

ВРЕМЯ ИСКАТЬ

עֵת לְבַקֵּשׁ



№3
2000

ВРЕМЯ ИСКАТЬ

3

עֵת לְבַקֵּשׁ

2000

ספר זה הוענק ע"י
המשרד לקליטת עליה
ועיריית חיפה



העמותה לקליטת עליה בחיפה
רח' י. ל. פרץ 20 חיפה 33041
ספריה
7794 מס'

ВРЕМЯ ИСКАТЬ №3 עת לבקש

ИЮНЬ 2000 ■ ЖУРНАЛ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ■ ИЕРУСАЛИМ

ОТВЕТСТВ. РЕДАКТОР

д-р Марк Амусин

РЕДКОЛЛЕГИЯ

д-р Наталия Дараган

д-р Шмуэль Зильберг

д-р Нафтали Прат

д-р Андрей Сигалов

Абрам Торпусман

проф. Йонатан Френкель

Дан Харув

Леся Штейн

СОВЕТ ДРУЗЕЙ ЖУРНАЛА

Александр Мелихов,
писатель (Россия)

Амос Оз,
писатель (Израиль)

д-р Нафтали Прат,
главный редактор
Краткой еврейской
энциклопедии (Израиль)
(председатель)

д-р Леонид Стонов,
социолог (США)

д-р Михаил Членов,
этнолог, председатель
русского ВААДА
(Россия)

EDITOR-IN-CHIEF

Dr. Marc Amusin

EDITORIAL BOARD

Dr. Natalya Daragan

Prof. Jonatan Frenkel

Dan Kharuv

Dr. Naftali Prat

СОДЕРЖАНИЕ

ПОРТРЕТЫ

- Эдит Зерталь. ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ БЕСЕД С ШУЛАМИТ
АЛОНИ "Я НЕ МОГУ ИНАЧЕ" 5
- "ДОЛЖНО БЫТЬ ВСЕОБЩЕЕ СОГЛАСИЕ, ЧТО
ВСЕОБЩЕГО СОГЛАСИЯ БЫТЬ НЕ ДОЛЖНО...":
ИНТЕРВЬЮ С ШУЛАМИТ АЛОНИ 10

ЕВРЕИ И ЕВРОПА

- Д. Соболев. ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА 20 ✓
- А. Эпштейн. В КАКОМ ОТЕЧЕСТВЕ ИСКАТЬ ПРОРОКА?
ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
ЭРИХА ФРОММА 44 ✓

ЯРМАРКА ИДЕЙ

- П. Аронсон. ЕЩЕ НЕ ПОЗДНО! 56
- З. Кац. О ПРОБЛЕМЕ АРАБО-ИЗРАИЛЬСКОЙ
КОНФЕДЕРАЦИИ. 65

ИЗРАИЛЬСКАЯ ПАНОРАМА

- УБИЙСТВО РАБИНА КАК ИНТЕГРАЛЬНАЯ ЧАСТЬ "ВСЕМИРНОГО ЗАГОВОРА"
Абрам Торпусман. НОСОРОГИ 70
- Барри Хамиш. ИНТЕРВЬЮ ГАЗЕТЕ "ВРЕМЯ" 72
- Роман Окунь. СИОНО-ОКЛАХОМСКИЙ КОНСПИРОЛОГ
О МИРОВОМ ЗАГОВОРЕ 75

- Михаил Хейфец. "ЕВРЕИ СССР НА ПЕРЕПУТЬЕ" —
ГДЕ ИМЕННО? 90

ГАЛАКТИКИ И ГИТИКИ НАУКИ

- Марк Перах. О БОЛЬШОМ ВЗРЫВЕ И КНИГЕ БЫТИЯ 94 ✓

Dr. Andrey Sigalov
Lesia Stein
Abraham Torpusman
Dr. Shmuel Zilberg

Проф. Зеэв Херцог. БИБЛИЯ: НАХОДОК
НА МЕСТНОСТИ НЕТ 115 ✓
Д-р Адам Зертааль. ИДИТЕ НА ГОРУ ЭЙВАЛЬ 123 ✓

В ФОКУСЕ

FRIENDS OF THE JOURNAL
Alexander Melikhov,
writer (Russia)
Рафаил Нудельман. ПОПЫТКА ОБНОВЛЕНИЯ СИОНИЗМА:
АЛИЯ СЕМИДЕСЯТЫХ И АЛИЯ ДЕВЯНОСТЫХ 130

ВЕСТИ ИЗ РОССИИ

Amos Oz,
writer (Israel)
Dr. Naftali Prat, (Chairman)
Chief editor of the Shorter
Jewish Encyclopaedia in
Russian (Israel)
Александр Мелихов. НА СВЯТОЙ РУСИ И НА СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ . . 151
Михаил Золотоносов. ВАЛЕРИЙ ЗАЛОТУХА, КОТОРЫЙ
НЕ ДОДУМАЛ ДО КОНЦА 156 ✓

ВСЕ ПРОЧЕЕ — ЛИТЕРАТУРА

Dr. Leonid Stonov,
sociologist (USA)
Dr. Michael Chlenov
Social antropologist,
Chairman of VAAD (Russia)
Виктор Радущкий. СЛОВО О МАСТЕРЕ 161 ✓
Иеуда Амихай. "В ЖИЗНИ КАЖДОМУ НУЖЕН
ПОКИНУТЫЙ САД..." 163 ✓
Моше Шамир. ЦАРЬ МИРСКОЙ 170
Этгар Керет. АДСКАЯ СМЕСЬ 189
ИСТОРИЯ О ВОДИТЕЛЕ АВТОБУСА,
КОТОРЫЙ ХОТЕЛ БЫТЬ БОГОМ 191
РАЗБЕЙ ПОРОСЕНКА! 194
ТРУБЫ 195

ИЗОБРАЖЕНИЯ

Михаил Яхилевич. СТЕНА В ПУСТЫНЕ 197

На первой странице обложки: фрагмент литографии М. Эшера "Бельведер".
На последней странице обложки: Якопо дела Кверча. Грехопадение. (Рельеф. Болонья, XV в.)

Издание культурно-просветительного общества "Тезна"
ул. Агриппас, 8. Иерусалим 94301. Тел.: 02-6241372; факс: 02-6244667

Moadon Teena. 8, Agrippas Str. Jerusalem 94301. Tel.: 02-6241372; fax: 02-6244667

© 2000 Moadon Teena

העמותה לקליטת עליה בחיפה Circulation: 500 copies

ר"י ל. פרץ 20 חיפה 33041 ISSN 1565-0081

ספרים 7794

מס'.....



Graphic design and execution of journal by "Alphabet" Publishers
Einayim la Mishpat str., 28. Jerusalem 94313.
Tel./Fax 972-2-6242949. E-mail: andrey.reznitsky@usa.net

OCR Давид Титиевский, май 2019 г., Хайфа



Д-р Эдит Зерталь — журналист, историк. Уроженка страны, живет в Тель-Авиве. Преподает в Еврейском университете (Иерусалим) и в Междисциплинарном центре в Герцлии. Автор ряда статей и книг на темы сионизма, истории Государства Израиль и Катастрофы еврейского народа. Совместно с Шуламит Алони работала над книгой "Я не могу иначе", предисловие к которой в переводе на русский язык печатается ниже.

Эдит Зерталь

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ БЕСЕД С ШУЛАМИТ АЛОНИ "Я НЕ МОГУ ИНАЧЕ"

Память Шуламит Алони — из самых "долгих" и наполненных в общественном пространстве Израиля. Она несет в себе более чем 60-летний груз разнообразнейших воспоминаний, "врезанных" в нее судьбой и делами этой женщины. Здесь и ее личная, частная память; и "биографическая" память о членах ее семьи; высокая и горькая память об истории этой страны за последние полвека; память о политических движениях, которые она создала, о битвах, которые вела, о кампаниях протеста, которые она возглавляла; память о мужчинах и женщинах, с которыми она встречалась здесь и в других странах и которые прошли вместе с ней те или иные отрезки ее пути; память о тысячах книг, которые она прочла со времен своего детства, в их числе и содержащих ценности еврейской культуры, любовь к которым привили ей ее учителя и которые никак не хотят стираться с "жесткого диска" ее упрямой памяти.

