечная расовая идея.

III. Создание «этнического» государства

В 1947 году Генеральная Ассамблея ООН большинством голосов приняла резолюцию о создании двух государств, «еврейского» и «арабского», на территории, ранее называвшейся «Палестина/Эрец-Исраэль»[1]. В это время по Европе скитались тысячи обездоленных изгнанников, и предполагалось, что крошечное государство, созданное сионистским поселенческим движением, обустроит их. США, до 1924 года приютившие немалую часть «народа идиша», отказались распахнуть двери перед его остатками, пережившими нацистскую бойню. Точно так же действовали и другие богатые государства. В конечном счете, им было гораздо проще решать неприятную еврейскую проблему посредством передела далеких, вдобавок не принадлежащих им земель.

Те, кто проголосовал за эту международную резолюцию, не взяли на себя труд определить, что такое «еврейское государство». Разумеется, они совершенно не представляли, во что оно превратится, когда станет на ноги. Даже сионистские элиты, активно добивавшиеся реализации еврейского суверенитета, все еще блуждали в потемках и толком не знали, как следует отличать еврея от «гоя». Физическая антропология и появившаяся позже молекулярная генетика, как уже говорилось, не сумели разработать научный алгоритм, позволяющий доказать наличие (или отсутствие) у человека еврейских корней. Немаловажно, что нацистам также не удалось его найти. Хотя формально они руководствовались расово-биологической теорией, бывшей ядром их идеологии, в конце концов им пришлось удовольствоваться

[1] См. на сайте www.knesset.gov.il/process/asp/event_frame.asp?id=1.

бюрократическим определением еврейства через записи гражданского состояния.

Первой важнейшей задачей, стоявшей перед будущим государством, было удаление (насколько это окажется возможным) со своей территории всех тех, кто заведомо не идентифицировал себя с еврейством. Упорное нежелание арабских стран принять резолюцию ООН о разделе Палестины и их совместное нападение на молодое еврейское государство фактически способствовали его укреплению. Из девятисот тысяч палестинцев, которые должны были остаться в Израиле (и на территориях, приобретенных им в результате победоносной войны), бежали или были изгнаны примерно семьсот тридцать тысяч[1] — несколько больше, чем общее число евреев, проживавших тогда в Палестине (шестьсот сорок тысяч человек)[2]. Еще более значимым для израильской истории стало то, что после прекращения сражений сотням тысяч беженцев не разрешили вернуться в свои дома и на свои земли; базисный идеологический принцип, утверждавший, что Палестина является историческим владением «еврейского народа», позволил осуществить эту драматическую меру без особых угрызений совести.

Частичная этническая чистка не дала полного решения проблемы идентичности в новом государстве. В нем все еще оставалось примерно сто семьдесят тысяч арабов; кроме того, многие беженцы из Европы прибыли в Израиль вместе со своими нееврейскими супругами. Резолюция Генеральной Ассамблеи от 1947 года однозначно требовала, чтобы меньшинствам, проживающим в каждом из двух будущих государств, были предоставлены все гражданские права; выполнение этого требования

---

1 Давид Бен-Гурион довольно откровенно назвал это «бегство» чудом. — *Прим. ред. русского издания.*

2 Проблема палестинских беженцев всесторонне исследуется в следующей новаторской книге: *Morris B.* The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. См. также: *Pappe I.* The Ethnic Cleansing of Palestine. — Oxford: Oneworld Publications, 2007.

стало условием принятия их в ООН. Таким образом, Израилю пришлось предоставить гражданство палестинцам, оставшимся на его территории. И хотя более половины принадлежавших им земель были отчуждены в пользу государства, а сами они жили вплоть до 1966 года под военным управлением и в условиях жестких ограничений, с юридической точки зрения они считались гражданами страны[1].

Декларация независимости, основополагающий государственный документ, содержит принципиальную ценностную неоднозначность. С одной стороны, она обязывает Израиль выполнить все требования ООН, касающиеся демократического характера государства: оно «осуществит полное общественное и политическое равноправие всех своих граждан без различия религии, расы или пола; обеспечит свободу вероисповедания и совести, право пользования родным языком, право образования и культуры». С другой стороны, это государство должно соответствовать сионистским устремлениям, на базе которых возникло; его назначение состоит в том, чтобы реализовать «право евреев на национальное возрождение на своей земле», а именно: на создание «еврейского государства в Эрец-Исраэль». Действительно ли эти утверждения несут в себе ценностное противоречие? Последующие страницы посвящены попытке ответить на этот вопрос.

Любое значимое человеческое сообщество, считающее себя «народом», даже если оно никогда не было таковым, а все его коллективное «прошлое» — чистейший вымысел, имеет право на национальное самоопределение. В конце концов, число народов, рожденных борьбой за государственную независимость, существенно превышает число битв за независимость, которые вели реальные народы. Общеизвестно, что всякая попытка отказать человеческому сообществу в праве на самоопределение

---

[1] О земельной политике в Израиле см.: *Yiftachel O.* Ethnocracy. Land and Identity Politics in Israel\Palestine. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

лишь усиливает его притязания на суверенитет и, соответственно, цементирует его коллективную идентичность. Из этого, разумеется, не следует, что всякая группа людей, считающая себя народом, имеет право вытеснить другую группу людей с ее земли, чтобы осуществить свое партикулярное право на самоопределение. Однако именно это произошло в подмандатной Палестине в первой половине XX века (в 1880 году здесь проживали двадцать пять тысяч евреев и триста тысяч арабов; даже в 1947 году арабов было в два раза больше, чем евреев, — миллион триста тысяч против шестисот пятидесяти тысяч). Тем не менее сионистский поселенческий процесс, собравший здесь гонимых и обездоленных евреев и добившийся наконец создания независимого Израиля, вовсе не обязательно должен был вступить в конституционный конфликт с требованиями демократии. Иными словами, его законы могли естественным образом распространить принципы равенства на всех граждан государства, а не на одних только израильских евреев.

В первой главе этой книги мы уже говорили о том, что национальное самоопределение и демократия не только не находятся в сущностном противоречии, но наоборот, дополняют друг друга. Вплоть до сегодняшнего дня в мире не образовалась ни одна современная демократия, то есть государство, сувереном которого является коллектив его граждан, без того, чтобы при этом не возникли национальные или многонациональные рамки, порождающие и выражающие этот суверенитет. Национальная идентичность черпает свою мощь напрямую из осознанного представления о равенстве граждан в государстве. Не будет преувеличением утверждать, что такие явления, как «демократия» и «национализм», обычно связаны друг с другом и порождены одним и тем же историческим процессом.

Процесс выбора официального названия нового государства и развернувшаяся вокруг него полемика дают наглядное представление о характере нынешнего еврейского возрождения. Как известно, к Израильскому царству времен династии Амврия (Омри) еврейская религиозная традиция относится отрицатель-

но. Поэтому название «государство Израиль» вызвало у многих серьезные возражения. Альтернативных вариантов было всего два: «государство Иудея» (напрямую восходящее к царствам династий Давида и Хасмонеев) и «государство Сион», символизирующее создавшее его сионистское движение. Но если бы государство было названо «Иудеей», всех его жителей пришлось бы называть «иудеями»; если бы оно было названо «Сион», все они стали бы «сионистами». В первом случае утратило бы смысл традиционное именование верующего еврея, а арабы превратились бы в полноправных граждан-иудеев (о чем мечтали в свое время Бер Борохов и молодой Бен-Гурион). Во втором случае, вероятно, пришлось бы после провозглашения независимости государства закрыть Всемирную сионистскую организацию, а местные арабы стали бы, согласно паспортным данным, гражданами-сионистами.

Поэтому у «основателей» не нашлось иного выхода, кроме как остановиться на названии «Израиль». С тех пор все его граждане, евреи и неевреи, зовутся израильтянами. Как мы увидим далее, Израилю было недостаточно таких элементов еврейской гегемонии, как название государства, его флаг, гимн и прочая символика. Следуя принципу национального этноцентризма, проникшего во все сферы жизни, новое государство не захотело «принадлежать» всем своим гражданам — безразлично, формально или реально. В самом деле, оно было изначально создано лишь для «еврейского народа»; хотя значительная часть «еврейского этноса» изначально отказалась и до сих пор отказывается осуществить свое право на самоопределение в его границах, государство упорно продолжает считать себя достоянием всего мирового еврейства.

Что такое же «еврейский этнос»? На предыдущих страницах этой книги обсуждались возможные исторические корни еврейских коллективов, а также ход конструирования (начиная со второй половины XIX века) «органического народа» из разрозненных фрагментов этих коллективов и их представлений о своем прошлом. Тем не менее стоит задаться вопросом: кто именно

может считаться всевластным хозяином еврейского государства, «восстановленного» после двухтысячелетнего перерыва на «земле, безраздельно принадлежащей еврейскому народу»? Быть может, всякий, кто считает себя евреем? Или все те, кто обладают израильским гражданством? Этот непростой вопрос во многом определил направление политики формирования идентичностей в Израиле.

Чтобы как следует понять эту политику, необходимо мысленно перенестись в период, непосредственно предшествовавший основанию государства. Уже в 1947 году было фактически решено, что в будущем государстве евреи не смогут вступать в брак с неевреями. Предлогом для введения брачной сегрегации в обществе, подавляющее большинство которого составляли тогда далекие от религии люди, стало желание избежать «раскола» между светскими и религиозными кругами. В знаменитом документе «Статус-кво», подписанном главой Еврейского агентства (Сохнута) Бен-Гурионом и представителями национально-религиозного лагеря, среди прочего, было обещано, что в будущем государстве семейное право останется в ведении раввинских судов[1]. Первый премьер-министр Израиля вовсе не случайно поддержал религиозные круги в их упорном неприятии любых вариантов писаной конституции. Давид Бен-Гурион был опытнейшим политиком и прекрасно умел реализовывать свои планы.

В 1953 году политическое обещание Бен-Гуриона о недопустимости в Израиле гражданских браков обрело законодательную форму. Закон о полномочиях раввинских судов гласил, что проблемы брака и развода евреев в Израиле находятся в их безраздельном ведении, причем разбираться они должны исключительно в рамках религиозного закона (закона Торы). С этого момента управлявшие страной сионисты-социалисты стали об-

---

[1] См. полный текст этого документа в приложении к статье *Фридмана М.* Истоки возникновения «статус-кво»: религия и государство в Израиле // *Пиловски В.* (ред.). Переход от ишува к государству, 1947–1949. — Хайфа: Моссад Герцль, 1900. — С. 66–67 (на иврите).

ращаться за помощью к раввинам — в поисках прикрытия, вернее, для оправдания действий, продиктованных собственным мистическим страхом перед ассимиляцией и «смешанными браками»[1].

Это был первый случай циничного использования государством иудейской религии для достижения целей сионистского движения. Вопреки впечатлению, складывающемуся при изучении работ ряда исследователей, занимавшихся анализом взаимоотношений религии и государства в Израиле, еврейское национальное движение вовсе не уступило давлению всесильного «раввинистического» лагеря, носителя мрачной теократической традиции. Разумеется, между светскими и религиозными кругами как в сионистском движении, так в государстве Израиль случались столкновения, трения и недопонимания. Однако, если присмотреться внимательнее, становится очевидно, что национальное движение сознательно поощряло постоянное религиозное давление на себя, а иногда и просто инспирировало его в своих интересах и целях. Йешаягу Лейбович был намного проницательнее других, утверждая, что Израиль — лишь формально светское, но по сути религиозное государство[2]. Из-за огромных

---

[1] В израильской системе образования также соблюдается практически полная сегрегация. Почти нет школ, в которых еврейские дети учились бы вместе с палестинскими детьми. Подобная сегрегация коренится отнюдь не в стремлении к обеспечению автономии и сохранению палестинского культурного наследия. Общеобразовательная система и учебные программы в арабском секторе находятся в безраздельном ведении израильского Министерства образования. Сегрегационная политика всегда была присуща и киббуцному движению — извечному предмету гордости израильского социализма. Арабы не принимались в киббуцы, точно так же как им был закрыт доступ ко всем прочим проявлениям еврейской общинной жизни.

[2] На самом деле афоризм Лейбовича гораздо изящнее и, как у него водится, грубоват. Не рискнув вставить более или менее адекватный оригиналу (но все равно небезупречный) перевод в книгу, приведу его в сноске: «Израиль — секулярная девушка, живущая в религиозном морганатическом союзе» . — *Прим. ред. русского издания.*

трудностей, связанных с конструированием секулярной еврейской идентичности, и неуверенности, вызванной размытостью ее границ, государству то и дело приходилось, тяжело вздыхая, обращаться за помощью к раввинистической традиции.

Следует подчеркнуть, что израильская секулярная культура начала развиваться удивительно быстро и энергично. Однако, хотя многие ее составляющие — праздники, символы, календарь — уходят своими корнями в иудейскую традицию, она не могла стать прочной «соединительной тканью» для всего «мирового еврейства». Присущее ей яркое своеобразие, проявлявшееся буквально во всем — от языка, музыки и еды до литературы, изобразительного искусства и кинематографа, — отражало специфику нового израильского общества, резко отличавшегося своими повседневными чертами от социальных реальностей, привычных евреям (и их потомкам) в Лондоне, Париже, Нью-Йорке и Москве. Разбросанные по планете «сыны еврейского народа» не говорят, не читают и не пишут на иврите, не ощущают «сопричастности» с местным городским или деревенским ландшафтом, не переживают напрямую конфликты, радости и беды, сотрясающие израильское общество. Большинство из них не способны кричать, как оглашенные, на трибунах в ходе футбольных матчей, они не ропщут, как израильтяне, из-за «козней» налогового управления и не проклинают лидеров политических партий, раз за разом разочаровывающих «народ Израиля».

Поэтому отношение сионизма к молодой израильской культуре является двойственным: это любимое и лелеемое, но, увы, не вполне легитимное дитя, бастард, которого следует оберегать, не всматриваясь в черты его прекрасного, но необычного лица, ибо они ясно указывают на отсутствие преемственности по отношению к истории и традиции. Современные черты этой культуры, восходящие к традиции, но отвергающие ее, наследующие западные и восточные элементы и нивелирующие их, представляют собой новый, неведомый ранее симбиоз. Эту секулярную культуру трудно назвать еврейской прежде всего по трем основным причинам.

1. Разрыв между ней и всеми разновидностями еврейской религиозной культуры прошлого и настоящего чересчур велик.
2. Мировое еврейство не вовлечено в нее, не чувствует связи с ней и не принимает непосредственного участия в ее обогащении и развитии.
3. Многие нееврейские жители Израиля, будь то израильские палестинцы, «русские иммигранты» или иностранные рабочие, знакомы с нюансами этой культуры гораздо лучше, нежели евреи в других уголках мира; первые (в отличие от последних) со временем погружаются в нее все глубже, сохраняя при этом определенную обособленность.

Сионистские мыслители старались не называть молодое израильское общество «народом», тем более «нацией». В свое время они (по аналогичным соображениям), в отличие от «Бунда», категорически отказывались рассматривать носителей идишской культуры как особый восточноевропейский «народ». Точно так же воспринимали они и еврейско-израильский коллектив, постепенно приобретавший черты народа или даже нации: язык, общую коллективную культуру, территорию, экономику, государственный суверенитет и многое другое. Историческое своеобразие нового народа категорически отрицалось его создателями. С точки зрения сионистской теории (и, как ни странно, арабского национального движения), этот коллектив не был ни «народом», ни «нацией»; он представлял собой лишь часть «мирового еврейства», которому еще предстоит «репатриация» (или «вторжение») в «Эрец-Исраэль» (или в «Палестину»).

Поэтому основным консолидирующим началом для мирового еврейского коллектива (если не считать болезненной памяти о Холокосте, увы, дающей антисемитизму важный голос в дискурсе о сущности еврейства) по-прежнему остается старая обанкротившаяся религиозная культура, из-за спины которой выглядывает генетический бес. Никогда ни в одном уголке мира не существовало секулярной еврейской культуры, общей для всех евреев мира, так что знаменитое утверждение рабби Авраама Йешаягу Карелица (Хазон Иша, 1878–1953), заявившего, что «телега се-

кулярного еврейства пуста», по сей день остается верным и актуальным. Этот знаток Торы с традиционной наивностью полагал, что пустая секулярная телега должна уступить дорогу перегруженной религиозной. Он сильно недооценил изобретательность современной национальной идеологии, способной на ходу разгрузить любую чужую телегу и повернуть ее куда угодно.

В точной аналогии с национальными концепциями, возникшими в таких государствах, как Польша, Греция или довоенная Ирландия, а также в нынешних Эстонии или Шри-Ланке, сионистская метаидентичность представляет собой удивительный сплав национального этноцентризма и традиционной религии; при этом религия оказывается чрезвычайно удобным инструментом в руках «властелинов» вымышленного «этноса».

Лея Гринфельд прекрасно определила ситуацию, характерную для проблематичных национальных идеологий этого типа: «...Религия перестала быть источником истины или глубокой внутренней веры, сегодня она формальный символ, внешний отличительный признак отдельных людей и коллективов... Что еще важнее, в эпоху, когда ценность религии определяется в основном этим внешним — чисто материальным — ее функционированием, она превращается в этническую характеристику, неизменную черту, присущую коллективу. В этом качестве она оказывается вынужденным, навязанным явлением, а не результатом выбора и личной ответственности. В конечном счете, она становится атрибутом расы»[1].

Позднее, когда социалистические этос и мифология светского сионизма были погребены под финансовыми лавинами свободного рынка, сионистскому социуму потребовалось гораздо больше религиозной «краски», чтобы придать пристойный вид фиктивному «этносу». Но и на исходе XX века Израиль не стал более теократическим. Усиление религиозных элементов в формати-

---

[1] *Гринфельд Л.* Современная религия? // *Хоровиц Н.* (ред.). Религия и национальная идея в Израиле и на Ближнем Востоке. — Тель-Авив: Изд-во Центр Рабина и Ам Овед, 2002. — С. 45–46 (на иврите).

ной политической динамике происходило параллельно с ускоряющимися модернизационными процессами внутри самой религии; последняя попросту присоединилась к более общей тенденции и стала более националистической и, в особенности, гораздо более расистской. Отсутствие разделения между религией и государством в Израиле диктовалось отнюдь не мощью и влиянием религиозной веры. Напротив, глубокие аутентичные религиозные основы иудаизма с годами серьезно пошатнулись. Тесная связь между религией и государством стала прямым следствием сущностной слабости национального самосознания. У «нации» не было выбора — ей пришлось позаимствовать у традиционной религии (и из корпуса ее текстов) большинство своих образов и символов, отчасти поэтому она так и остается у них в плену.

Государству Израиль до сих пор не удалось принять решение о том, где пройдут его территориальные границы; точно так же оно не в состоянии определить границы своей нации. С первых дней его существования возникли серьезные проблемы с установлением критериев принадлежности к еврейскому «этносу». Поначалу молодое государство ввело открытое, на первый взгляд, определение, утверждавшее, что любой, кто искренне считает себя евреем, должен быть признан таковым. В ходе первой переписи населения, проведенной 8 ноября 1948 года, жители Израиля сами заполняли анкету, в которой указывали свою национальную и религиозную принадлежность; эти декларации стали основой их гражданской регистрации. Таким образом, израильское государство втихую превратило в евреев многочисленных членов семей, родители которых, скажем так, не непременно исповедовали иудаизм. В 1950 году данные о новорожденных все еще заносились в специальные бланки без указания национальности и религии; правда, эти бланки существовали в двух вариантах — на иврите и по-арабски. Ребенок, чьи родители заполняли ивритский бланк, автоматически признавался евреем[1].

---

[1] См. об этом в книге *Илема И.* Иудаизм как статус-кво. — Тель-Авив: Изд-во Овед, 2000. — С. 16 (на иврите).

В 1950 году израильский парламент принял Закон о возвращении. Это был первый основной (конституционный) закон, юридически закрепивший аксиому, провозглашенную в Декларации независимости: «каждый еврей имеет право на репатриацию» (если только он не «действует против еврейского народа, представляет угрозу здоровью граждан или безопасности государства»). В 1952 году был принято постановление, автоматически предоставляющее израильское гражданство всякому, на кого распространяется Закон о возвращении[1].

С конца 40-х годов мир вполне справедливо рассматривал Израиль как государство-убежище для гонимых и обездоленных. Систематическое истребление европейского еврейства и полное уничтожение «народа идиша» пробудили общественное сочувствие; мир поддержал создание государства для тех, кто остался в живых. В 50-е годы в силу ряда причин, прежде всего из-за арабо-израильского конфликта, но также ввиду подъема авторитарного, квазирелигиозного и не особо склонного к терпимости арабского национального движения, сотни тысяч евреев из арабских стран были вытеснены из мест своего проживания и оказались лишенными крова. Не всем удалось попасть в Европу или в Канаду; некоторым из них пришлось (быть может, они и сами этого хотели) отправиться в Израиль. Радость в стране была чрезвычайно велика; Израиль попытался направить этих беженцев к себе, хотя и относился с опаской и высокомерием к многогранной арабской культуре, ввозимой репатриантами в страну вместе с немудреными пожитками. При этих обстоятельствах принятие закона, дававшего право на въезд в страну любому еврейскому беженцу, жертве гонений, преследуемой из-за своего происхождения или своей веры, было вполне легитимным. Даже сегодня такой закон не противоречил бы базисным принципам либеральной демократии, ибо речь идет о ситуации, когда значительная часть граждан связана чувством исторической общности с родственными им жителями других стран, подвергающимися дискриминации.

---

[1] www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_hashvut.htm.

Впрочем, Закон о возвращении вовсе не был постановлением, превращавшим Израиль в государство-убежище для тех, кто подвергался в прошлом, подвергается в настоящем или может подвергнуться в будущем антисемитским гонениям вследствие своей еврейской идентификации. Если бы составители закона хотели именно этого, они могли построить его на гуманистическом фундаменте, увязав предоставление убежища с наличием или угрозой антисемитизма. На деле Закон о возвращении (как и связанный с ним закон о натурализации) являлся прямым порождением этнонациональной концепции и должен был законодательно обосновать тезис о том, что Израиль «фактически» принадлежит всему мировому еврейству. Открывая парламентское обсуждение этого закона, Бен-Гурион провозгласил: «Израильское государство является еврейским не только в силу того, что евреи составляют большинство его населения. Оно — государство всех евреев как таковых, всех евреев, которые этого хотят»[1].

Любой человек, являющийся частью «еврейского народа», — потенциальный гражданин Израиля, и Закон о возвращении гарантирует его право поселиться здесь тогда, когда он захочет. Это мог быть Пьер Мендес-Франс, французский премьер-министр в начале 50-х годов, Бруно Крайский, канцлер Австрии в 70-х, Генри Киссинджер, американский госсекретарь в те же годы, или Джо Либерман, неудавшийся кандидат на пост вице-президента США в 2000 году. Даже если тот или иной «сын еврейской нации» не только полноправный гражданин другого либерального демократического национального государства, но и высокопоставленный общественный избранник, он имеет право и, в соответствии с сионистскими принципами, даже обязан перебраться в Израиль и принять здешнее гражданство. Мало того, он может сразу после этого покинуть страну — гражданство сохранится за ним до самой смерти.

Предоставление таких экстраординарных прав (не распространяющихся даже на близких родственников нееврейских

---

[1] Парламентские дебаты. — 1950. — (6). — С. 2035.

граждан Израиля) естественно подразумевает существование однозначных критериев, устанавливающих, кому они «на самом деле» полагаются. Однако ни в Законе о возвращении, ни в законе о натурализации (которые, наряду с законом от 1952 года, определяющим статус и характер деятельности Сионистской организации и Еврейского национального фонда, превращают Израиль в государство всего мирового еврейства) не было ни единой формулы, позволявшей установить, кто следует считать «легитимным евреем»[1]. В первое десятилетие существования государства этот вопрос почти не обсуждался. Создавалось впечатление, что быстро формирующееся общество, за несколько лет утроившее свою численность, было занято в основном строительством общего для иммигрантской массы культурного фундамента, так что вопрос «как становятся израильтянами» представлялся ему гораздо более насущным.

Политический провал и отступление из Синая после войны 1956 года остудили головокружительную эйфорию, вызванную военной победой. В марте 1958 года, на фоне снизившегося накала национальных чувств, Исраэль Бар-Иехуда, тогдашний министр внутренних дел, видный представитель левого сионистского лагеря (один из лидеров партии «Ахдут Ха-Авода»), издал внутриведомственную директиву, согласно которой «человек, искренне провозгласивший себя евреем, будет зарегистрирован как еврей без предъявления дополнительных доказательств»[2]. Национально-религиозная общественность немедленно выразила свое возмущение. Многоопытный Давид Бен-Гурион, возглавлявший тогда израильское правительство, ясно понимал, что государство, основанное на массовой иммиграции, не может решать «кто есть еврей» исключительно на основе «искренней[3] принадлежности». Он немедленно отменил секулярную поправ-

---

1 Я не решился ввести буквально напрашивавшийся термин «еврей в законе» . — *Прим. ред. русского издания.*

2 *Илем И.* Иудаизм как статус-кво. С. 12.

3 То есть добровольной.

ку своего министра; прежний туманный статус был восстановлен. Министерство внутренних дел, вернувшееся под контроль религиозного лагеря, продолжало регистрировать евреев согласно старому принципу — исходя исключительно из «идентичности» матери.

Настоящий характер еврейской национальной идеи, последовательно формировавшей законы уже существующего государства, ясно проявился четырьмя годами позже. Шмуэль Освальд Руфайзен (Rufeisen), широко известный как «брат Даниель», в 1962 году подал в Верховный суд иск, в котором потребовал обязать государство признать его евреем по национальности. Руфайзен родился в 1922 году в польской еврейской семье и в юности присоединился к молодежному сионистскому движению. Во время нацистской оккупации он героически сражался в партизанском отряде и спас немало еврейских жизней. На определенном этапе, скрываясь от преследования, он нашел убежище в монастыре и принял христианство. После войны он стал священником и, специально чтобы эмигрировать в Израиль, присоединился к монашескому ордену кармелитов[1]. В 1958 году Руфайзен прибыл в Израиль, чтобы разделить судьбу еврейского народа, ибо по-прежнему считал себя сионистом. Отказавшись от польского гражданства, он обратился с просьбой о натурализации на основании закона о возвращении, утверждая, что, даже будучи католиком, он продолжает оставаться евреем «по национальности». После того как его просьба была отклонена Министерством внутренних дел, он апеллировал к Верховному суду. Большинством голосов (четверо против одного) судьи решили, что законы государства Израиль не признают Руфайзена евреем. Удостоверение личности он, как ни странно, получил,

---

[1] О жизни этой героической и уникальной личности см. следующую книгу: *Tec N.* Dans l'antre des lions. La vie d'Oswald Rufeisen. — Bruxelles: Éd. Lessius, 2002. (Не могу не порекомендовать русскому читателю роман-биографию *Улицкой Л.* «Даниэль Штейн, переводчик», посвященный тому же герою (М.: Эксмо, 2007). — *Прим. ред. русского издания.*)

но со специфической записью в графе «национальность»: «неясна».