Это, среди прочего, одна из причин, по которым Шуламит Алони нелегко интервьюировать. Она помнит слишком много. Она многому научилась и ничего не забыла. Фунес, герой Борхеса, нес в себе полную и абсолютную память о целом мире, в мельчайших его подробностях. Подобно этому и память Алони, похоже, герметически закрыта для "протечек" вовне: она не способна ничего потерять. И ее воспоминания, как о том, что было вчера, так и о том, что случилось пятьдесят лет назад, сталкиваются, пересекаются, наползают друг на друга, вы-

В связи с присуждением Шуламит Алони Премии Израиля за 2000 год редакция журнала предлагает читателям интервью с ней в сопровождении статьи Э. Зерталь.

тесняют друг друга, смешиваются в причудливый коктейль. Так же движется и ее речь: никогда по прямой линии, от начала некой мысли к ее окончательному завершению, а зигзагами, со скачками вперед и в стороны, с отступлениями и оговорками, со "скобками" разнообразных ассоциаций, с многочисленными цитатами из книг, которые она читает сейчас или прочла десятки лет назад.

В январе 1996 г. Шуламит Алони объявила о своем уходе из "официальной" политической жизни и из руководства движением и партией, которые она создала. В феврале, марте и апреле того же года мы с ней вели эти беседы в ее доме, по выходным или в часы, "украденные" ею у ее длинных рабочих дней. В тот период она продолжала выполнять свои обязанности министра науки, культуры и связи с упорством и одержимостью, словно пытаясь по возможности углубить тот отпечаток, который она намеревалась оставить после себя в этих сферах деятельности, так, чтобы никто потом не в силах был его изгладить. То были ужасные дни, одни из самых трудных, какие только знал Израиль. Тень убийства Ицхака Рабина, совершенного за несколько месяцев до того, нависала, угрожающе и многозначительно, над каждым произносимым словом. Жестокие теракты в сердце Иерусалима и Тель-Авива грозили уничтожить мирный процесс и рассеять надежду на лучшие дни — в стране и во всем регионе. Да и предвыборная кампания, невнятная и безответственная, которую разворачивала в те дни Партия труда, хотя и не была еще предвестием поражения, никак не могла приободрить сторонников мира, подобных Шуламит Алони. Решение Алони оставить повседневную политическую деятельность и стать рядовым гражданином — решение, подобное которому мало кто из израильских политиков принимал, да еще с такой смелостью и прямоотой — это решение было, конечно, одной из тем наших бесед и помещало многое из сказанного ею в новую перспективу: перспективу подведения итогов и взгляда на происходящее с некоторой дистанции.

Однако Шуламит Алони, даже если она уже не занимает политические должности, никогда не стоит в стороне. "Сюжет" Эрец-Исраэль и Государства Израиль — это "сюжет", в который она вовлечена глубоко и лично. Внешнее неизбежно превращается во внутреннее; исторические и политические обстоятельства сформировали не только ее мировоззрение, но и всю ее натуру и стали фактами ее биографии. После того, как Алони объявила о своем уходе из политической жизни, я написала о ней ("Гаарец", 16 января 1996), что если существуют образцы "израильскости", то Шуламит Алони, несомненно, один из них — по своей биографии, манере речи, языку тела, по своей культуре; и вместе с тем, и в то же время она во все годы своей деятельности была одним из самых резких и беспощадных критиков этой самой "израильскости", столь полно в ней воплощенной. Она прошла те же этапы жизненного пути, которые прошли представители определенной категории израильтян, ныне составляющей уже почти ничтожное меньшинство, а некогда олицетворявшей самую суть "израильскости": "Школа для детей рабочих", ПАЛМАХ, Молодежное движение

Так назывались в догосударственный период школы, воспитывавшие своих учеников в духе идеалов Рабочего движения.

партии Мапай. И в то же время она была "гражданином мира", и так и не научилась, в отличие от большинства своих сверстников и однокашников, бездумно поклоняться всем общественным и политическим "продуктам", производившимся в тех стенах, и думать, что замены им нет, или быть слепой по отношению к другим видам и категориям израильтян или "израильскости", и, в широком смысле слова — к другим людям вообще.

Среди любимых ею афоризмов — высказывание Мартина Лютера: "Здесь я стою — и не могу иначе". Из этой фразы заимствован и заголовок этой книги. Пребывая в центре политической жизни или вне ее, будучи в оппозиции или в должности министра, Шуламит Алони умела "стоять" только в одном месте — в том, в котором, по ее мнению, она должна была находиться и в котором она только и может находиться: в той самой точке, где надлежит быть "человеку протестующему", являющемуся также политическим деятелем и проводником общественных изменений в повседневной жизни; в той самой точке, с которой критик общества может и наблюдать за обществом с определенной дистанции, необходимой для критического осмысления, и оставаться внутри него, чтобы не утратить свою принадлежность к нему и свое влияние в нем. "Solitaire et solidaire" — так определил эту особую позицию, этот модус существования Альбер Камю.

"Отрешенной и приобщенной" была Шуламит Алони все годы своей активности в политической жизни Израиля; стоящей в стороне — и участвующей; отделенной от всех — и связанной со всеми; странствующей — и укорененной в одно и то же время. Место, которое она занимала, было настолько определенным, а слова, которые она произносила, казались иногда до такой степени повторяющимися, что в ее адрес звучали упреки, будто она "лишь одну песню знает", будто она играет все эти годы на одной струне и не способна меняться, принаравливаясь к меняющимся обстоятельствам. Эта ее приверженность к ясному идеалу общества и государства и верность самой себе нередко расценивались как недостаток; говорили, что она не разбирается в "политике", что она не умеет идти на компромиссы, когда это необходимо. Но в этом был также источник ее силы. Немногие из израильтян оказали формирующее влияние на израильское общество (или хотя бы боролись за это) в соответствии с их идеалами и представлениями, как это удалось Шуламит Алони. И ее борьба, героическая и повседневная, продолжавшаяся больше тридцати лет под огнем жесточайшей критики и поношений, за осуществление идеала была не менее впечатляющей, чем сам идеал. Правда, она часто сетовала на ограниченность влияния, которое есть у отдельного человека или даже у группы единомышленников в демократическом обществе, и сравнивала "сизифов труд" политика с цветочной пылью, разносимой ветром во все стороны. Однако ее воздействие на израильское общество, изменения, которые она произвела в нем, вовсе не рассеялись по ветру, не пропали даром. Они вошли в плоть нашей жизни, они стали ее неотъемлемой и естественной частью. Битвы, которые она в одиночку вела десятки лет назад, сегодня превращаются в программы политических партий и Основные законы.

Еще предстоит подытожить и оценить в полной мере вклад Шуламит Алони

в созидание гражданского общества в Израиле. Борьба и достижения Алони в областях прав человека и гражданина, положения женщин, в вопросах религии и государства навсегда будут вписаны в биографию Израиля. Эта прямодушная, хотя и отнюдь не наивная женщина превратила Декларацию независимости в свою политическую платформу. Она по-настоящему верила и продолжает верить, что развитие страны должно происходить "на благо всех ее жителей" и что недопустима дискриминация любого рода "на почве происхождения, религии или пола". Свои войны с истеблишментом она вела как изнутри него, так и извне. Уже в своей популярной радиопрограмме "В неприемные часы", а потом во все годы пребывания в Кнессете и, наконец, в качестве члена правительства, она умела быть и "внутри", и "снаружи", ставить человека, конкретного человека, в центр своей картины мира и всегда бороться с давящим воздействием доктрин и властных структур. Она также никогда не стеснялась ярлыка "прекраснодушие", который наклеивали на нее так же, как и на другие фигуры левого лагеря. В отличие от многих друзей ее молодости она не довольствовалась одним лишь благообразием, а гордилась и приписываемым ей "прекраснодушием", но в то же время утверждала необходимость радикализма. Просвещенные "сливки общества" в стране, говорила и продолжает говорить она, не понимают, что они должны бороться за само право быть "прекраснодушными". Борьба за свободу слова, за свободу передвижения, за свободу совести и религии, за равенство между людьми была для нее борьбой не за "излишества", не за красивые "безделушки" жизни, а за самые главные, основные вещи.