Отход (предательский!) от иудаизма и переход в христианство, в конечном счете, перевесили вымышленный биологический детерминизм. Суд ясно постановил, что еврейская «национальность» не существует отдельно от облекающей ее религиозной оболочки. Этноцентрический сионизм, пытаясь определить самого себя, не сумел обойтись без галахических костылей, и светские судьи осознали эту национально-историческую необходимость. Этот приговор бесповоротно изменил израильскую метаидентичность; отныне причастность к еврейскому народу перестала опираться на личный (тем более, декларативный) выбор человека. Только высшая судебная инстанция оказалась вправе решать, какова «национальность» того или иного гражданина, живущего в своем собственном государстве[1].

Еще один важный этап выяснения, кто же все-таки является евреем, был пройден в конце 60-х годов. В 1968 году майор израильской армии Биньямин Шалит подал иск против министра внутренних дел, отказавшегося записать евреями двух его детей. В отличие от «брата Даниеля», мать этих детей родилась не еврейкой, а шотландской «гойкой». Шалит, заслуженный офицер победоносной израильской армии, утверждал, что его дети воспитываются как «евреи» и, следовательно, хотят быть полноправными гражданами государства «еврейского народа». Пятеро из девяти верховных судей постановили, что дети Шалита являются евреями «по национальности», но не по религиозной принадлежности. Увы, это беспрецедентное судебное решение моментально всколыхнуло весь политический истеблишмент страны. Следует помнить, что это происходило в «большом» Израиле, уже после войны 1967 года, когда под военным контро-

---

[1] О позициях судей по этому вопросу см. в книге: *Марголин Р.* (ред.). Израиль как еврейское и демократическое государство — полемика и сопутствующие источники. — Иерусалим: Всемирное объединение по изучению иудаизма, 1999. — С. 209–228 (на иврите).

лем Израиля оказалось значительное нееврейское население, и болезненный страх перед смешением с иноплеменниками не только не ослабел, но даже усилился. В 1970 году под давлением религиозных кругов Закон о возвращении был наконец-то дополнен точным и исчерпывающим определением аутентичного «сына народа Израиля»: «Евреем является тот, кто был рожден от еврейской матери или принял иудаизм и не является приверженцем никакой другой религии». После двадцати двух лет сомнений и колебаний инструментальная связь между раввинистической религией и национальной «органикой» стала окончательной и неразрывной.

Разумеется, многочисленные светские апологеты национальной концепции предпочли бы более гибкие и «научно обоснованные» критерии еврейства. Например, можно было бы постановить, что еврейство можно унаследовать и по отцовской линии, или отыскать наконец какую-либо генетическую характеристику, указывающую на еврейские корни. Однако ввиду отсутствия более широких традиционных критериев и достаточно строгих «научных» данных иудейско-израильское большинство было вынуждено примириться с галахическим взглядом на проблему. По мнению этого большинства, следует предпочесть жесткую религиозную традицию (по вопросу о еврейской идентичности) опасной неопределенности, способной превратить Израиль в «еще одну» либеральную демократию, являющуюся достоянием всех ее граждан. Нашлись, разумеется, и другие израильтяне, не пожелавшие примириться со столь однозначным определением своего еврейства. Один из них после принятия этой поправки к Закону о возвращении даже обратился в Верховный суд с просьбой изменить запись о национальности в своем удостоверении личности с «еврей» (точнее, «иудей») на «израильтянин».

Доктор Георг Рафаэль Тамарин был преподавателем педагогики в Тель-Авивском университете. В 1949 году Тамарин иммигрировал в Израиль из Югославии и объявил себя евреем. Попросив в начале 70-х годов записать себя не евреем, а «израильтянином», он руководствовался двумя соображениями.

Во-первых, по его мнению, недавно утвержденные критерии принадлежности к еврейству носят «расово-религиозный» характер. Во-вторых, за годы существования государства сформировалась израильская нация, и истец ощущает себя ее частью. Так как Министерство внутренних дел не удовлетворило его просьбу, он обратился в Верховный суд. В 1972 году иск Тамарина был единогласно отклонен судейской коллегией. Она решила, что ему придется остаться евреем по национальности, поскольку израильской нации вообще не существует[1].

Примечательно, что президент Верховного суда лауреат Национальной премии Израиля Шимон Агранат не ограничился отклонением иска Тамарина как противоречащего духу Декларации независимости, а углубился в суть дела и попытался разъяснить, почему еврейская нация существует, а израильская — ни в коем случае. Терминологическая неряшливость Аграната (особенно когда речь идет об определениях народа и нации), с одной стороны, его склонность опираться исключительно на субъективные факторы — с другой, категорический отказ считаться с личным выбором отдельного человека — с третьей, — все это весьма симптоматично для господствующей в Израиле метаидеологии. Впрочем, когда Агранат привел в качестве решающего доказательства существования еврейской нации слезы, появившиеся на глазах у десантников после захвата Стены Плача в Восточном Иерусалиме, стало ясно, что статьи в израильской прессе повлияли на него гораздо больше, нежели классические исторические и политико-философские труды. Это обстоятельство не помешало ему при составлении приговора по

---

[1] Постановление 70/630, *Тамарин против государства Израиль*, Верховный суд справедливости, 20.01.1972. В своем иске Тамарин опирался на тезисы, изложенные в книге французского социолога *Friedmann G.* Fin du peuple juif? (Paris: Gallimard, 1965). Основная мысль этой книги (чрезвычайно доброжелательной по отношению к Израилю) состоит в том, что в настоящее время происходит формирование израильской нации, по своим характеристикам в корне отличающейся от исторического иудаизма.

иску Тамарина продемонстрировать глубокую историческую и философскую эрудицию.

Несмотря на однозначное «узкое» определение еврейства, данное Законом о возвращении, прагматические интересы государства были достаточно сильны, чтобы не допустить сокращения притока «белых» иммигрантов. После всплеска антисемитизма в Польше в 1968 году в Израиль прибыло немало семей, в которых один из супругов не был «легитимным евреем». В Советском Союзе и во всей зоне его влияния, так же как и в либерально-демократических странах, во второй половине XX века неуклонно увеличивалось число «смешанных браков», что заметно ускоряло врастание евреев в различные национальные культуры (в 1972 году это обстоятельство побудило Голду Меир, тогдашнего премьер-министра Израиля, заявить, что еврей, вступающий в брак с «гойкой», на ее взгляд, присоединяется к шести миллионам жертв нацистского режима).

В свете этого «угрожающего прореживания» израильским законодателям пришлось уравновесить «узкое» определение еврейства существенным расширением «права на репатриацию». Параграф 4а, добавленный к Закону о возвращении (так называемый «параграф о внуках»), предоставлял право на репатриацию не только «чистокровным евреям», но и их «нееврейским» детям и внукам, а также членам их семей (прежде всего супругам). Теперь достаточно было одного признанного евреем дедушки, чтобы все его внуки и их супруги получили право на израильское гражданство. Это важное решение позднее распахнуло двери страны перед беспрецедентным миграционным потоком, хлынувшим в Израиль в 90-е годы, после крушения Советского Союза. Эта массовая миграция, не имевшая идеологической мотивации (не следует забывать, что еще в 80-е годы Израиль просил США не принимать еврейских беженцев из СССР), отличалась тем, что более 30% прибывших в ее рамках «репатриантов» не были зарегистрированы в своих документах как евреи.

То обстоятельство, что из миллиона иммигрантов около трехсот тысяч не были признаны «сынами еврейского наро-

да» (израильская пресса говорила тогда об «ассимиляционной бомбе с часовым механизмом»), не остановило процесс упрочения этноцентрической идентичности, начавшийся еще в конце 70-х годов. Приход к власти партии «Ликуд», возглавляемой Менахемом Бегином, парадоксальным образом усилил две совершенно различные (разумеется, имевшие место и ранее) тенденции в израильской политической культуре: этнизацию и либерализацию.

Ослабление сионистского социализма, восточноевропейские корни которого не отличались ни особой терпимостью, ни плюрализмом, и приход к власти народного правого движения, не пользовавшегося поддержкой большинства израильских интеллектуалов, сделали политические и культурные конфликты в стране более легитимными. С этого момента Израиль начал привыкать к частой смене власти — явлению, в первые тридцать лет существования ему совершенно незнакомому. Кроме того, иначе стали восприниматься политическая критика и протесты. Первая Ливанская война продемонстрировала, что даже в разгар боев можно выступать против существующей власти, не становясь предателем.

Наряду с этим постепенное ослабление системы социального обеспечения и укрепление неолиберальных тенденций в экономике несколько смягчили жесткую, опиравшуюся на государственность метаидентичность. Когда ранее всесильное национальное государство перестает быть абсолютной ценностью, усиливаются альтернативные, прежде всего «этнообщинные» формы самосознания — общемировое явление, характерное далеко не только для Израиля.

Хотя израильская культура продолжала укрепляться и процветать, относительно «спокойные» первые двадцать лет контроля над захваченными в 1967 году территориями затормозили процесс формирования в Израиле гражданского общественного сознания. Массированная поселенческая политика на Западном берегу Иордана и в секторе Газа, проводимая с позиций неприкрытого апартеида (Израиль, поощряя поселенческую деятель-

ность, не аннексировал большую часть оккупированных территорий, чтобы не предоставлять гражданство их жителям), привела к образованию на «новых землях» еврейской «демократии господ», поддерживавшейся и щедро субсидировавшейся государством. В результате и более «демократические» участки израильского ландшафта оказались во власти этноцентрической концепции «еврейских господ».

Дополнительным фактором, способствовавшим возникновению «органических» тенденций в еврейской среде (в основном в религиозно-традиционных и слабых в социоэкономическом плане кругах), стало стремительное появление на общественной арене, в том числе в электронных средствах информации, палестино-израильтян[1], почти не знакомых израильской публике, впервые «нахально» потребовавших равных с евреями прав на государство — на участие в его жизни и использование его ресурсов. Опасение утратить сионистские привилегии, базирующиеся на определении государства как «еврейского», еще более укрепило эгоистический «этнический» изоляционизм народных масс, в особенности «восточных» и «русских» евреев, еще не в полной мере прошедших культурную «израилизацию» (как водится, жестко коррелированную с размером зарплаты). Они ощущали, что требования равноправия, все чаще раздававшиеся в арабской среде, представляют для них прямую угрозу.

IV. «Еврейское и демократическое» — оксюморон?

Либерализация и этнизация 80-х годов привели, среди прочего, к возникновению новой еврейско-арабской партии, более радикальной в своей критике, чем компартия (до этого момента — традиционный выразитель арабского протеста), и бросившей израильской политике идентичностей гораздо более содер-

[1] То есть демократически, националистически или просто активистски настроенных израильских арабов, до того не решавшихся высунуть нос. — *Прим. ред. русского издания.*

жательный вызов. Именно из рядов «Прогрессивного движения за мир» (во главе с Мухаммедом Миари) прозвучали новая критика характера государства Израиль и первые призывы к его «десионизации». Поначалу это движение вместе с правоэкстремистским списком раввина Кахане было отстранено от участия в выборах, однако Верховный суд, ставший к тому времени оплотом израильского либерализма, отменил постановление предвыборной комиссии, так что оба списка были утверждены.

В отличие от прежних израильско-палестинских движений, таких как «Аль-Арад» в 60-е и «Бней ха-Кфар» в 70-е годы, эта партия, поставившая на второе место в своем предвыборном списке генерал-майора в отставке Мати Пеледа, получила два места в парламенте. Кнессет нового созыва отреагировал на этот скромный успех единодушным (ни одного голоса «против») принятием в 1985 году довольно своеобразного закона. Параграф 7а к «Основному закону о Кнессете» недвусмысленно гласил, что партийный список будет отстранен от участия в выборах, если его программа содержит хотя бы один из трех следующих пунктов.

1. Отрицание государства Израиль как государства еврейского народа.
2. Отрицание демократического характера государства.
3. Подстрекательство к расизму.

Несмотря на новый закон и, опять же, благодаря вмешательству Верховного суда «Прогрессивное движение за мир» было в конце концов допущено к участию в выборах. С этого момента в арабской среде начали появляться и другие партии, которые, остерегаясь вступать в прямое противостояние с законом, все же беспрестанно бросали вызов израильскому обществу по вопросу о характере государства. К этому времени успело сформироваться новое поколение палестинских интеллектуалов, слишком молодых для того, чтобы помнить «Накбу»[1] и военный режим, успешно прошедших процесс «израилизации» и воспринявших

[1] Травматические для палестинских арабов события 1948 года, то есть периода образования Израиля. — *Прим. ред. русского издания.*

ивритскую культуру в дополнение к своей собственной, арабской. Эти интеллектуалы стали все увереннее высказывать недовольство сложившейся (довольно-таки нехитрой) политической ситуацией: с одной стороны, существует государство, в котором они, палестино-израильтяне, родились, где они составляют пятую часть населения, государство, полноправными гражданами которого они формально являются; с другой же стороны, это государство недвусмысленно провозглашает, что оно им не принадлежит, что оно — достояние другого народа, большей частью проживающего далеко за морем.

Одним из первых выступил против еврейской эксклюзивности видный палестинский прозаик и переводчик Антон Шамас. Этот двуязычный интеллектуал, автор книги «Арабески» (в которой он откровенно обсуждает свою двойственную национальную идентичность), обратился к политическому истеблишменту Израиля с таким призывом: «Давайте станем — вместе — мультикультурными израильтянами и создадим общую национальную метаидентичность, которая, не уничтожая исходные идентичности, станет основой будущего израильского симбиоза между евреями и арабами, гражданами одного государства»[1]. А.-Б. Иегошуа, один из крупнейших израильских писателей и яркий представитель левого лагеря, с привычной самоуверенностью немедленно отверг этот призыв: Израиль должен оставаться государством рассеянного по свету еврейского народа, ни в коем случае не превращаясь в государство всех своих граждан. «Закон о возвращении является моральным фундаментом сионизма», поэтому следует отклонить любое опасное предложение о двойной идентичности в еврейском государстве. Этот хайфский классик содрогнулся от самой мысли стать иудеоизраильтянином (наподобие ущербных иудеоамериканцев). Он хотел быть настоящим евреем, и, если это не устраивает “новых изра-

---

[1] См. его статьи: Новый год для евреев // Ха-Ир. — 1985. — 13 сентября; Вина матрешки // Ха-Ир. — 1986. — 24 января; Мы (кто это?) // Политика. — 1987. — 17 октября. — С. 26–27 (на иврите).

ильтян", таких как Антон Шамас, они могут собрать свои пожитки и перебраться в палестинское государство, которое наверняка будет создано в будущем[1].

Это был, вероятно, последний случай, когда известный палестино-израильский интеллектуал предложил сосуществование двух культур в рамках единой плюралистической либеральной демократии. Негативная реакция израильского левосионистского лагеря, а также народная интифада, начавшаяся в декабре 1987 года, способствовали тому, что такого рода предложения стали раздаваться все реже. Правда, растущая солидарность израильских палестинцев с борьбой за национальное освобождение, ведущейся лишенными политических прав жителями оккупированных территорий, пока еще не породила требований о территориальном разделе Израиля по национальному признаку. Тем не менее гордость за подавляемую палестинскую культуру и стремление сохранить ее любой ценой побудили многих из них требовать превращения Израиля либо в «консоциальную» (общинную[2]), либо в мультикультурную демократию. Эти интеллектуалы сходились в одном: для того чтобы они, в числе других, могли принадлежать государству Израиль, это государство должно принадлежать и им.

Проблема «еврейского государства» вскоре стала одной из самых животрепещущих. В 90-е годы, когда бурная постсионистская полемика охватила различные интеллектуальные круги, определение государства стало одной из главных обсуждаемых тем. Если раньше антисионизм воспринимался как отрицание права Израиля на существование, а программа-минимум всех сионистов сводилась к сохранению Израиля как государства, безраздельно принадлежащего всем евреям мира, то постсионизм,

---

1 *Иегошуа А.-Б.* Ответ Антону // Стена и гора — нелитературная жизнь израильского писателя. — Тель-Авив: Змора-Бейтан, 1989. — С. 197–205 (на иврите).

2 Ниже автор разъяснит смысл этого термина. — *Прим. ред. русского издания.*

со своей стороны, безоговорочно поддерживая право Израиля на существование в границах 1967 года, однозначно требовал при этом превращения его в государство всех граждан.

В той же мере, в которой территориальный миф, объявляющий всю «Эрец-Исраэль» безраздельным достоянием еврейского народа, постепенно изжил себя (отчасти после соглашений Осло от 1993 года и в еще большей степени после начала второй интифады, вспыхнувшей в 2000 году), напротив, усилились требования о полной и абсолютной принадлежности государства Израиль еврейскому народу. В то самое время как значительная часть старого «территориалистского» правого лагеря медленно, но верно превращается в жестких, расистски настроенных этноцентристов, либерально-центристские круги закрепляются на сионистских позициях, стремясь дать им юридическую и философскую легитимацию.

В 1988 году Меир Шамгар, президент Верховного суда и лауреат Национальной премии Израиля, постановил, что «существование Израиля как государства еврейского народа не вступает в противоречие с его демократическим характером, так же как французский характер Франции не мешает ей быть демократической страной»[1]. Это лишенное всякого смысла сравнение (как известно, все граждане Франции идентифицируются как французы, и, соответственно, ни один гражданин другого государства не имеет скрытой доли во французском суверенитете) стало началом законотворческого процесса, отразившего целую палитру колоритных идей.

В 1992 году были приняты два основных (конституционных) закона («Закон о достоинстве и свободе человека» и «Закон о свободе занятий»), которые однозначно устанавливали, что Израиль является «еврейским и демократическим государством». «Закон о партиях», принятый в том же году, также подчеркивал, что партия, отрицающая еврейский и демократический характер

---

[1] Постановление 1/88, Моше Нейман против председателя центральной избирательной комиссии, гл. 4 177, 189.

государства Израиль, будет отстранена от участия в выборах[1]. Отныне парадоксальным образом была законодательно пресечена всякая возможность превратить еврейское государство в израильскую демократию либерально-демократическими методами. Самым опасным в этом последнем законе было то обстоятельство, что он не определил, что именно превращает государство (то есть суверенную политическую структуру, назначение которой — служить всем своим гражданам) в «еврейское» и что конкретно может подорвать или аннулировать его «еврейский» характер.

Проблематичность и аномальность демократии, называющей себя «еврейской», были систематически проанализированы Сами Самохой, профессором социологии Хайфского университета. Еще в 1990 году он позаимствовал у Хуана Хосе Линца, политического социолога из Йельского университета, термин «этническая демократия» и применил его к Израилю[2]. На протяжении многих лет Самоха разрабатывал и совершенствовал свою новаторскую научную концепцию, в рамках которой Израиль оказывался на самой низкой ступени в иерархии демократических режимов. На основе всестороннего сопоставления с либеральными, республиканскими, консоциальными и мультикультурными демократиями он пришел к выводу, что Израиль не является ни одной из них. Вместе с такими государствами, как Эстония, Латвия и Словакия, Израиль попадает в категорию режимов, определяемых как «ущербная демократия» или «демократия низшего уровня».

Либеральная демократия выступает от имени всего общества, на которое распространяется, и обеспечивает абсолютное равноправие всех граждан, независимо от их происхождения

---

1 www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod3.htm; www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod4.htm; www.knesset.gov.il/elections16/heb/laws/party_law.htm.

2 *Samooha S.* Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel // Ethnic and Racial Studies. — 1990. — 13. — P. 389–413.

и культурной принадлежности. Ее роль состоит преимущественно в контроле за обеспечением прав и соблюдением законов; ее вмешательство в культурную жизнь граждан сводится к минимуму. Большинство англосаксонских и скандинавских стран в той или иной степени близки к этой властной модели. Республиканская демократия сходна с либеральной в том, что касается полного равноправия между гражданами, однако она значительно активнее участвует в формировании культуры национального коллектива. Государства такого типа не столь терпимы к культурным самосознаниям меньшинств и стремятся интегрировать их в господствующей национальной метакультуре. Ярким примером такого государства является Франция. Консоциальная (общинная) демократия изначально (в том числе формально) признает существование различных культурно-языковых групп, следит за тем, чтобы все они получили пропорциональное представительство в органах власти, сохраняет за ними право вето в ходе принятия важных совместных решений, а также обеспечивает полную автономию каждой из них. Швейцария, Бельгия или современная Канада — прекрасные примеры такой демократической системы. Мультикультурная демократия, со своей стороны, уделяет гораздо меньше внимания формальной стороне защиты культурного многообразия, однако уважает и охраняет коллективные права меньшинств и не предпринимает попыток насадить единую культуру. Великобритания и Нидерланды — яркие примеры таких демократий. Важно подчеркнуть, что в любой из этих демократических систем государство представляет всех своих граждан, даже если господствующая культурно-языковая группа сосуществует в нем с культурными меньшинствами.

По мнению Сами Самохи, Израиль не входит ни в одну из перечисленных категорий уже потому, что не считает себя политическим выражением гражданского общества, живущего на его территории. Сионизм — это не только официальная идеология, на базе которой было в свое время создано еврейское государство, но и руководство к действию, которому его граждане

должны следовать до конца времен. В пределах израильской юрисдикции (то есть внутри «зеленой черты») все же действует определенная форма демократии: жители имеют гражданские права, существует свобода слова и политических собраний, проводятся свободные парламентские выборы. Однако отсутствие базисного политического и гражданского равноправия радикально отличает Израиль от всех процветающих западных демократий.

Построенная Самохой модель в силу своей природы содержала радикальную критику характера израильского государства, хотя сам ученый всячески избегал нормативных высказываний. Тем не менее политические выводы хайфского социолога оказались гораздо более умеренными, нежели можно было ожидать в свете его отважной аналитики. По мнению Самохи, вероятность того, что Израиль станет государством всех своих граждан, ничтожна. Перспектива «улучшенного» варианта этнической демократии, при котором масштабы дискриминации меньшинств уменьшаются, но вместе с тем сохраняется этноцентрическое ядро государственной системы, представляется ему более реальной: «Наилучшим политическим решением с точки зрения израильских арабов была бы консоциальная демократия, то есть двунациональное государство. Однако отказ евреев принять этот вариант, по сути упраздняющий еврейское государство, является абсолютным. Поэтому его реализация стала бы ужасной несправедливостью для большинства населения Израиля»[1].

Используемая Самохой терминология, безусловно, может быть оспорена — например, такая консоциальная демократия, как Швейцария, не является многонациональным государством.

---

[1] *Самоха С.* Режим государства Израиль: гражданская демократия, отсутствие демократии или этническая демократия? // Израильская социология. — 2000. — II, 2. — С. 620 (на иврите). См. также: *Samooha S.* The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and democratic State // Nation and Nationalism. — 2002. — 8, 4. — P. 475–503.

Не каждый согласится с тем, что прекращение дискриминации подвластного меньшинства — «ужасная несправедливость» в отношении господствующего большинства. Тем не менее главное достижение хайфского исследователя неоспоримо: он был первым представителем израильской академии, решившимся «научно» открыть такой ящик Пандоры, как «политика идентичностей» в Израиле. Своими нестандартными критическими работами Самоха вторгся в теоретический вакуум, доселе царивший в этой области. Разумеется, его научный прорыв породил массу откликов как со стороны «национальных» интеллектуалов, так и со стороны постсионистских и палестино-израильских критических исследователей[1].

Теоретические замечания Самохи и (в еще большей степени) серия «еврейских» законов, принятых в начале 90-х годов, побудили целую плеяду крупнейших израильских интеллектуалов, как традиционалистов, так и либералов, взяться за перо и попытаться доказать, что израильское государство является нормативной демократией. Ниже представлены мнения некоторых известнейших исследователей, каждый из которых был (совсем не случайно) удостоен Национальной премии Израиля. Эту награду еврейское государство присуждает своей духовной и научной аристократии, тем самым подчеркивая значение ее взглядов. Лауреаты Национальной премии находятся в самом центре израильской культурной сцены, их взгляды представляют собой сердцевину национальной идеологии и ярко демонстрируют ее нынешнее состояние.

Например, по мнению Элиэзера Швейда, профессора «еврейской философии» Иерусалимского университета и лауреата Национальной премии, понятие «еврейского демократическо-

---

[1] Различные реакции на тезисы, выдвинутые Самохой, рассматриваются в следующей статье: *Гросс Э.* Этническая демократия и конституционный порядок в Израиле: между «демократическим» и «еврейским» государством // Израильская социология. — 2000. — II, 2. — С. 647–673 (на иврите).

го государства» в принципе не содержит никакого внутреннего противоречия. Израиль изначально был создан для того, чтобы «вернуть еврейскому народу базисные демократические права, которых он был лишен в ходе многих поколений диаспоры... Не существует функциональных причин, по которым еврейскому народу следует отказаться от этого права в государстве, которое он создал сам для себя, в которое он вложил огромную творческую энергию, за которое он пролил кровь, в государстве, экономика, социум и культура которого — дело его рук»[1]. С его точки зрения, рассуждения о противоречии между иудаизмом и демократией абсолютно безосновательны, поскольку «иудейская религия и еврейская национальная идея содержат ценностные элементы, на базе которых возникли концепции прав человека и общественного договора, породившие демократическую конституцию». Более того, если государство Израиль перестанет быть государством еврейского народа, его существование утратит всякий смысл.

Профессор политологии из Иерусалимского университета Шломо Авинери, бывший генеральный директор Министерства иностранных дел и также лауреат Национальной премии, со своей стороны, полагает, что «еврейское государство» неизмеримо предпочтительнее, нежели, например, французская республика, нивелирующая и ассимилирующая национальные идентичности. Уровень толерантности в Израиле сходен с британским, превосходя последний по многим аспектам. К примеру, запрет на гражданские браки и сохранение института внутриобщинных браков в том виде, в котором он существовал в Оттоманской империи, а также общинная сегрегация в области образования указывают, что нееврейским гражданам Израиля гарантирована широкая культурная автономия: «Не приняв никакого официального решения на эту тему, Израиль признает принцип равно-

[1] *Швейд Э.* Израиль — «еврейское государство» или «государство еврейского народа»? // Сионизм после сионизма. — Иерусалим: Сионистская библиотека, 1996. — С. 116 (на иврите).

правия арабских граждан не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне»[1]. Поэтому, по мнению иерусалимского профессора, Израиль должен сохранить свою символику, свой флаг, гимн, еврейское законодательство и, в особенности, Закон о возвращении, ничем не отличающийся от других законов об эмиграции. Израилю следует и далее законодательно отделять еврейское большинство от живущих рядом меньшинств — это не помешает ему оставаться подлинной мультикультурной демократией. Ведь сходная ситуация имеет место и в других либеральных государствах.