Пик ее политической карьеры — короткий период пребывания в должности министра просвещения и культуры в правительстве Ицхака Рабина — преподнес ей и горькие уроки. Заняв официальное положение, при котором нужно принимать решения и проводить их в жизнь, "человек протестующий" обязан изменить свои речи и образ действия. А она хотела невозможного, хотела соединить два эти полярных состояния: протеста — и созидательной работы в рутинных рамках. В должности министра просвещения она стремилась выработать средства — школы и учебные программы, — которые смогли бы воспитывать свободных, просвещенных, критически мыслящих и нравственных людей, и пыталась сделать это сходу, одним махом. Она атаковала ценности "племенного единства", закрытость, фанатизм, страх перед окружающим миром и "гоями", которые внушались различными системами просвещения в Израиле целым поколениям учеников. Но выяснилось, что это было слишком для сложной и хрупкой коалиционной системы тогдашнего правительства, и Шуламит Алони была смещена со своей должности. Она заплатила дорогую цену за упрямство, с которым она пыталась осуществить свои идеалы, но, как выяснилось вскоре, не такая высокую и трагическую, как та, которую заплатил Ицхак Рабин за упорство в достижении своих целей.

Основу этой книги составляют тридцать часов моих бесед с Шуламит Алони, из них около пятнадцати записанных на пленку, и это не включая долгих лет знакомства и длительного диалога, личного и политического, который мы вели еще задолго до возникновения замысла этой книги. Это — впечатляющий текст,

многоуровневый, с меняющейся интонацией, монолог женщины и политика, находящейся на перепутье между богатым и насыщенным "вчера" и не вполне ясным "завтра". Как подвести итоги — разумеется, предварительные, отнюдь не окончательные — такой деятельной жизни, столь долгой и многообразной политической карьеры, столь многогранного и сложного мировоззрения, обращенного на самые разные предметы, в узких жанровых рамках книги-беседы, обращенной ко всем, общедоступной, без того, чтобы нанести ущерб сложности сказанного или опуститься до сплетен и сведения личных счетов? Этот вопрос волновал меня все время редакторской работы над текстом. А поскольку книга выходит в свет примерно через год после проведения бесед с Алони — год, за который политическая карта Израиля изменилась до неузнаваемости, — мы недавно снова встретились с ней для "освежения" материала нескольких глав книги.

Шуламит Алони — фигура отнюдь не безымянная в нашей общественной жизни. Архивы израильских газет полнятся интервью с ней, разного рода статьями и фрагментами статей с упоминаниями о ней. И, несмотря на это, мне кажется, что представленный здесь диалог открывает новые, менее известные черты личности Шуламит Алони, и, может быть, даже содержит новые ключи к разгадке того особого отпечатка, который эта женщина наложила на панораму израильской жизни.

Перевод с иврита: Марина Амусина



Шуламит Алони (1928) — политический и общественный деятель, юрист. Родилась в Тель-Авиве. Впервые была избрана в Кнессет в 1966 г. В 1973 г. создала движение РАЦ — движение в защиту гражданских прав. Была министром без портфеля в первом правительстве Рабина (1976 г.). Накануне выборов 1992 г. стала одним из инициаторов движения МЕРЕЦ, позже превратившегося в партию. Занимала должность министра просвещения и культуры, а позже — министра связи и науки в правительствах Рабина — Переса (1992—1996). Живет в Тель-Авиве.

“ДОЛЖНО БЫТЬ ВСЕОБЩЕЕ СОГЛАСИЕ, ЧТО ВСЕОБЩЕГО СОГЛАСИЯ БЫТЬ НЕ ДОЛЖНО...”:

ИНТЕРВЬЮ С ШУЛАМИТ АЛОНИ

Дмитрий Ладыженский. *Прежде всего, расскажите, пожалуйста, о Вашей семье, о родителях.*

Шуламит Алони. Мои родители — из Восточной Европы, они родились в Польше. Мама — из небольшого городка Вацлавек, отец — из Варшавы. Мне не довелось знать своих бабушек и дедушек, знаю только, что оба дедушки были раввинами. Родители были сионистами и в 30-е годы приехали в Израиль. По профессии мой отец был плотником, а мама — швеей. Я росла в Тель-Авиве. Во время Второй мировой войны мои родители служили в Британской армии, а я была в “молодежной деревне” в Бен-Шемене. В 14 лет меня, как и многих моих сверстников, призвали в Хагану. После школы я хотела поехать в кибуц и работать трактористкой. Но отец прислал мне письмо из Италии, в котором написал, что скоро в Палестину приедет много детей из Европы и понадобятся учителя. И я решила стать учителем и записалась на курсы в Бейт ха-Керем в Иерусалиме, где готовили учителей. Во время Войны за независимость Старый город Иерусалима был в осаде; многих из нас, будущих учителей и медсестер, призвали в Хагану и отправили на защиту Старого города. Мой друг погиб во время обороны Старого города. Незадолго до падения еврейского квартала британцы вывезли меня оттуда на бронетранспортере.

Я прошла все этапы, которые прошло наше государство, — принимала алию, работала в школе, в лагерях для новых репатриантов. Потом я вышла замуж, закончила юридический факультет, родила детей. Как выясняется, можно успеть все, если хочешь...

Я была среди первых учителей в стране, которые преподавали обществоведение. С 1958 года фактически началась моя общественная деятельность, я как

адвокат приняла участие в программе, в рамках которой людям преподавали гражданские права. У многих были проблемы с государственными учреждениями, и тогда впервые люди поняли, что они могут противостоять бюрократии. Ко мне очень много обращались, больше, чем к депутатам Кнессета, общественный резонанс был очень сильным. А уже в 1965 году меня избрали в Кнессет. Центральной темой моей деятельности — а о себе я могу сказать, что я человек одной струны, одной песни — была и остается борьба за гражданские права. Независимо, чьи гражданские права — мужчины, женщины, детей, евреев, неевреев. Человек как центр общества...

Д.А. А почему именно гражданские права, как Вы пришли к этому?

Ш.А. Интерес к этой теме возник под влиянием таких философов, как Спиноза, Кант. И еще под влиянием сообщений, которые доходили до нас о Катастрофе, о том, как издеваются над евреями, как унижают их... Я поклялась себе, что буду бороться против любого унижения людей. Человек может терпеть боль, голод, лишения, но не унижение. Для меня это основа основ, моя концепция мира тоже берет начало здесь. Отсюда же и борьба за права потребителей, и борьба с бюрократией, и борьба за статус женщин и национальных меньшинств. Ведь у нас в государстве религиозная и этническая сегрегация зиждется на нашем законодательстве, на той его части, которую мы унаследовали от Османской империи. Мы разделены на представителей 12 национальностей и религиозных конфессий. Нам мало внутренних, "межеврейских проблем", так рядом с нами еще живут мусульмане, друзы, черкесы, копты, армяне... Законодательное наследие Османской империи "живет и побеждает" только у нас, во всем мире уже не осталось ничего подобного. А мы используем это для того, чтобы сохранить "чистоту" еврейского народа. Мы ведем себя как империя без того, чтобы быть империей. Мы отдали проблемы личного статуса на откуп религиозным инстанциям. И мало того, что мы унаследовали это от Османской империи, мы еще и приняли ряд законов, закрепляющих полномочия раввинатских судов, в частности, в том, что касается записи о национальности в "теудат зеуте". Как может быть так, что у человека записано в удостоверении личности, что он — христианин только на том основании, что он приехал из России или Венгрии и, в общем-то, толком не знает, что такое христианство? И это вместо того, чтобы сделать в удостоверении личности просто запись о гражданстве. У меня был случай, когда в одной семье у одного брата было записано, что он "румын", а другого — "венгр", несмотря на то, что оба — из Трансильвании. Этот вопрос неоднократно поднимался в суде еще до 1970 года, когда была изменена формулировка Закона о возвращении, и впервые в Законе появилось упоминание гиора. А что такое гиор? Это религиозный культовый акт. Государству просто нельзя этим заниматься. Разве можно представить себе, что в Англии будет принят закон, согласно которому все, кто не принадлежат к англиканской церкви, — это другие граждане, что у них в удостоверениях личности будет написано это, и английский парламент будет обсуждать правила перехода в англиканскую церковь? Нечто подобное происходило во время инкви-

зиции, когда в 1492 году Изабелла и Фердинанд поженились, объединили Испанию и заявили, что тот, кто хочет быть испанцем, обязан быть католиком. Не хочешь быть католиком — уезжай из Испании. Одновременно с изгнанием евреев из Испании происходило и изгнание мусульман. Причем мусульман было изгнано больше, чем евреев. Инквизиция преследовала тех, кто хотел остаться в Испании, не перейдя в католичество. А что происходит в Израиле через 500 лет после этого? Приехала большая волна алии, которой мы все очень рады — алия из бывшего СССР. И многие вынуждены жить с записью о том, что они неевреи, потому, что они не подходят под постулаты Галахи. Они не могут, например, выбрать себе запись о национальности по отцу, как это можно было сделать в СССР.

Д.А. Вы считаете, что нужно разрешить определять национальную принадлежность по отцу?

Ш.А. Безусловно. Прежде всего, с момента принятия Закона о возвращении в 1950 году и до 1970-го года, когда в этот закон было внесено изменение, евреем считался тот, кто "чистосердечно заявляет, что он еврей и не исповедует другую религию". Я считаю, что это прекрасное определение. А определение "родившийся у матери-еврейки или перешедший в иудаизм" позволило раввинам вмешиваться в то, во что им нельзя вмешиваться — в гражданские законы. А ведь Закон о возвращении — это гражданский закон, решающий вопрос о предоставлении гражданства. К тому же такая формулировка отдает расизмом. Сегодня у нас есть министр внутренних дел — Щаранский, который заявляет, что работал вместе с Сахаровым над вопросами гражданских прав. Я не верю, что он занимался гражданскими правами, если он принимает существующее в Израиле положение, при котором есть дискриминация по национальному признаку, если в удостоверении личности, которое показывается всем, записано не гражданство, а религиозная или этническая принадлежность. Это расизм. Я помню, как в 70-е годы, когда в Сирии евреям хотели написать в удостоверениях личности, что они евреи, Голда Меир, пусть земля ей будет пухом, хотела подать жалобу в ООН, заявляя, что это — расизм. Я тогда опубликовала статью в "Едиот ахронот", в которой спросила Голду, что же, по ее мнению, происходит у нас в стране. Но нам, по-видимому, можно все...

В 1965 году я присоединилась к партии МАПАЙ, которую возглавлял тогда Леви Эшколь — самый демократичный из всех наших премьер-министров. Потом он умер, и его сменила Голда Меир, с которой у меня были серьезные разногласия по ряду вопросов. Во первых — об алии из России и о деятельности там сионистского движения. Когда репатриировался Яша Казаков, газеты хотели написать об этом, рассказать, что в СССР происходит "пробуждение" евреев. Я тоже считала, что нужно, чтобы мир знал об этом. А Голда была против публикации. Тогда я воспользовалась своей депутатской неприкосновенностью и передала в газеты эту новость. Перед публикацией ко мне пришли из "органов" и сказали, что "сделают из меня котлету", если я опубликую это, но я не испугалась. После публикации Голда вызвала меня, и у нас был большой спор — мы

встретились с ней в доме композитора Саши Аргова, это была очень интересная встреча.

Еще у меня были с ней разногласия по палестинскому вопросу: я утверждала, что мы не можем говорить, будто мы освободили территории, потому что на них проживает другой народ, в глазах которого мы — оккупанты. Голда не могла простить мне этого и говорила: "Как ты можешь называть евреев оккупантами? Не бывает евреев-оккупантов".

У нас были также разногласия по вопросу взаимоотношений государства и религии, религиозного диктата, гражданских браков и по ряду других вопросов. В 1966 году я создала общественный совет потребителей, ведь министерство промышленности и торговли защищало интересы торговцев, а не потребителей. С точки зрения понимания прав потребителей мы достигли очень многого. А в 1973 году я покинула МАПАЙ и основала партию РАЦ. Я могу гордиться: Шмуэль Тамир, Моше Даян, Эзер Вейцман, Арик Шарон, Рафаэль Эйтан — все эти генералы тоже создали политические партии. И где эти партии сегодня? Не будучи генералом, я создала партию, привела ее к объединению вместе с двумя другими партиями в блок МЕРЕЦ, и в 1992 году, еще до принятия закона о прямых выборах главы правительства, который позволяет голосовать по отдельности за премьер-министра и за партию, мы набрали 12 мандатов. Сегодня я уже не депутат Кнессета, а партия существует. Единственный, кто добился подобного результата — это рав Овадия Йосеф, который тоже создал партию. Но наша существует дольше...

Я была один год министром просвещения и добилась того, чтобы просвещение стало одним из самых важных вопросов на повестке дня страны. Потом я была министром культуры и до сих пор остаюсь, так сказать, министром культуры в запасе. Я считаю, что необходимо, чтобы один процент от бюджета шел на культуру, а сейчас на это выделяется гораздо меньше. В Израиле собрались выходцы из 102 стран мира. У нашей страны огромный культурный потенциал, который не реализуется из-за отсутствия интереса со стороны властей. Что мы можем сегодня предложить миру? Только науку и культуру.

Д.А. Как Вы считаете, приезд большой алии из бывшего СССР будет способствовать углублению противоречий в израильском обществе или, наоборот, будет способствовать нахождению "общего языка" между различными секторами общества — ашкеназами и сефардами, светскими и религиозными, евреями и арабами?

Ш.А. Я считаю, что усугубления кризиса не будет, разногласия и так слишком велики. Но приезд алии заставил общество вынести на повестку дня то, что ранее было "замечено под ковер". Взаимоотношения государства и религии, поиски "чистоты" народа, все, что связано с издевательствами, которые доводилось испытывать супругам-неевреям, все это вышло на свет, потому что среди репатриантов с этими проблемами сталкивается огромное количество людей. Количество перешло в качество. Тот факт, что вопрос поднят, и поднят интеллигентными людьми, теми, кто боролся и борется за права человека, говорит о

серьезных изменений в израильском обществе. Я надеюсь, что для этой проблемы будет найдено решение.

Д.Л. Каким, на Ваш взгляд, может быть решение проблемы?

Ш.А. Прежде всего, — прекратить сегрегацию и в удостоверении личности писать только гражданство, а не религиозную или этническую принадлежность. А также вернуться к определению еврейства, которое было в Законе о возвращении до 1970 года: евреем признавался тот, кто "чистосердечно заявляет, что он еврей и не исповедует другую религию". Мы что, будем осуществлять подобную селекцию, и в то же время помогать людям, которые не трудятся, заводить по 10 детей, обреченных жить в нищете?

Д.Л. Вы считаете, что необходимо отделить религию от государства для того, чтобы изменить сложившуюся ситуацию?

Ш.А. Я могу предложить в качестве ответа документ — основные направления деятельности первого израильского правительства, сформированного Бен-Гурионом в 1948 году. В нем можно найти ответ на этот вопрос. Партнерами МАПАЙ были все четыре существовавшие тогда религиозные партии — Агудат-Исраэль, Поалей Агудат-Исраэль, ха-Мизрахи и ха-Поэль ха-Мизрахи. Что они записали в качестве программы правительства в вопросах религии? Что "государство будет удовлетворять общественную потребность в религиозных услугах, но устранился от вмешательства в религиозные вопросы".

Кроме того, я считаю, что нужно отделить религию от государства и в одном определенном смысле: религиозные услуги должны предоставляться тем, кто в этом действительно заинтересован. Наравне с бассейном или спортивным залом должны строиться и синагоги, если жители данного квартала или города в этом заинтересованы. Религиозные советы должны руководствоваться не политическими интересами, а заинтересованностью общины в получении этих услуг. И это должно происходить наравне с решением проблем здравоохранения, культуры, экологии, транспорта. По еврейской традиции все вопросы должен решать раввин общины, местный раввин. А у нас были созданы религиозные советы, работники которых получают высокие зарплаты. По сути это превратилось в политическую взятку.

Д.Л. А кто, по Вашему мнению, должен финансировать деятельность религиозных советов: государство или сама община?