Вне всякого сомнения, профессор политологии, даже если основная сфера его научных интересов — немецкая философия, должен быть знаком с решением Американского верховного суда от 1954 года (Brown v. Board of Education of Topeka), установившим, что «separate but equal»[2] не может быть «equal», и, следовательно, расовая сегрегация противоречит XIV поправке к Конституции, объявляющей, что все американские граждане равны. Это историческое решение положило начало борьбе за гражданское равноправие и способствовало (в долгосрочной перспективе) радикальному изменению политики идентичностей в США. Тем не менее оно никоим образом не отложилось в сионистском сознании крупного израильского ученого, живущего в Иерусалиме (кстати, в «объединенной» столице Израиля проживают десятки тысяч палестинцев, «аннексированных» в 1967 году; они получили статус постоянных жителей города, но

---

1 *Авинери Ш.* Национальные меньшинства в демократическом национальном государстве // *Рехесс Э.* (ред.). Арабы в израильской политике — дилеммы идентичности. — Тель-Авив: Центр им. Моше Даяна — Тель-Авивский университет, 1998. — С. 24 (на иврите).

2 «Separate but equal» («отдельный, но равный») — лицемерный лозунг американской расовой сегрегации, ставшей в 1954 году антиконституционной. Впрочем, расовая сегрегация была в основном легально демонтирована лишь десятилетием позже, в немалой степени в результате ненасильственной борьбы, возглавлявшейся Мартином Лютером Кингом. — *Прим. ред. русского издания.*

не имеют права участвовать в парламентских выборах, то есть управлять собственной судьбой).

Аса Кашер, профессор философии из Тель-Авивского университета, удостоенный Национальной премии за труды по этике, также полагает, что государство Израиль ничем не отличается от самых развитых демократий мира, а термин «еврейский и демократический» не содержит в себе противоречия. По его мнению, проблемы, связанные с таким явлением, как национальное демократическое государство, присущи не только Израилю, но и многим другим странам: «В Испании есть баски, в Голландии — фризы, во Франции — корсиканцы. В этом смысле государство Израиль, где представители другого народа составляют около 20% населения, ничем не выделяется»[1]. Таким образом, Израиль — идеальная демократия «в ее практическом воплощении», и незачем требовать от него формального превращения в «государство всех его граждан». Разумеется, «большинство» ощущает свою причастность к государству иначе, чем «меньшинство», однако так уж устроено современное национальное сознание.

Асе Кашеру, при всей своей образованности, видимо, неизвестно, что, хотя кастильские язык и культура и доминируют в Испании, Иберийское государство принадлежит всем испанцам, то есть кастильцам, каталонцам, баскам и представителям других меньшинств. Если бы испанское правительство осмелилось заявить, что Испания — государство одного только кастильского народа, его дни были бы сочтены. Франция признает корсиканцев стопроцентными французами, хотя некоторые жители острова этим и недовольны. Французская республика вовсе не считает себя государством католиков, живущих на европейском континенте; она принадлежит и жителям Корсики, и французским евреям, и французским протестантам и, как ни странно,

---

[1] *Кашер А.* Демократическое государство евреев // *Давид Й.* (ред.). Государство Израиль — между еврейством и демократией. — Иерусалим: Израильский институт демократии, 2000. — С. 116 (на иврите).

даже французским мусульманам. Впрочем, еврейский философ, живущий в Израиле, считает, что это «малозначительное» различие в принципе не заслуживает внимания. Ведь высочайший этический уровень «демократии еврейского народа» соответствует стандартам любого западного общества.

Особое усердие в коллективных попытках теоретически обосновать концепцию Израиля как демократического государства «еврейского народа» проявили израильские юристы. Поскольку именно новые конституционные законы ввели слово «еврейский» в юридический лексикон, судьи и профессора юриспруденции сочли себя обязанными заняться этой темой и разработать подробные и аргументированные способы защиты «еврейской» законодательной тенденции. Множество страниц было исписано, чтобы доказать скептикам, что можно на государственном уровне следовать еврейской традиции и в то же время относиться к неевреям как к равноправным гражданам. При изучении этих трактатов создается впечатление, что авторы путают «равноправие» с «равнодушием».

Для Хаима Германа Коэна, отставного заместителя президента Верховного суда, бывшего министра юстиции и лауреата Национальной премии Израиля, дело обстоит просто: «В нас заложены гены наших праотцев, хотим мы того или нет. Уважающий себя человек хочет знать не только, где он находится и куда идет, но и откуда пришел. Еврейская традиция в самом широком смысле — это наследство, полученное государством при рождении, она естественным образом превращает его в еврейское»[1].

Эти слова вовсе не превращают Хаима Коэна в расиста. Он всегда был либеральным судьей — при вынесении вердикта по делу Руфайзена он даже остался в меньшинстве. Кроме того, он прекрасно знал, что утверждения о еврейской «биологогенетической» преемственности весьма и весьма сомнитель-

---

[1] *Коэн Х. Г.* Еврейский характер государства Израиль // Альпаим. — 1998. — 16. — С. 10 (на иврите).

ны. Тем не менее, изо всех сил стараясь дать государству сущностное «еврейское» нерелигиозное определение, Коэн постановил: «Еврейская идентичность вовсе не исчерпывается биолого-генетической преемственностью; гораздо важнее культурно-духовная преемственность. Первая превращает Израиль в государство евреев, вторая — в еврейское государство. Между этими двумя идентичностями нет противоречия. Напротив, они дополняют, а возможно, и обуславливают друг друга»[1].

По-видимому, именно из-за «обусловленности» биологической и культурной преемственностей Коэн присоединил к «единой цепи», состоящей обычно из Библии, Талмуда и мидрашей, еще и Спинозу, философа, как известно, отошедшего от иудаизма и преданного анафеме иудейской общиной. При этом в его многотрудных рассуждениях о характере еврейской демократии начисто отсутствуют арабские граждане, составляющие 20% населения Израиля, равно как 5% его жителей, аккуратно зарегистрированные как неевреи, хотя большинство из них говорят на иврите и исправно платят налоги.

Аарон Барак, еще один лауреат Национальной премии Израиля и бывший президент Верховного суда, считается, как и Хаим Герман Коэн, одним из самых либеральных и образованных судей за всю историю израильской юриспруденции. В 2002 году, выступая перед участниками XXXIV сионистского конгресса, он заговорил о «ценностях, присущих Израилю как еврейскому и демократическому государству»[2]. В чем же состоят еврейские нормы? В сочетании галахических[3] и сионистских установок. Мир Галахи — это «воды, которым нет конца». Сионизм, со своей стороны, — это язык, национальные символы, флаг, гимн, праздники, Закон о возвращении, а также «осво-

---

1 *Коэн Х. Г.* Указ. соч. С. 21.

2 www.nfc.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48#PTEXT1767.

3 В данном случае — содержащихся в иудейском религиозном законе. — *Прим. ред. русского издания.*

бождение земель для еврейской поселенческой деятельности». В чем состоят демократические принципы? В разделении властей, создании правового государства и защите прав человека, в том числе прав меньшинств. Необходимо найти синтез и баланс между этими ценностными системами: «Ведь предоставление евреям права на репатриацию в Израиль не есть дискриминация неевреев. Здесь налицо констатация различий, но нет дискриминации. Но оказавшись внутри своего национального дома, человек имеет право на равноправие независимо от религиозной и национальной принадлежности»[1]. Поэтому судья Аарон Барак борется за справедливое отношение к арабскому меньшинству, сознавая лучше, чем другие юристы, что равноправие является основой современной демократии.

Как может существовать равноправие внутри «национального дома», если одной из его ценностей является «освобождение земель для еврейской поселенческой деятельности»? Верховному судье Бараку виднее. По загадочным причинам выдающийся юрист не счел нужным ответить на этот вопрос участникам прошедшего в Иерусалиме сионистского конгресса. Впрочем, его слушателей это не слишком удивило. При другой оказии этот демократический судья определил характер своего государства следующим образом: «Еврейское государство — это государство, которое ставит во главу угла еврейскую поселенческую деятельность... Это государство, в котором еврейское законодательство[2] исполняет важную функцию, а бракоразводные вопросы реша-

---

1 www.nfc.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48#PTEXT1767.

2 Термин «еврейское законодательство» или «еврейское право» заслуживает более подробного разбора, нежели позволяет обычная сноска. В самом первом приближении — это талмудическое гражданское и имущественное право, доработанное в раввинской литературе и общинной практике в постталмудические времена (в основном в последнее тысячелетие), в его поздней форме. Оно радикально отличается от современного европейского права и, если говорить о корпусе в целом, весьма неудобно в практическом плане. — *Прим. ред. русского издания.*

ются в соответствии с законами Торы»[1]. Другими словами, для светского либерала Аарона Барака Израиль является еврейским государством, в частности благодаря таким проектам, как пресловутая «иудаизация Галилеи», которые прекрасно вписываются в законодательство, закрепляющее сегрегацию между евреями и неевреями[2].

Юрист Даниэль Фридман не был судьей. Тем не менее премьер-министр Эхуд Ольмерт сделал этого профессора юриспруденции из Тель-Авивского университета (и, конечно же, лауреата Национальной премии Израиля) министром юстиции. В своем ответе на статью автора данной книги, обсуждавшую гибель тринадцати израильских арабов в ходе беспорядков (невооруженных) 2000 года, Фридман выразил глубочайшее недоумение по поводу тезиса, утверждавшего, что «в самом определении государства как еврейского содержится элемент неравноправия»[3].

Ведь большинство стран мира являются национальными образованиями — почему Израиль не может быть таковым? Чем он отличается, например, от «Англии»: «В Англии есть как иудейское, так и мусульманское меньшинства, пользующиеся полным равноправием. Ясно при этом, что они не могут жаловаться на то, что Англия — государство англичан, что доминирующая религия в этой стране — христианство, что королевская семья, символ английской государственности, привержена англиканской церкви, что господствующим языком, по сути, единственным, имеющим хождение в общественном пространстве, является английский. Меньшинства не имеют права требовать назначения иудейско-

---

1 См. *Марголин Р.* (ред.). Израиль как еврейское и демократическое государство — полемика и сопутствующие источники. — Иерусалим: Всемирное объединение по изучению иудаизма, 1999. — С. 11 (на иврите).

2 Не говоря уже о запрещении светских браков и невозможности браков между представителями разных религий. — *Прим. ред. русского издания.*

3 *Занд Ш.* Кому принадлежит государство // Ха-Арец. — 2000. — 10 октября.

го или мусульманского короля или равноправного статуса для своего языка»[1].

По-видимому, требовать от израильского профессора юриспруденции, горящего желанием доказать, что его страна является образцом демократии, использования корректной терминологии — это уже чересчур. Хотя термин «Англия» нередко используется как синоним «Британии», следует иметь в виду, что при обсуждении такой тонкой темы, как характер нации и национальной государственности, терминологическая неряшливость недопустима. Как известно, в 1707 году Англия перестала быть суверенным государством и наряду с Шотландией, Уэльсом и Северной Ирландией (с 1801 года) стала частью Соединенного королевства Великобритании[2]. Разумеется, культурно-исторической предтечей Соединенного королевства была общая церковная организация. Однако христианская «Англия» никоим образом не вмешивается в сердечные дела своих еврейских граждан, и они имеют полное право жениться на шотландских христианках или, упаси бог, на мусульманках пакистанского происхождения. Излишне говорить о том, что Англия, в отличие от еврейского государства профессора Фридмана, не является

---

1 *Фридман Д.* Либо борьба, либо интеграция // Ха-Арец. — 2000. — 17 октября.

2 Стоит заметить, что задолго до этого бездетная королева Елизавета I, англиканка по вероисповеданию, назначила своим преемником дальнего родственника — сына злейшего врага, казненной ею шотландской королевы Марии Стюарт, католика, правившего затем Англией и Шотландией под именем Иакова I (с 24 марта 1603 года до 27 марта 1625 года). Ранее он был «всего лишь» шотландским королем под именем Иакова VI. И в более ранние, и в более поздние времена английскими королями бывали иностранцы, иногда не владевшие английским языком; в конце XIX века английское правительство возглавлял еврей, и нельзя исключить, что это произойдет в ближайшие годы еще раз. В израильском правительстве нет и никогда не было арабов, христиан или представителей иных национальных меньшинств (на нефиктивных постах), и трудно предположить, что в реальном будущем его возглавит палестино-израильтянин. — *Прим. ред. русского издания.*

государством всех приверженцев англиканской церкви в мире; с другой стороны, стоит подчеркнуть, что «Англия» не является и государством англичан, несмотря на доминирующую роль английского языка. Действительно, еврей не может стать королем Великобритании, но ровно в той же степени, что и обычный англичанин, не принадлежащий к королевской семье. Ничего страшного — власть в стране давно уже принадлежит не королю, а палате общин. Поэтому в начале XXI века сын еврейских иммигрантов из Румынии Майкл Ховард (Howard) вместо того, чтобы «репатриироваться в Израиль», возглавил консервативную партию и попытался (правда, безуспешно) стать главой британского правительства.

Великобритания является государством всех своих граждан: англичан, шотландцев, уэльсцев, ирландцев, мусульман, получивших британский паспорт, и даже ортодоксальных евреев, признающих лишь небесный суверенитет. С точки зрения закона все они — стопроцентные британцы, и королевство принадлежит всем им в равной степени. Если «Англия» провозгласит Британию государством англичан (точь-в-точь как Израиль провозглашает себя еврейским государством), шотландцы и уэльсцы выйдут из состава Соединенного королевства еще до начала массовых демонстраций возмущенных пакистанских иммигрантов. Британия, в отличие от Израиля, — мультикультурное государство, и ее крупнейшие меньшинства, шотландцы и уэльсцы, давно получили развитую автономию. Однако Даниэлю Фридману «местные» израильские арабы, видимо, напоминают недавних эмигрантов, только что получивших гражданство, а не уроженцев страны, таких как шотландцы или уэльсцы в «Англии».