Ш.А. Община на сегодняшний день не может финансировать религиозные услуги. Так же, как община не может строить бассейны или культурные центры. Кто финансирует их строительство? Государство и муниципалитеты. Так же должно быть и с предоставлением религиозных услуг. Но это не должно превращаться в миссионерство. Например, в Кфар-Шмарьягу одна женщина вернулась в лоно религии и захотела, чтобы для нее построили микву. Так министерство по делам религий тут же согласилось... Почему? Потому что оно по сути занимается миссионерством — распространением и насаждением религиозного образа жизни.

Кроме того, я считаю, что необходимо создать в Израиле институт гражданских браков. Ведь каждый человек имеет право свободного выбора партнера. У гражданских браков есть неоспоримое преимущество — свобода от религиозных догматов.

Д.А. Как Вы оцениваете духовную ситуацию сегодняшнего израильского общества: хуже она или лучше той, что была 30 или 40 лет назад? Изменилась ли она?

Ш.А. Безусловно изменилась. Общественный климат изменился к худшему. Раньше общественная солидарность была гораздо сильнее. Экономические различия между бедными и богатыми не были такими большими. Наше общество перешло не к тому, что на языке экономистов называется тетчеровским капитализмом, либеральным капитализмом, а к “дарвинистскому” капитализму. Это значит, что тот, кто сильнее, тот, кто умеет хватать, — состоятелен. А этого такое общество, как наше, не может себе позволить. Так не было раньше. Люди не жили по принципу “отхвати столько, сколько сможешь”. Все эти миллионеры стали богатыми только за счет “комбинаций” внутри общества, внутри государства. Почему они не жертвуют на нужды общества? А если и жертвуют, то слишком мало. Мы живем по принципу “все можно”, “бери то, что сможешь”. Нам все можно, потому что мы свыклись с ролью жертвы. Когда мы были слабыми, когда мы были в галуте, мы все время говорили о “еврейских ценностях”. А сегодня об этом уже никто не говорит. Что случилось с нами? Политика — вне морали? Если отделить мораль от политики, то можно преуспеть на короткой дистанции. Но так не будет продолжаться долго. Вот Советский Союз продержался дольше всех, но тоже развалился. То же самое произошло с фашизмом, с национал-социализмом. “Дарвинистский капитализм” не пользуется популярностью в мире. Даже в Германии, где на протяжении 18 лет правил консерватор Коль, не осмелились тронуть социальные льготы. А что происходит у нас? Или, например, отношение к работе. Раньше профсоюз строительных рабочих был самым сильным, самым важным и самым гордым профсоюзом. А кто сегодня работает на стройках?

Это то, что касается общественной солидарности. А с другой стороны — сегодня общество гораздо больше осведомлено о своих гражданских правах. Но стоит помнить, что право на свободу слова, право на проведение демонстраций, право на создание общественных организаций не защищены законом. Это существует у нас только благодаря постановлениям БАГАЦа. До сих пор у нас действует британский закон о прессе 1933 года, все еще действуют поправки, согласно которым в чрезвычайных ситуациях можно закрывать газеты. Все еще нет закона о свободе передвижения. И нет у нас конституции, в которой бы оговаривалось равенство. Потому что религиозные партии против законодательного равенства между мужчинами и женщинами или равенства национальных меньшинств.

Д.А. Считаете ли Вы, что в ближайшие годы в Израиле будет принята Конституция?

Ш.А. Нет... Тем более, что любой закон, принимаемый Кнессетом, потом самим Кнессетом же и выхолащивается. Кнессет не может принимать действенные законы, которые призваны стать основой демократической конституции. Кнессет — это общность групп интересантов, которые не понимают глобальных нужд общества, у них нет достаточно широкого кругозора.

Д.А. Вы считаете, что необходимо изменить систему выборов? Необходимо вернуться к прежней системе выборов?

Ш.А. Нужно сделать несколько вещей. Прежде всего, — поднять электоральный барьер. При нынешней системе выборов возможна ситуация, когда в Кнессете будет 60 партий, каждая из которых наберет по полтора процента. У нас фактически не парламентская и не президентская система правления. Мы дважды опробовали систему прямых выборов главы правительства. Она не работает. Раньше считалось, что такая система остановит развал крупных партий, но она только усилила эту тенденцию; раньше считалось, что она прекратит политический шантаж, но на деле он только усилился. Существующее положение — это катастрофа. И его можно и нужно исправить, для этого есть много путей.

Д.А. Есть ли сегодня в Израиле новая идеология, или мы живем в постидеологическую эпоху?

Ш.А. Постмодернизм уже тоже "пост". То есть общая концепция постмодернизма — согласно которой нет иерархии, нет ценностей, все одинаково приемлемо, — находится на грани банкротства. Так нельзя жить. Потому что если в искусстве такой подход может создать что-то бурлящее, живое, то в обществе это приводит к анархии. Общество не может так жить. Оно должно называть добро добром, а зло — злом. Верное — верным, неверное — неверным. А если идешь на компромисс, то потому, что иначе нельзя, а не ради компромисса как такового. У человека должен быть "компас", указывающий верное направление. То, что происходит в нашем обществе, — это утрата ориентиров. О слабых никто не заботится — зато большинство занимается демагогией. Демагогия, бедность и необразованность. В нашем обществе — тревожащее соотношение между образованными и необразованными людьми, между суевериями и просвещенностью. В религиозный фундаментализм уходят потому, что не хотят думать, знать, принимать решения самостоятельно. Я не знаю, есть ли еще сегодня идеология. Все используют слово "сионизм" для своих нужд. Я уже не знаю, что это такое. Для того, чтобы понять это, необходимо вернуться к источникам — к Герцлю, к Вейцману. Поэтому я все время обращаюсь к ним. Я бы хотела, чтобы в нашем обществе было больше честности и взаимного уважения. Не нужно всех любить, нельзя всех любить. Но еще Гиллель говорил: не делай другим того, что ты не хочешь, чтобы делали тебе. Это — взаимное уважение. А сегодня есть только демагогия, культ силы и богатства.

Д.А. Возможно ли достижение в ближайшие годы мира с нашими соседями или мы еще не "созрели" для мира?

Ш.А. Это зависит от нас. Это зависит от наших лидеров. Все устали от войн. Нас уже не 600 тысяч, как было в момент основания государства, нас шесть миллионов. Наша армия — одна из самых сильных в мире. Мы не можем говорить, что мы слабые, что все против нас. Есть международное сообщество. Лидеры могут изменить сложившуюся ситуацию. Факт, что в день, когда Рабин в первый раз пожал руку Арафату, не обрушились стены. У нас сегодня нет таких лидеров, поэтому царит хаос.

Д.А. *Какими Вы видите мирные границы Израиля?*

Ш.А. Что касается границы с Сирией, то есть международная граница 1923 года. Было решение ООН — решение номер 181, в 1947 году. Потом была война. Затем — договор о прекращении огня. Было принято решение, что границей с Сирией, Ливаном и Египтом является международная граница 1923 года. С Иорданией — так называемая "зеленая черта". Поэтому в отношении Сирии, Ливана и Египта — это международная граница. В отношении палестинцев — можно вести переговоры; то, что будет достигнуто в рамках переговоров, и будет границей. Но ни в коем случае нельзя навязывать ее силой. Если что-то сегодня достигнуто силой, то завтра может появиться другая сила... Евреям не подходит решать вопросы силовыми методами. Нужно прийти к договоренности в ходе переговоров с палестинцами. Мир не может строиться на чем-то унижении.

Д.А. *Как Вы понимаете сегодня "левизну" и есть ли для нее место в сегодняшнем израильском обществе вне контекста мирного урегулирования?*

Ш.А. "Левизны" вне контекста мира уже практически нет. Может быть, осталось немного в РАКАХ*. У нас существует социал-либерализм, тяготеющий к скандинавской модели социал-демократии. Истинная "левизна", пролетарское мировоззрение как таковое существовали в Израиле только в Коммунистической партии, которая уже тоже сильно изменилась.

Д.А. *А возможно ли устранить противоречия и трения между светскими и религиозными? Можно ли прийти к согласию между этими группами населения?*

Ш.А. Не должно быть всеобщего согласия. Должно быть только всеобщее согласие, что всеобщего согласия не должно быть. Я уважаю религиозных, трагедия заключается в том, что они не уважают меня, нас всех.

Д.А. *А если Израиль демократическим путем станет теократическим государством?*

Ш.А. Государство теократическое не может быть демократическим. Даже если религиозных будет большинство, они должны будут оставить светскому меньшинству возможность жить так, как те считают верным.

* Ныне — ХАДАШ, Коммунистическая партия Израиля.

Д.Л. Давайте перейдем от политики к вопросам культуры. В каком состоянии, на Ваш взгляд, пребывает израильская культура, литература, искусство?

Ш.А. У нас есть прекрасная литература, которая переведена более чем на 50 языков мира. Наши писатели известны всему миру. Лучшие книги мировых писателей переведены на иврит. А сколько израильтян читают книги? В процентном отношении — все еще много, но уже гораздо меньше, чем раньше. По статистике Музей Израиля посещают больше, чем все израильские футбольные матчи вместе взятые — три миллиона человек в год, и это не туристы, к нам никогда не приезжало три миллиона туристов в год. Израильский театр процветает. А вот наше телевидение я не люблю. Программы — поверхностные, даже ведущие говорят с ошибками на своем родном языке! Все подчинено рейтингу, который сводит всех с ума. Нет культуры, нет культуры речи. Что-то не так. Поп-культура побеждает. Но до каких пор можно сходить с ума...

Д.Л. Какая модель может быть моделью для подражания?

Ш.А. Право мы унаследовали от англичан, ведем мы себя как будто мы — США, но я думаю, что самая правильная модель для нас — это скандинавские страны. Но я против слепого подражания кому-то. Нужно учиться на основе опыта разных стран. У нас есть свой, особый темперамент, национальный характер. Нужно ориентироваться на скандинавские страны, Бельгию, Голландию. У нас нет достаточной культурной традиции. Бен-Гурион, Голда Меир, Леви Эшколь ориентировались на культурную элиту. А что сделал Нетаниягу? Он провозгласил, что хочет свергнуть элиту. И новой элитой стали торговцы землей и недвижимостью. Дуди Аппель*... Я надеюсь, что алия из бывшего СССР может изменить эту ситуацию. Если "русская" алия перестанет замыкаться на самой себе, и "старожилы" начнут принимать вас, появится шанс на возникновение в израильском обществе новой культурно-интеллектуальной элиты.

Д.Л. Элита с русским акцентом?

Ш.А. Конечно. На первых спектаклях "Гешера" мне было очень смешно — актеры "Габимы" в свое время говорили точно так же, с таким же русским акцентом. И мы были уверены, что именно такое произношение — правильное. Но потом "изобрели" израильское произношение. А сейчас "Гешер" вернул нас к истокам. Акцент не имеет значения. Израильская элита всегда была подвержена сильному влиянию русской культуры. Уже появились новые переводы на иврит Достоевского. В университетах всюду звучит русский язык: и профессура, и студенты говорят по-русски. Я не беспокоюсь в этом плане за "русскую" алию. Меня больше беспокоит отсутствие общественной солидарности, толерантности. Самое опасное — наметившаяся тенденция к сохранению "чистоты" народа. Главное — создать атмосферу диалога, создать общественные нормы, законы, ко-

* Дуди Аппель — крупнейший строительный подрядчик, связанный с руководством партии Ликуд. Обвинялся в различных нарушениях.

торые определяют, что верно, что неверно. Можно назвать это справедливостью, не обязательно называть это солидарностью, если это слово кого-то путает.

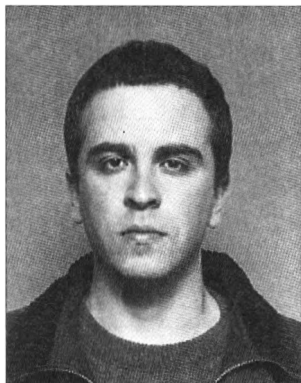
Д.А. *Что Вас удивило больше: то, что Вы получили государственную премию, или критика, которая последовала за этим?*

Ш.А. Я никогда не стремилась быть приятной для всех, так что в этом смысле меня радует критика в мой адрес. Если бы ее не было, это бы означало, что я приемлема для всех, а я не хочу этого...

Д.А. *Последний вопрос: чем Вы занимаетесь сегодня?*

Ш.А. Я преподаю на юридическом факультете Тель-Авивского и Безр-Шевского университетов — веду предметы "Гражданские права" и "Политическое манипулирование". В дополнение к этому — работаю на добровольных началах с несколькими адвокатами. Мы занимаемся гражданскими правами, и к нам обращаются очень много людей. Браки, уголовные дела, противостояние бюрократическому аппарату. Занимаюсь любимыми делами: преподаю и помогаю людям.

Записал и перевел на русский Дмитрий Ладыженский



Денис Соболев (1971) — культуролог, литератор. Доктор филологии. Родился в Санкт-Петербурге (Ленинграде). В Израиле с 1991 года. Занимается английским модернизмом и общей теорией литературы. Преподает в Хайфском университете.

Денис Соболев

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

В философии и социологии двадцатого века Франкфуртская школа занимает особое место; споры о ее сущности и значении продолжают вспыхивать и через много лет после смерти ее создателей и фактического исчезновения самой Школы. Ее любили и ненавидели, превозносили и проклинали, считали откровением и блефом; франкфуртских философов объявляли величайшими мыслителями нового времени и величайшими обманщиками, правые возлагали на них ответственность за бунты "новых левых" в конце 60-х и леворадикальный терроризм 70-х, левые обвиняли их в индивидуализме, интеллектуализме и пессимизме; ни либералы, ни консерваторы, ни марксисты не считали их своими единомышленниками, их выводы и методы анализа оказались обоюдоострым оружием, опасным как для правых, так и для левых; неприязнь к ним объединяла американский республиканский истеблишмент и советских партийных идеологов. До сих пор франкфуртцы принадлежат к числу наиболее цитируемых мыслителей нашего века, и это несмотря на то, что профессиональные философы и социологи крайне скептически относятся к выводам Франкфуртской школы — лишь очень немногие из этих выводов выдержали проверку временем и серьезными эмпирическими исследованиями. Но, парадоксальным образом, значение Франкфуртской школы несводимо к фактическому значению ее выводов; она останется в истории благодаря вопросам, а не ответам. Однако это не так мало, как может показаться на первый взгляд; каждый ученый знает, что уметь задать вопрос ничуть не менее важно, чем уметь ответить. Франкфуртцы задавали новые вопросы, несвойственные их современникам, и по-новому ставили вопросы старые. Говоря на языке Агады, в философии двадцатого века они были "умеющими спросить".

Существует дополнительная причина, по которой Франкфуртская школа должна вызывать интерес именно в Израиле; она принадлежит к числу немногих философских школ, чей национальный состав предельно однороден. Франкфуртская школа — это еврейская школа в философии, провозгласившая своими непосредственными предшественниками тоже евреев: Маркса и Фрейда. Ее история может многое рассказать о достоинствах и недостатках, о силе и слабости, о надеждах и разочарованиях, об интеллектуальной честности и сознательном самообмане еврейской мысли в двадцатом веке. В этом контексте изначальная ориентация Франкфуртской школы на марксизм и последующие попытки его реформировать вполне предсказуемы. Как известно, в начале века абсолютное большинство светских евреев придерживалось левых и ультралевых взглядов. Подобные настроения легко объяснимы; их причиной являлось не только повсеместное распространение бытового антисемитизма, антиеврейское законодательство, погромы и существование черты оседлости в Российской империи — но и антисемитская позиция, занятая значительной частью политических, религиозных и культурных элит европейских стран, постоянно подчеркивавших предполагаемую чуждость евреев европейской цивилизации. В результате широкие массы еврейства, от нищих местечковых сапожников до буржуазии и профессоров Германии, действительно чувствовали себя чужими, но чужими не Европе и ее культуре, как хотелось бы антисемитам, а лишь существующему в ней общественному строю. Этим чувством национального отчуждения и объясняются, в значительной степени, левые настроения в еврейской среде, широко распространенное стремление к разрушению существующей цивилизации, а также тот факт, что на рубеже 10-х и 20-х годов евреи оказались вовлечены в революционные события — впервые в европейской истории. Более того, благодаря массовому участию на одной из сторон и высоким постам в руководстве революционных движений разных стран евреи стали одной из основных сил, определивших направление и судьбу революций. Поэтому даже те еврейские интеллектуалы, которые не приняли непосредственного участия в беспорядках и мятежах, часто воспринимали революцию как крайне личное дело. Стремление осмыслить ее судьбу, ее идеалы и поражения становится одной из основных задач еврейского интеллектуального мира.