Вместо того чтобы до бесконечности цитировать видных юристов, защищающих принцип «еврейского государства», ограничимся единственным дополнительным примером. Амнон Рубинштейн, также профессор юриспруденции, бывший министр образования и, разумеется, лауреат Национальной премии, опубликовал в 2003 году в соавторстве с историком

Александром Якобсоном книгу «Израиль и семья народов»[1], посвященную в точности данной теме. Эта книга, безусловно, может считаться наиболее серьезной существующей критической работой, анализирующей постсионизм.

Рубинштейн и Якобсон явно не удовлетворены функционированием «еврейской демократии». Они не только выступили за расширение прав человека и укрепление равноправия в Израиле, но и привели аргументы, целиком опирающиеся на универсальные нормы. Вместе с тем они решительно заявили: не существует противоречия между еврейским характером государства и демократией. Проблемы, с которыми сталкивается Израиль, присущи всем странам «свободного мира». Необходимо лишь разумно их решать, совершенствуя систему управления страной и основное законодательство. Авторы исходили из знакомой нам посылки: все народы имеют право на самоопределение, и «еврейский народ» не составляет исключения. Кроме того, ни одно государство не является совершенно нейтральным в культурном отношении, так что совершенно неправомерно требовать этого только от Израиля.

Рубинштейн и Якобсон полагают, что, поскольку в 1947 году ООН признала за евреями право на самоопределение, Израилю следует твердо придерживаться нынешней линии до тех пор, пока последний заграничный еврей не решится на «репатриацию». Они, не дай бог, не считают, что правом на самоопределение обладает еврейско-израильский народ, сформировавшийся на Ближнем Востоке; по их мнению, такого отдельного народа вообще не существует. Однако действительность разочаровывает сионистских юристов-теоретиков: к началу XXI века в мире не осталось евреев, которым запрещено покидать пределы своей страны; тем не менее евреи, живущие вне Израиля, решительно отказываются осуществлять свое право на национальное самоопределение. Миграционный баланс Израиля стал отрица-

---

[1] *Yakobson A., Rubinstein A.* Israel and the Family of Nations: the Jewish Nation-State and Human Rights. — London: Routledge, 2009.

тельным — на момент написания этой книги число людей, покидающих Израиль, превосходит число тех, кто стучится в его двери[1].

Немаловажное преимущество книги Рубинштейна и Якобсона перед другими трудами сионистских юристов и мыслителей состоит в том, что ее авторы более или менее ясно сознают неправомерность сравнения Израиля (как национального государства) с либеральными демократиями Запада. Поэтому в ней приводятся в основном параллели с государствами Восточной Европы. Авторы излагают читателям национальные концепции, отстаиваемые правыми силами в Венгрии, Ирландии и Греции до проведения в этих странах законодательных реформ, в Германии до 90-х годов предыдущего столетия[2] или в Словении после распада Югославии. Изучая эти примеры, приведенные лишь для того, чтобы оправдать этноцентрическую политику Израиля, невольно задаешься вопросом: неужели авторы, будучи евреями, хотели бы жить в одном из восхваляемых ими восточноевропейских государств? Быть может, они предпочли бы гражданство одной из «нормативных» либеральных демократий?

На протяжении всей книги реальная и глубокая привязанность многих евреев к Израилю трактуется как проявление национального сознания. Отождествление этой привязанности, основанной в значительной мере на болезненных воспоминаниях, отчасти же на пострелигиозных переживаниях, сберегающих последние искры многолетней традиции, с жаждой национального суверенитета — серьезная ошибка авторов. К несчастью, они не сознают, что национальное сознание — это далеко не только ощущение принадлежности к коллективу. Оно не сводится к чувству солидарности и общности интересов, ибо в противном случае протестанты были бы нацией — и любители кошек тоже. Национальное самосознание — это прежде всего стремление

---

[1] См. статью *Лиора Г.* Покидающих Израиль больше, чем репатриирующихся // Едиот Ахронот. — 2007. — 20 апреля.

[2] То есть до воссоединения страны. — *Прим. ред. русского издания.*

жить в отдельном суверенном государстве. Национальное сознание требует, чтобы его носители жили и воспитывались в рамках единой гомогенной народной культуры. В этом и состояла суть сионистской идеологии с момента ее зарождения; такой она оставалась на всех этапах своего развития — вплоть до недавнего времени. Сионизм стремился к обретению государственного суверенитета и достиг своей цели. Что касается других многочисленных («солидарных») еврейских движений, то большинство из них не были национальными, а некоторые носили откровенно антинациональный характер.

Тем не менее, как было сказано выше, еврейские массы вовсе не стремятся жить в суверенном еврейском государстве, поэтому сионизму приходится изобретать новые, уже не вполне рациональные национальные концепции. Провал нынешней сионистской логики вызван нежеланием осмыслить новую недавно сложившуюся нетривиальную ситуацию, когда евреи вполне могут заботиться о потомках других евреев, совершенно не стремясь жить вместе с ними национальной жизнью. Другая ее серьезная проблема, в полной мере проявившаяся в книге Рубинштейна и Якобсона, впрочем, как и в рассуждениях всех защитников «еврейского государства», состоит в ошибочном понимании сущности современной демократии. Поэтому, прежде чем вернуться к основной теме настоящей книги, попытаемся вкратце прояснить спорную терминологию.

Демократии дается сегодня множество определений, частью противоречивых, частью дополняющих друг друга. С конца XVIII и до середины XX века термин «демократия» обозначал государственное устройство, при котором власть осуществляется от имени и по воле народа, в противоположность старым политическим режимам, управлявшим милостью Божьей. После Второй мировой войны (и особенно в ходе холодной войны) этот термин стал применяться на Западе исключительно к либеральным демократиям, что, разумеется, не мешало социалистическим государствам считать себя народными демократиями, качественно превосходящими западных парламентских соперниц.

Чтобы избежать вечной идеологической путаницы, необходимо провести четкое аналитическое и историческое разграничение между либерализмом и демократией. Либерализм, зародившийся в западноевропейских монархиях и постепенно ограничивший власть их государей, породил такие понятия, как парламент, политический плюрализм, разделение властей, защита прав подданных от произвола правителей, а также набор личностных свобод нового типа, не существовавших в более ранних обществах. Британия середины XIX века может служить хорошим примером чисто либерального правления, не являвшегося, однако, демократическим. Избирательные права по-прежнему принадлежали исключительно узким элитам, и большинство народа не имело возможности принимать участие в политической жизни.

Современная демократическая концепция, утверждающая, что государственный суверенитет должен принадлежать всему народу[1], ворвалась на историческую арену в довольно нетерпимую эпоху, вдобавок в ходе событий антилиберального толка. Первыми носителями этой концепции были такие политические деятели, как Максимилиан Робеспьер, Луи Антуан Сен-Жюст (Saint-Just, 1767–1794) и другие якобинцы эпохи Великой Французской революции. Они реализовали на практике принципы всеобщего избирательного права и политического равноправия, используя для этого крайне авторитарные и даже тоталитарные методы. Лишь в конце XIX века (по нетривиальным причинам, которые мы не станем сейчас обсуждать) начала распространяться новая политическая система — либеральная демократия, основывавшаяся на принципе всенародного суверенитета и сумевшая сохранить права и свободы, завоеванные ранее динамичным либерализмом. Она расширила и укрепила индивидуальные права и свободы, превратив их в основу современной политической культуры.

---

[1] Буквально: судьба народа должна находиться в его собственных руках. — *Прим. ред. русского издания.*

Все эти либеральные демократии, укоренившиеся в Северной Америке и Европе, имели национальную окраску и на первых порах были весьма несовершенны. Многие из них лишали женщин избирательных прав, другие вводили завышенный возрастной ценз. Иногда за определенными социальными группами закреплялось право двойного голоса; национальные государства (как «этнические», так и «неэтнические») не спешили распространять избирательное право на всех жителей страны. Тем не менее в отличие от немногочисленных демократий древнегреческого мира, современные демократии появились на свет с врожденным стремлением к все более полному гражданскому равноправию, которое и осуществлялось постепенно на их национальных территориях. Категория «человек», почти не существовавшая в античном мире, стала наряду с такими понятиями, как «гражданин», «нация» и «государство», одним из краеугольных камней современной политики. Поэтому суверенитет и равноправие всех людей, живущих в данном гражданском обществе, превратились в политическую программу-минимум, не осуществив которую государство не может называть себя демократическим. Со своей стороны, объем прав и свобод, гарантированный отдельным личностям и меньшинствам, степень разделения властей и независимости судебной системы характеризуют уровень либеральности той или иной демократии.

Можно ли назвать Израиль либерально-демократическим государством? Вне всяких сомнений, он обладает многими либеральными чертами. Уровень свободы слова и политических организаций на территории Израиля в границах 1967 года очень высок даже в сравнении с западными демократиями, а Верховный суд в прошлом и настоящем нередко оказывается эффективной защитой от произвола властей. Как ни странно, даже в разгаре острейших военных конфликтов в Израиле сохранялся относительный плюрализм — никак не меньший, чем в либерально-демократических государствах в военное время.

Разумеется, израильский либерализм имеет свои границы и ограничения, а нарушения гражданских прав являются по-

вседневной реальностью в еврейском государстве. Например, в Израиле отсутствует институт гражданских браков, гражданские захоронения производятся исключительно частным образом, общественный транспорт не работает по субботам и в праздники, грубо попираются права арабских граждан на земельную собственность. Все это указывает на наличие крайне «нелиберальных» элементов в законодательстве и в повседневной израильской культуре. То обстоятельство, что вот уже более сорока лет под израильским контролем (на оккупированных в 1967 году территориях) находится целый народ, лишенный каких-либо гражданских прав, также не способствует укреплению устойчивого либерализма в «старом Израиле». Тем не менее, несмотря на многочисленные нарушения прав человека, в Израиле не только обеспечиваются основные свободы, но и выполняется главный демократический принцип: регулярно проводятся всеобщие выборы, и правительство формируется по решению всех граждан государства. Не следует ли (уже поэтому) рассматривать Израиль как классическую демократию, которая, быть может, с некоторым опозданием завела себе колонии, точь-в-точь как некогда многие европейские державы?

Следует добавить, что сущностная проблематичность характера израильской демократии не связана с тем, что суббота и иудейские праздники признаны в Израиле главными выходными днями, равно как и с тем, что символика государства восходит к иудейской традиции. Историческая и эмоциональная связь еврейско-израильского общества с еврейскими общинами в «диаспоре» также не противоречит демократическим принципам. В самом деле, многие иммигрантские общины в США поддерживают тесные связи со странами своего исхода, в Испании доминирует «кастильская» культура, а в секулярной Франции некоторые официальные праздничные даты были взяты из католической традиции. Поэтому не существует причин, по которым культурно-символический ландшафт Израиля не может оставаться еврейским. Разумеется, желательно, чтобы норма-

тивная демократия, в рамках которой проживают культурно-языковые меньшинства, создала символы и гражданские праздники, порождающие чувства солидарности и братства. Вовсе не случайно в еврейском государстве не было предпринято ни единой попытки создать общую для всех граждан символическую базу. Именно особый характер израильской метаидентичности, «первобытная» природа которой проявилась уже на начальных этапах становления сионизма, заставляет задуматься о том, до какой степени способно «еврейское» государство быть одновременно и демократическим.

Еврейское национальное сознание, господствующее в израильском обществе, не является открытой и «инклюзивной» идентичностью, приглашающей «чужаков» к ней присоединиться и/или жить рядом, сохраняя свою отличность, в условиях равноправия и симбиоза. Напротив, оно открыто и декларативно стремится отгородить большинство от меньшинства и постоянно утверждает, что государство принадлежит исключительно большинству; кроме того, как уже было сказано, оно наделяет вечными правами на это государство значительную массу людей, предпочитающих жить за его пределами. Таким образом, оно с неизбежностью отстраняет меньшинство от активного и гармоничного участия в осуществлении суверенитета государства и напрочь лишает его чувства политической сопричастности.

Демократическая власть должна рассматривать своих избирателей в первую очередь только как граждан. Она избирается и финансируется ими, и, по идее, обязана им служить. «Общественные блага» должны в равной (хотя бы на первый взгляд) мере распространяться на всех носителей гражданства. И только во вторую или третью очередь демократическая власть, если она еще и либеральна, может позволить себе «заметить» разделение общество на культурные подгруппы, ограничить влияние самых сильных и защитить слабых, навести, насколько это возможно, мосты между подгруппами и предотвратить нанесение ущерба их идентичности. Разумеется, демократия

не обязана быть нейтральной в культурном плане, однако в тех случаях, когда метаидентичность становится основой национальной культуры, она должна быть открытой для всех (или хотя бы притворяться таковой) — даже если меньшинство решительно отвергает «медвежьи объятия» мощного большинства. В любой нынешней демократии есть культурное меньшинство, пытающееся сохранить свою особую идентичность перед лицом доминирующей культуры. В силу своей малочисленности оно имеет право на определенные привилегии.

В Израиле сложилась обратная ситуация — привилегиями наделены еврейское большинство, а также «его кровные родственники, продолжающие скитаться в изгнании». Государство закрепляет преимущественные права на «общественные блага» за еврейским населением при помощи всевозможных дискриминационных мер, таких как «закон об имуществе отсутствующих жителей» и «закон о приобретении земель» (принятые вскоре после образования Израиля), Закон о возвращении, бракоразводное законодательство, а также посредством различных льготных установлений, относящихся исключительно к «отслужившим в армии» (и их родственникам) и урезающих права арабских граждан (не подлежащих призыву). Израиль открыто и декларативно существует только для своих привилегированных жителей, «биологических потомков» жителей древнего Иудейского царства. Поэтому «новые репатрианты» по прибытии в страну получают щедрую «корзину абсорбции», а поселенцы принимают участие в выборах и сверх всякой меры спонсируются государством, хотя и проживают вне пределов суверенной израильской территории.

Если бы «эксклюзивное» «еврейский» было заменено на «инклюзивное» (и теоретически открытое для всех граждан государства) «израильский» и каждый израильтянин получил возможность свободно выбирать себе идентичность, можно было бы взглянуть на проблему несколько мягче и определить Израиль как политическую систему, ступившую на путь демократизации. Однако свободная динамика идентичностей

в Израиле запрещена на вечные времена. Израильский МВД зафиксировал в своих архивах «национальность» каждого гражданина, не предоставив ему права свободно ее выбрать[1]; эту запись невозможно изменить иначе, как перейдя в иудаизм и став правоверным иудеем. Еврейское государство тщательно регистрирует своих «лицензированных» хозяев, евреев, занося сведения о них в государственный реестр гражданского состояния. Оно не менее старательно выясняет и записывает «национальность» нееврейских граждан (иногда доходя до абсурда; например, израильские граждане, к своему несчастью, родившиеся от «нееврейской матери» в Лейпциге до 1989 года, записаны как «восточные немцы»).

Термин «еврейская демократия» при всей своей проблематичности имел бы смысл, если бы у нас на глазах шел исторический процесс ослабления этноцентрических оков, включающий осознанное широкомасштабное движение в сторону «израилизации». Невзирая на «эксклюзивную» исходную концепцию, «ввезенную» в подмандатную Палестину восточноевропейскими сионистами и ставшую еще жестче в ходе еврейского заселения страны, можно было бы использовать термин «демократия», имея в виду целенаправленные и последовательные попытки изменить существующую морфологию идентичностей, придав ей ясный гражданский характер. Увы, на такого рода тенденцию нет даже намека ни в общеизраильской культуре, ни в системе образования, ни в законодательстве. Упорное противодействие политических, юридических и интеллектуальных элит даже умеренной универсализации господствующей в «еврейском государстве» идентичности затрудняет любой теоретический шаг «доброй воли», иными словами, не позволяет классифицировать его как демократическое. «Органическое» идентификационное деление на «евреев и неевреев», лежа-

[1] В Советском Союзе, где запись о национальности также присутствовала в паспорте, гражданин, получая этот документ, выбирал себе национальность сам. — *Прим. ред. русского издания.*

щее в основе определения государства, и декларативный жесткий отказ характеризовать его как республику всех ее граждан принципиально несовместимы с существованием демократии любого сорта.

Таким образом, хотя мы и не занимаемся зоологической классификацией видов и филологическая аккуратность в определениях здесь менее важна, нежели в биологии, по-видимому, было бы правильно назвать Израиль «этнократией»[1]. Максимально точным с терминологической точки зрения будет такое определение: еврейская этнократия, обладающая либеральными признаками, то есть государство, заботящееся не о равноправном гражданском «демосе», а о религиозно-биологическом «этносе» — фиктивном с исторической точки зрения, но при этом политически активном, закрытом и дискриминирующем. Это государство, несмотря на присущие ему либерализм и плюрализм, считает своим долгом и далее изолировать (идеологическими, педагогическими и юридическими методами) свой избранный «этнос» не только от нееврейских» граждан и родившихся здесь детей иностранных рабочих, но и от всех остальных народов мира.

V. Этнократия в эпоху глобализации

Израиль, несмотря на все пережитые им драматические перемены, уже свыше шестидесяти лет остается либеральной этнократией. Израильский либерализм с годами заметно укрепился, однако основы государства по-прежнему остаются этноцентрическими, что серьезно мешает его дальнейшему развитию. Более того, «полезные» мифы, некогда способствовавшие

---

[1] Термин «этническое государство» или «этнократия» впервые стали последовательно применять к Израилю такие авторы, как Надим Рухана, Асад Ганем и Орен Ифтахель. См., к примеру: *Rouhana N. N.* Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State. Identities in Conflict. — New Haven: Yale University Press, 1997; *As'ad Ghanem*. State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority // Ethnic and Racial Studies. — 1998. — 21, 3. — P. 428–447.

построению национального государства, могут со временем стать опасными и поставить под угрозу само его существование.

Миф об историческом праве на «Эрец-Исраэль», вдохновивший первых сионистских поселенцев, пробудивший к них готовность к самопожертвованию и способствовавший созданию территориальной основы еврейской государственности, вовлек Израиль через девятнадцать лет после основания в печальную колониальную авантюру, из которой он не может выпутаться по сей день. Многим националистам, как религиозным, так и светским, оккупированные в 1967 году территории представлялись самым сердцем «страны их праотцев». Действительно, мифологическая истина целиком на их стороне. Вовсе не Тель-Авив, прибрежная полоса и Галилея образовывали вымышленное пространство, в котором действовали Авраам, Давид и Соломон, а Хеврон, Иерусалим и Иудейские горы. Сторонники «великого и неделимого Израиля», апологеты этих мест отвергли по сугубо «этническим» соображениям идею равноправного сосуществования с жителями оккупированных территорий. «Очищение» территорий от основной части населения, как это произошло в 1948 году в прибрежных районах страны и в Галилее, в 1967 году не представлялось возможным, хотя многие мечтают об этом до сих пор. Как упоминалось выше, официальное присоединение новых завоеванных территорий привело бы к созданию двунационального государства и окончательно уничтожило шансы на сохранение в нем еврейского большинства.

Политическим элитам в Израиле потребовалось сорок лет, чтобы толком осознать ситуацию и уразуметь, что владение территорией в эпоху высоких технологий не непременно является источником могущества. Но к моменту написания этих строк Израиль все еще не породил мужественных лидеров, которые дерзнули бы разрешить эту проблему и разделить «Эрец-Исраэль». Все его правительства поддерживали и поощряли поселенческое движение, и ни одно из них даже не пыталось

эвакуировать поселки, процветающие в самом сердце «библейской родины». Впрочем, даже если Израиль сумеет освободиться от своих завоеваний 1967 года, останется неустраненным глубокое противоречие, лежащее в самом его определении, и другой миф, еще более прочный, будет и далее парить над ним как злой дух.

Настоящим бичом Израиля является миф о еврейском «этносе», отстаивающий его историчность и рассматривающий евреев как закрытую общность, будто бы всегда отторгавшую «чужаков» и потому обязанную поступать так и впредь. Этот миф способен взорвать Израиль изнутри в самом недалеком будущем. Сохранение закрытой «этнической» общности, отчуждение и дискриминация четверти граждан государства, арабов и многих других, не считающихся евреями с галахической и «исторической» точек зрения, непрерывно создают очаги напряженности, в которых в более или менее близком будущем вспыхнут трудноразрешимые конфликты. Например, продолжающаяся интеграция палестино-израильтян в повседневную израильскую культуру лишь усиливает их политическую отчужденность. В этом нет ничего парадоксального. Близкое знакомство с культурными и политическими ценностями израильтян, разделяемыми сегодня лишь теми, кого общество признает евреями, обостряет стремление к равноправному переделу государства и активному участию в управлении им. Поэтому среди израильских арабов укрепляются настроения, отрицающие право Израиля на существование в качестве «эксклюзивного» еврейского государства, и трудно сказать, какие факторы могут остановить этот процесс.

Наивная убежденность, что эта развивающаяся и набирающая силу община будет вечно мириться со своим отстранением от центров политического и культурного влияния, представляет собой опасное заблуждение, сходное с поразительной слепотой израильского общества во всем, что касалось колониального контроля над Газой и Западным берегом до начала первой интифады. Но хотя палестинские восстания 1987 и 2000 годов и при-

вели (всего лишь!) к ослаблению власти Израиля в зонах открытого апартеида, ущерб, нанесенный ими израильскому государству ничтожен в сравнении с потенциальными опасностями, таящимися во враждебности палестинского населения, живущего на его территории. Катастрофический сценарий восстания в арабской Галилее и его жестокого подавления, увы, не является беспочвенной фантазией. Если этот сценарий осуществится, он может стать переломным моментом в истории израильского государства на Ближнем Востоке.

Ни один еврей, живущий в западном либерально-демократическом государстве, не примирился бы сегодня с теми формами дискриминации и отстранения, которые ежедневно выпадают на долю израильских палестинцев, граждан страны, открыто заявляющей, что она им не принадлежит. Как ни странно, приверженцы сионизма во всем мире, как и большинство израильтян, нисколько не обеспокоены тем обстоятельством, что «еврейское государство» из-за антидемократического характера своих законов не может быть принято в Европейский союз или (теоретически) стать еще одним американским штатом. Это политическое извращение не мешает им и далее солидаризироваться с Израилем и даже считать его своим «резервным» государством «на всякий случай». Впрочем, как отмечалось выше, эта солидарность не побуждает их покинуть свои национальные отечества и перебраться в Израиль. Ведь, в конечном счете, им не приходится подвергаться постоянной дискриминации — в отличие от израильских палестинцев, живущих в атмосфере систематического отчуждения на собственной родине.

В последние годы еврейское государство проявляет все меньшую заинтересованность в массовом притоке эмигрантов. Прежний национальный дискурс, выстраивавшийся вокруг идеи «репатриации», утратил большую часть своей привлекательности. Чтобы понять сущность нынешней сионистской политики, следует заменить термин «репатриация» новым ключевым словом «диаспора». Источником израильской мощи является сегодня не рост населения страны, а обеспечение лояльности Израилю

и его интересам еврейских учреждений и общин. Ничто не может нанести большего ущерба Израилю, нежели массовый переезд в Святую землю всех просионистски настроенных структур планеты. Для Израиля несравненно выгоднее их дальнейшее пребывание в «изгнании», в непосредственной близости от очагов власти и средств информации западного мира. Судя по всему, они и сами предпочитают свою либеральную, богатую и удобную «диаспору».

Относительное ослабление западных национальных государств в конце XX века создает (косвенным образом) дополнительные преимущества для действующего в традиционном духе современного сионизма. Хотя экономическая, политическая и культурная глобализация в значительной мере иссушает классическое национальное сознание, потребность людей в коллективной идентичности, сопричастности и единении при этом лишь усугубляется. Люди, живущие в динамичную эпоху идущего на Западе постиндустриального переворота, сопровождающегося беспрерывным перемещением колоссальных материальных и культурных благ, не перестают нуждаться в зримых, осязаемых, постоянных общности и принадлежности. И поскольку статус еще недавно (в XX веке!) всемогущего государства отчасти пошатнулся, поиск альтернативных идентичностей (неорелигиозных, региональных, этнических и даже сектантских) стал важнейшим элементом совершающихся в новом мире морфологических перемен — перемен, направление и динамика которых все еще непредсказуемы.

Между тем на фоне этих процессов еврейский «этнос» (в числе прочих) обрел новую жизнь. Мода на него распространилась в Соединенных Штатах уже довольно давно. Как и следует ожидать от типичного государства иммигрантов, либеральный и плюралистичный характер американской сверхдержавы неизменно оставляет широчайший простор для развития субидентичностей, воспринимающихся как вполне легитимные. Конструирование американской нации не требовало искоренения прежних культурных пластов и остатков старых религиозных

верований (за исключением уничтоженных ею с самого начала). Жизнь бок о бок с англоамериканцами, латиноамериканцами и афроамериканцами на каком-то этапе заставила потомков выходцев из восточноевропейских местечек создать аналогичную идентичность, то есть стать иудеоамериканцами. Это не означает, что они сохранили элементы великой идишской культуры. Дело обстояло проще: без принадлежности к четко определенной общине трудно было построить опору для хоть сколько-то конкретной идентичности в быстром и изменчивом водовороте американской культуры.

По мере «таяния» живой идишской культуры значение Израиля для многих групп американских евреев постепенно возрастало, и, соответственно, росло число просионистски настроенных американцев. Так что если страшный геноцид, происшедший в Европе во время Второй мировой войны, американское еврейство восприняло относительно индифферентно, то солидарность с Израилем, в особенности после крупнейшего военного успеха в 1967 году, со временем, напротив, лишь укреплялась. Объединение Европы и ослабление национальных государств на ее территории привели к тому, что еврейские общинные институты в Лондоне и Париже также включились в процесс транснациональной этнизации. Израиль сумел извлечь немалые политические выгоды из этого охватившего международное еврейство процесса.

Уже с конца 70-х годов упрочение концепции «этнического» еврейского государства приносило немалые политические дивиденды. По мере сближения Бруклина и Иерусалима Назарет исчезал из еврейско-израильской политики. Поэтому любое предложение, направленное на превращение Израиля в республику всех его граждан, автоматически воспринималось как чистейшая утопия. Слепое игнорирование еврейско-израильским обществом процесса демократической радикализации палестино-израильского населения, особенно молодой и образованной его части, всегда имело ярко выраженную материальную подоплеку. Оно диктовалось не только огромным весом мифологических

представлений о прошлом и подкреплялось далеко не исключительно невежеством. Настоящим источником этой слепоты была прямая заинтересованность в извлечении реальных выгод и приобретении влияния за счет мощного «этноса», живущего по ту сторону океана и оказывающего Израилю автоматическую финансовую поддержку.