Но сначала несколько слов о самой революции. Как известно, в начале 20-х годов Восточную и Центральную Европу захлестнула волна забастовок, революций и мятежей; не только Россия, но и Германия, Австрия, Чехия, Венгрия и Северная Италия оказались вовлечены в орбиту общеевропейской смуты. Более того, впервые в истории Европы эти революции происходили не как прежде, под туманно-социалистическими, но под осознанно-марксистскими лозунгами. Всюду появлялись советы рабочих депутатов; многочисленные пророки обещали скорое наступление нового мира; в России, Венгрии и Баварии были провозглашены советские республики. Исход этих революций был разным. Большевики в России уничтожили и изгнали миллионы людей уже в первые годы своей власти и, в конечном счете, создали бюрократически-рабовладельческое государство,

подобных которому не было в новой европейской истории. В Восточной и Центральной Европе революции были подавлены — и тоже достаточно кроваво; однако после подавления революций, вопреки марксистской теории, рабочие стали все больше поддерживать националистические и ультранационалистические партии — таким образом лишая коммунистов возможности называть себя "авангардом рабочего класса". Помимо этого, нейтральная, а часто и враждебная коммунистам позиция, занятая социал-демократами в период подавления революций, внесла неустрашимый раскол в собственно марксистский лагерь. Политическая карта Европы менялась на глазах.

В новой обстановке, сложившейся в Европе, многие левые интеллектуалы чувствовали, что классический марксизм требует определенных корректив и что значительная часть написанного Марксом уже не вполне соответствует существующим политическим реалиям. Среди марксистов происходит раскол; появляется несколько небольших неортодоксальных групп левых интеллектуалов, стремящихся к определенному изменению марксистской теории — к изменению, которое бы позволило сократить постоянно растущий зазор между классическим марксизмом и новыми европейскими реалиями. Впоследствии эти течения будут названы "западным марксизмом" и окажут огромное влияние на европейскую интеллектуальную жизнь двадцатого века; более того, парадоксальным образом к концу 80-х годов нашего века, почти одновременно с распадом Советского Союза, западный марксизм превратится в одно из господствующих течений в европейских и американских университетах. Одно из течений, вокруг которых формировался впоследствии этот обновленный западный марксизм, получило название "австро-марксизма"; к этой группе и восходит генеалогия Франкфуртской школы.

Летом 1922 года Феликс Вайль, сын богатого торговца зерном, инициировал регулярные встречи левых интеллектуалов; чуть позже, стремясь продолжить начатое на этих встречах, он стал собирать деньги на создание постоянного исследовательского центра марксистской ориентации. Его усилия увенчались успехом. 3 февраля 1923 года декретом министерства образования этот центр был учрежден во Франкфурте и получил название Института социальных исследований. Формально он был основан при Франкфуртском университете, но благодаря деньгам, собранным Вайлем, институт получил широкую автономию от университета и стал первым марксистским центром в Германии. Его директором был назначен один из создателей "австро-марксизма" — Карл Грюнберг. В своей инаугурационной речи Грюнберг подчеркнул особое значение, которое, по его мнению, придают марксисты практическим исследованиям общества, и противопоставил марксистский подход к науке традиционной атмосфере немецких университетов, сориентированных, в основном, на теоретические знания. Согласно Грюнбергу, материалистическая концепция истории не является и не стремится стать философской системой; ее объект — это социальная реальность в ее конкретной динамике.

В соответствии с этим подходом деятельность Института в первые годы его существования ограничивалась частными эмпирическими исследованиями, и

поэтому расхождение между его позицией и позицией ортодоксального марксизма по более общим, теоретическим вопросам почти не влияло на характер деятельности Института. Впрочем, теоретические разногласия между "австромарксизмом", который представлял Грюнберг, и ортодоксальным советским марксизмом были крайне невелики; преступления, совершенные единомышленниками франкфуртских интеллектуалов на территории России либо не были им известны, либо их не пугали; и долгое время Институт поддерживал тесные контакты с Институтом Маркса-Энгельса в Москве, которым в тот период руководил Давид Рязанов. Первый том Полного собрания сочинений Маркса и Энгельса был издан совместными усилиями обоих институтов. Но в конце 1929 года после неожиданного удара Грюнберг уходит в отставку, и весь характер деятельности института резко меняется.

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

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

Первым принципиальным различием между философской позицией, заня-

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

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

Иными словами, в отличие от экзистенциализма, тема истории играет центральную роль в философии Франкфуртской школы. С этой точки зрения их позицию можно было бы определить как сочетание историчности и антиисторизма. Историчность — так как все франкфуртцы подчеркивали невозможность адекватного понимания социальных явлений в качестве простой данности настоящего — вне исторической динамики, вне того общественного процесса, частью которого они являются. В этом смысле они единомышленники Гегеля и Маркса. Антиисторизм — поскольку, в отличие от Гегеля, с его помпезным мировым духом, восседающим на козлах истории, и в отличие от позднего Маркса, франкфуртцы не верили в предопределенность и неизбежность исторического процесса, являющегося раскрытием того или иного имманентного начала

(духа или материи). И в этом смысле они зачатые антигегельянцы и антимарксисты. В многочисленных работах, посвященных Гегелю, философы Франкфуртской школы старательно подчеркивали обе стороны своего отношения к истории.

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

И, в первую очередь, результатом деятельности Макса Хоркхаймера, Герберта Маркузе и Теодора Адорно. Первый был основателем школы и создателем ее идеологии, второй станет кумиром студентов в мятежные шестидесятые, третий — идеологом новой европейской литературы, любимцем интеллектуалов и провозвестником новой постструктуралистской теории культуры. Из менее известных ученых важным теоретиком Франкфуртской школы (и одним из ее создателей) был экономист Фридрих Поллок, ближайший друг Хоркхаймера. Помимо этих людей, к школе в разные периоды примыкали ученые и мыслители, чьи пути впоследствии разойдутся с франкфуртскими философами. Первые марксистские семинары, которые потом превратятся в Институт социальных исследований, посещал знаменитый теоретик западного марксизма Дьердь Лукач. Чуть позже к Институту примкнет Вальтер Беньямин, достаточно долго считавший себя одним из франкфуртцев; еще позже — один из наиболее известных реформаторов фрейдизма Эрих Фромм. Все трое, кстати, евреи. Но ни один из них не останется членом Франкфуртской школы в период ее славы: в 50-е и 60-е годы Лукач изменит свои взгляды и станет крупным советским чиновником, Беньямин погибнет во время войны, Фромм разойдется с Франкфуртской школой по всем

основным вопросам. И тем не менее во многом все они останутся частью школы — не только потому, что время стирает различия, но и потому, что каждый из них оставит свой неизгладимый отпечаток на философии Франкфуртской школы, и без понимания философии Бенямина, Лукача или Фромма происхождение и сущность идей франкфуртцев остаются во многом непонятными.

Человеком, оказавшим, пожалуй, наибольшее влияние на Франкфуртскую школу в эпоху ее становления, был Вальтер Бенямин; более того, судьба его книг оказалась навсегда связанной с этой школой. Когда в 1940 году Бенямин покончил с собой после неудачной попытки перехода франко-испанской границы, он был всего лишь малоизвестным эссеистом, несостоявшимся филологом, литератором-неудачником, марксистом-одиночкой. Через пятьдесят лет, к девяностым годам, Бенямин станет едва ли не самым влиятельным теоретиком культуры этого века, без цитат из его книг не будет обходиться ни одна научная конференция. В Бенямине увидят и первого постмодерниста, и прямого предшественника современной теории культуры. Даже его странное хобби (Бенямин коллекционировал цитаты, из которых собирался создать роман) уже не будет вызывать смеха. Своей славой Бенямин во многом обязан Франкфуртской школе. Его имя было впервые услышано на пике славы франкфуртцев: часть ее отблесков тогда досталась и неизвестному соратнику Хоркхаймера и Адорно; впоследствии, уже в 70-е, европейские интеллектуалы вновь обратятся к Бенямину — обратятся в надежде найти у него альтернативные ответы на те вопросы, которые были выдвинуты на передний план философами Франкфуртской школы и во многом остались без убедительного ответа.