Тем не менее Израилю есть о чем беспокоиться. Хотя глобализационные процессы конца XX века, несомненно, привели к некоторой просионистской «этнизации» организованных еврейских общин, в реальности основная масса мирового еврейства продолжает идти путем быстрой ассимиляции. Евреи живут той же жизнью, что и их нееврейские соседи, учатся вместе с ними в университетах, сталкиваются с ними на работе. Многогранная повседневная культура, местная и глобальная, по-прежнему гораздо влиятельнее синагоги и субботнего сионистского фольклора. Поэтому демографические ресурсы еврейского истеблишмента медленно, но неуклонно тают. «Легкая» жизнь евреев в странах «диаспоры», никому не подвластные страсти молодого поколения и благословенное ослабление антисемитизма недешево обходятся Израилю. Опросы указывают не только на постоянно увеличивающееся число «смешанных браков», но и на снижение интереса к Израилю (не говоря уже об активной его поддержке) со стороны еврейских семей в возрасте до тридцати пяти лет. Солидарность с еврейским государством остается неизменной и популярной только среди людей в возрасте шестидесяти лет и выше. Судя по этим данным, существенная помощь «мировой диаспоры» в отдаленной перспективе Израилю совершенно не гарантирована[1].

Поддержка могущественного Запада также не находится у Израиля в кармане. Хотя неоколониализм начала XXI века

---

[1] См. статью *Рознера Ш.* Исследование: смешанные браки создают два еврейских народа // Ха-Арец. — 2006. — 29 декабря, а также заметки, посвященные этой теме, в газете «Едиот Ахронот» (от 31 августа 2007 года).

(вспомним об оккупации Ирака и Афганистана) и опьяняет израильские силовые элиты, стоит помнить, что Запад по-прежнему далеко, а Восток — совсем рядом. И именно Израиль, передовой форпост Запада, а не его далекая метрополия легко может попасть под ответный удар униженного сегодня восточного мира. Поэтому судьба этого обособленного и замкнутого на себе «этнического» государства, запертого в крошечном уголке арабского и мусульманского региона, представляется весьма туманной. На данном историческом этапе, как водится, трудно предсказать грядущее развитие событий, однако есть все основания его опасаться.

Все сторонники мира должны сознавать, в частности, что компромиссное соглашение с Палестинским государством, если оно будет достигнуто, станет не только завершением длительного и мучительного процесса, но и началом другого, не менее необходимого и еще более сложного, который развернется в самом Израиле. Пробуждение будет не менее болезненным, чем наполненный кошмарами сон. Ни огромная военная мощь, ни ядерное оружие, ни высокий бетонный забор, которым Израиль себя опоясал, не смогут предотвратить образование «Косово» в Галилее. Чтобы спасти государство от черной дыры, образовавшейся и неумолимо расширяющейся в самом сердце израильского общества, и нормализовать хрупкие отношения с окружающим его арабским миром, необходимы кардинальный пересмотр политики еврейских идентичностей и сущностное изменение всех основных аспектов отношений с израильскими арабами.

Разумеется, идеальным способом разрешения столетнего конфликта и «организации» неизбежно тесного (сплетенного!) территориального сосуществования евреев и арабов было бы создание демократического двунационального государства, простирающегося от Средиземного моря до Иордана. Однако не слишком разумно требовать от еврейско-израильского народа после долгого кровавого конфликта и в свете трагедии, пережитой в XX веке многими из его создателей, готовности

в одночасье стать меньшинством в собственном государстве. Но если глупо требовать от израильских евреев упразднения своего государства, то не только допустимо, но и абсолютно необходимо настаивать на том, чтобы они перестали считать его своей безраздельной собственностью и отказались от сегрегации, подвергающей открытой дискриминации значительную часть граждан, рассматриваемых ими как нежелательных «чужаков».

Еврейская метаидентичность должна претерпеть серьезную трансформацию и приспособиться к бурной и изменчивой культурной действительности, которую она формирует. Ей придется стать открытой и израильской, обращенной ко всем гражданам страны. Уже поздно пытаться превратить Израиль в монолитное и гомогенное национальное государство. Поэтому «израилизация», обращенная к «чужакам», должна сопровождаться развитием мультикультурной демократии, сходной с существующими демократиями Голландии и Великобритании, в рамках которой палестино-израильтяне, наряду с полным равноправием, получат широкую, законодательно закрепленную автономию. Сохранение и поддержание их общинных традиций и институтов должно сопровождаться активным вовлечением палестино-израильтян в управление израильским обществом и в его культурную жизнь. Перед палестино-израильскими детьми необходимо открыть все пути, которые смогут привести их (если они сами того захотят) в центры, где принимаются важнейшие политические и экономические решения. Все еврейско-израильские дети должны сознавать, что живут в государстве с многочисленным нееврейским населением.

***

Эти наброски израильского будущего представляются сегодня бредовыми и утопическими. Сколько евреев согласятся добровольно отказаться от привилегий, предоставляемых им сионистским государством? Каковы шансы, что израильские элиты, поддавшись влиянию культурной глобализации, рез-

ко изменят свои ментальные установки и обретут склонность к равноправию? Кто на самом деле хочет введения в Израиле гражданских браков и полного отделения религии от государства? Возможна ли отмена государственного статуса Еврейского агентства и его превращение в частную организацию, занимающуюся развитием культурных связей между израильскими евреями и еврейскими общинами других стран? Перестанет ли когда-либо Еврейский национальный фонд (Керен кайемет ле-Исраэль) быть этноцентрическим и дискриминирующим учреждением, и вернет ли он государству миллион триста тысяч дунамов «беспризорной» земли, переданные ему за символическую плату; быть может, эти земли станут первоначальным капиталом для выплаты будущих компенсаций палестинским беженцам?

Более того, осмелится ли кто-нибудь отменить Закон о возвращении и заменить его скромным законом о предоставлении убежища подвергающимся преследованиям евреям? Можно ли лишить нью-йоркского раввина, ненадолго приезжающего в Израиль, автоматического права стать израильским гражданином (как правило, незадолго до выборов) прямо перед возвращением на родину? Отчего бы этому еврею, если он когда-либо подвергнется гонениям (разумеется, не из-за совершенных им преступлений), не жить религиозной иудейской жизнью в Израильской республике всех граждан так же мирно и спокойно, как сегодня в США?

И последний вопрос, быть может, самый тяжелый: до какой степени еврейско-израильское общество готово отбросить старинное представление о себе как об «избранном народе» и прекратить пустые самовосхваления (адресующиеся то к вымышленной истории, то к сомнительным биологических изысканиям) — и презрительную дискриминацию «чужаков»?

Таким образом, завершающие строки этой книги содержат больше вопросов, чем ответов, а тон их, как и тон биографических историй из вводной части, скорее грустный, чем оптимистичный. Тем не менее вполне логично, что сочинение, с первой

по последнюю страницу оспаривающее привычные представления о еврейском прошлом, в своей заключительной части задается острыми вопросами по поводу столь же неопределенного еврейского будущего.

В конечном счете, если попытка столь радикального пересмотра воображаемой еврейской истории в итоге оказалась возможной, отчего не попробовать при помощи того же воображения породить отличное от настоящего будущее? И если прошлое нации было по преимуществу мечтой-сновидением, то почему нам не может присниться уже сейчас новое, иное будущее — за миг до того, как сон превратится в кошмар?

Научно-популярное издание

ПОДЛИННАЯ ИСТОРИЯ

Занд Шломо

КТО И КАК ИЗОБРЕЛ ЕВРЕЙСКИЙ НАРОД

Директор редакции *И. Е. Федосова*
Ответственный редактор *А. В. Баранов*
Ведущий редактор *Е. А. Паникаровская*
Литературный редактор *Н. Л. Витько*
Художественный редактор *С. В. Лебедева*
Компьютерная верстка *Е. В. Матусовская*
Корректоры *Л. Н. Макарова, Л. В. Николина*

ООО «Издательство «Эксмо»
127299, Москва, ул. Клары Цеткин, д. 18/5. Тел. 411-68-86, 956-39-21.
Home page: **www.eksmo.ru** E-mail: **info@eksmo.ru**

Оптовая торговля книгами «Эксмо»:
ООО «ТД «Эксмо». 142702, Московская обл., Ленинский р-н, г. Видное, Белокаменное ш., д. 1, многоканальный тел. 411-50-74.
E-mail: **reception@eksmo-sale.ru**

По вопросам приобретения книг «Эксмо» зарубежными оптовыми покупателями *обращаться в отдел зарубежных продаж ТД «Эксмо»*
E-mail: **international@eksmo-sale.ru**

International Sales: *International wholesale customers should contact Foreign Sales Department of Trading House «Eksmo» for their orders.*
international@eksmo-sale.ru

По вопросам заказа книг корпоративным клиентам, в том числе в специальном оформлении, *обращаться по тел. 411-68-59 доб. 2115, 2117, 2118.*
E-mail: **vipzakaz@eksmo.ru**

Оптовая торговля бумажно-беловыми и канцелярскими товарами для школы и офиса «Канц-Эксмо»: Компания «Канц-Эксмо»: 142700, Московская обл., Ленинский р-н, г. Видное-2, Белокаменное ш., д. 1, а/я 5. Тел./факс +7 (495) 745-28-87 (многоканальный). e-mail: **kanc@eksmo-sale.ru**, сайт: **www.kanc-eksmo.ru**

Полный ассортимент книг издательства «Эксмо» для оптовых покупателей:
В Санкт-Петербурге: ООО СЗКО, пр-т Обуховской Обороны, д. 84Е. Тел. (812) 365-46-03/04. **В Нижнем Новгороде:** ООО ТД «Эксмо НН», ул. Маршала Воронова, д. 3. Тел. (8312) 72-36-70. **В Казани:** Филиал ООО «РДЦ-Самара», ул. Фрезерная, д. 5. Тел. (843) 570-40-45/46. **В Самаре:** ООО «РДЦ-Самара», пр-т Кирова, д. 75/1, литера «Е». Тел. (846) 269-66-70.
В Ростове-на-Дону: ООО «РДЦ-Ростов», пр. Стачки, 243А. Тел. (863) 220-19-34.
В Екатеринбурге: ООО «РДЦ-Екатеринбург», ул. Прибалтийская, д. 24а. Тел. (343) 378-49-45. **В Киеве:** ООО «РДЦ Эксмо-Украина», Московский пр-т, д. 9. Тел./факс (044) 495-79-80/81. **Во Львове:** ТП ООО «Эксмо-Запад», ул. Бузкова, д. 2. Тел./факс: (032) 245-00-19. **В Симферополе:** ООО «Эксмо-Крым», ул. Киевская, д. 153. Тел./факс (0652) 22-90-03, 54-32-99. **В Казахстане:** ТОО «РДЦ-Алматы», ул. Домбровского, д. 3а. Тел./факс (727) 251-59-90/91. rdc-almaty@mail.ru

Подписано в печать 27.02.2010.
Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Усл. печ. л. 34,0.
Тираж 10 100 экз. Заказ 1905

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.
Сайт: www.oaompk.ru тел.: (495) 745-84-28 (49638) 20-685

ISBN 978-5-699-39598-9

עוֹ׳ לַמְנַצֵּחַ עַל־יְדוּתוּן לְאָסָף׃
מִזְמוֹר׃ ב קוֹלִי אֶל־אֱלֹהִים וְאֶצְעָקָה
אֶל־אֱלֹהִים וְהַאֲזִין אֵלָי׃
בְּיוֹם צָרָתִי אֲדֹנָי דָּרָשְׁתִּי יָדִי
לַיְלָה נֹגַהּ וְלֹא תָסוּג מֵאֲנָה הִנָּחֵם
נַפְשִׁי׃ ד אֶזְכְּרָה אֱלֹהִים וְאֶהֱמָיָה
אָשִׂיחָה׃ וְתִתְעַטֵּף רוּחִי סֶלָה
אָחַזְתָּ שְׁמֻרוֹת עֵינָי נִפְעַמְתִּי
וְלֹא אֲדַבֵּר׃ ה חִשַּׁבְתִּי יָמִים מִקֶּדֶם
שְׁנוֹת עוֹלָמִים׃ ו אֶזְכְּרָה נְגִינָתִי
בַּלָּיְלָה עִם־לְבָבִי אָשִׂיחָה וְיַחְפֵּשׂ
רוּחִי׃ הַלְעוֹלָמִים יִזְנַח אֲדֹנָי וְלֹא יוֹסִיף
לִרְצוֹת עוֹד׃ ט הַאָפֵס לָנֶצַח חַסְדּוֹ גָּמַר אֹמֶר לְדֹר
וָדֹר׃ הֲשָׁכַח חָנּוֹת אֵל אִם־קָפַץ

САМАЯ ПРОДАВАЕМАЯ КНИГА ПО ИСТОРИИ ВО ФРАНЦИИ В 2009 ГОДУ

19 НЕДЕЛЬ В СПИСКЕ БЕСТСЕЛЛЕРОВ В ИЗРАИЛЕ

БЕСТСЕЛЛЕР В ВЕЛИКОБРИТАНИИ И США!

Евреи традиционно представляются нам «вечным народом», изгнанным римлянами из данной ему Богом земли, две тысячи лет скитавшимся по миру, сохранившим свою уникальность и, наконец, не так давно вернувшимся на историческую Родину. Именно так формулирует свое историческое кредо сионистское движение.

Профессор Тель-Авивского университета Шломо Занд, опираясь на многочисленные труды еврейских и нееврейских историков XIX–XX веков, убедительно раскрывает мифологический характер этих представлений. Он доказывает, что «вечный народ» почти целиком состоит из потомков прозелитов из Африки, Европы и России, принявших иудаизм в разные времена и по самым различным причинам.

Дети очень многих племен, называющие себя евреями, объединенные общей мифологией, создали новую, ни на какую другую не похожую, израильскую общность. Читатель-скептик, прочитавший увлекательную книгу, сможет облегченно вздохнуть — законы истории не делают для евреев никаких исключений.

Книга переведена на английский, немецкий, французский, португальский, японский, итальянский, испанский, арабский, венгерский, индонезийский, словенский и хорватский языки.

ЭКСМО

ПОДЛИННАЯ ИСТОРИЯ

ISBN 978-5-699-39598-9

9 785699 395989 >