Первой из тем, ставших центральными для Бенямина, была тема смысла и его отношения к миру вещей. В значительной степени именно вокруг этой темы строится диссертация Бенямина "Происхождение немецкой трагической драмы", посвященная драматургии немецкого барокко семнадцатого века. Эта работа является не только анализом барочной драмы, но и, в ничуть не меньшей степени, попыткой ее апологии; ориентации романтической и постромантической поэзии на символ Бенямин противопоставляет барочную аллегорию. Согласно Бенямину, символ, в той форме, как он был осмыслен романтиками и символистами, основан на вере в слияние вечного мира истины и человеческого существования; в символических конструкциях зазор между материальностью вещей и их смыслом исчезает. В отличие от символа, аллегория предполагает разрыв между вещью и ее смыслом; в аллегории знак и обозначаемое не сливаются воедино. И поэтому, согласно Бенямину, аллегория, как форма обозначения, в значительно большей степени, нежели символ, отражает природу человеческого существования — с его непреодолимым разрывом между материальностью существования и трансцендентностью смысла. Для человека, запертого в границах его существования, единичность материальной вещи в ее присутствии не сливается с универсальностью смысла в его вечном ускользании.

В поздних сочинениях Бенямина эта тема получит дальнейшее развитие. Тема разрыва между материальностью и смыслом предстанет как тема несоиз-

меримости единичной вещи в ее неповторимости и универсального строя языка в его нематериальности. Для Бенямина подобный разрыв становится непреодолимым препятствием на пути философских систем с их стремлением к всеобщности; более того, каждый, кто стремится к истине в данном нам мире времени и конечности, должен осознавать, что истина может открыться только в конечных вещах, в их единичности и материальности. А значит, именно от этой единичности, несоизмеримой с универсальностью языковых конструкций, и не должна уклоняться мысль стремящегося к истине. Как филолог Бенямин постоянно старался следовать этому требованию — отказываясь от единого метода описания, подгоняя форму письма под требования материала, стремясь "поймать" объект описания в его уникальности, предотвратить его неизбежное ускользание. В отличие от него, философы Франкфуртской школы развернут ту же идею в несколько ином направлении; понимание неизбежного разрыва между миром и языком они превратят в основу критики идеологий (всегда зафиксированных в виде слов) с их претензией на обладание истиной.

Однако размышления Бенямина о языке имели и обратную сторону. Молодой Бенямин, мысль которого была все еще сориентирована не на марксизм, а на традиционную европейскую метафизику, рассматривал язык в качестве посредника между изначальной Божественной мыслью и миром материальных вещей; язык в своей несокрытости высветлял внутренние связи между вещами. Впоследствии, когда тема разрыва между трансцендентным миром абсолютного бытия и наличным существованием будет становиться все более важной для Бенямина, язык из посредника между наличным существованием в его данности и трансцендентным миром бытия превратится в фактическую основу смыслов, раскрывающихся в человеческом существовании и в культуре. Сам факт неизбежного присутствия языка как основы (хотя и не единственной) всякого отношения между вещами станет темой постоянных размышлений Бенямина. В этом смысле Бенямин предвосхитит разговоры о языке, как "доме бытия", которые станут столь модными в 50-е годы нашего века. Для мыслителей Франкфуртской школы обращение Бенямина к языку будет иметь особое значение; его представление об автономии и непассивности языка в его отношении к человеческому существованию станет для них одной из отправных точек в рассмотрении взаимосвязи между идеологией и производственными отношениями в обществе. Как уже было сказано выше, в отличие от ортодоксального марксизма, у франкфуртцев идеология перестанет быть простой "надстройкой" и превратится в активную и автономную силу, определяющую форму общества.

Впрочем, и в этом отношении Бенямин предвосхитил Франкфуртскую школу. Он был одним из первых марксистов, отказавшихся от попыток редукции предполагаемой "надстройки" культуры к "базису" производственных отношений, сохранив, тем не менее, марксистское представление об их имманентном соответствии, структурном параллелизме и определенной изначальности социального по отношению к культурному. Иначе говоря, отрицая традиционную веру в автономность истории культуры, Бенямин рассматривал культуру в качестве одной из нитей, вплетенных в структуру общества, в его цельности и не-

прерывной динамике. Иллюстрацией такого подхода является знаменитая работа Бенямина "Париж, столица XIX века". Проводя детальный анализ культуры девятнадцатого века на пике ее развития, Бенямин указывает на многочисленные параллели и внутренние связи между ее различными областями (литература, скульптура, архитектура, стили одежды) и более широким социальным контекстом, с его движущими силами, скрытыми тенденциями и исторической ограниченностью. Его целью является воссоздание социально-культурной целостности ушедшего века. Однако, и это важно подчеркнуть, целостность культуры, которую воссоздает Бенямин — это не моноцентричная система, подобная Птолемеевой вселенной; и в этом ее отличие от культурной вселенной в ортодоксальном марксизме, вращающейся вокруг производственных отношений. Скорее это множество различных нитей, вплетенных в ткань социальности и неотделимых от нее.

Впрочем, достаточно ясно, что исторический материализм в таком его понимании не имеет ничего общего со своим тезкой, созданным ортодоксальным марксизмом. Более того, размышления Бенямина о сущности "исторического материализма" неожиданно приводят его к религиозной проблематике. В своем отрицании истории варварства исторический материалист нуждается в точке опоры — точке, вынесенной за пределы наличной истории. По Бенямину, подобной точкой может быть только время Избавления, мессианское время в его отрицании истории. Иначе говоря, согласно Бенямину, "исторический материалист" должен попытаться увидеть мир и его историю с высот будущего Избавления. То, что подобный взгляд очевидно невозможен, не мешает Бенямину требовать его в рамках целеполагания; мысль Бенямина раскачивается между стремлением к преодолению и осознанием невозможности преодолеть бесконечную пропасть между материальностью исторического процесса и миром Избавления. Но иногда он все же пытается преодолеть этот разрыв, декларируя необходимость увидеть данное в свете возможного. И в этом одна из причин отрицания Бенямином буржуазного мира как образа жизни и мысли; буржуазность, с ее самодостаточностью и самодовольством, основана на узаконивании немессианского мира, мира данности, — она есть отрицание Избавления.

Еще одним человеком, оказавшим значительное влияние на становление Франкфуртской школы на раннем этапе ее развития, стал марксистский философ из Венгрии Дьердь Лукач. Бывший в те времена неортодоксальным марксистом, Лукач впоследствии раскается в заблуждениях мятежной юности, переберется в Советский Союз, затем станет министром культуры в послевоенной Венгрии и, наконец, сделав еще один крутой поворот, превратится в одного из активных деятелей в правительстве Имре Надя. Влияние Лукача на франкфуртцев касалось, в основном, одного вопроса: возможности достижения той степени интеллектуальной свободы, которая бы позволила занять критическую позицию по отношению к истории и окружающему обществу. Решение этого вопроса Бенямином в религиозных терминах, о котором шла речь выше (взгляд на историю с высот Избавления), было очевидно неприемлемым для совершенно

светской философии Франкфуртской школы; и поэтому, на первый взгляд, единственно возможным решением этой проблемы, при признании экзистенциальной несвободы человека и его зависимости от своего класса, была традиционная марксистская позиция. Согласно этой позиции, классовые интересы пролетариата являются более чем просто классовыми интересами (сравнимыми с интересами буржуазии или крестьянства), поскольку для их достижения (освобождения пролетариата) пролетариат должен добиться уничтожения всех классов, включая себя самого как класса, и, таким образом, создать бесклассовое общество. И, следовательно, историк, встающий на позицию классового сознания пролетариата, занимает одновременно "внешнюю" критическую позицию по отношению к истории как таковой.

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

Идеи Эриха Фромма, одного из основателей неопрейдизма, также значительно повлияли на проблематику Франкфуртской школы. Впрочем, Хоркхаймер и Адорно интересовались психоанализом уже в 20-е годы, а в конце 20-х Хоркхаймер принял активное участие в создании Института психоанализа при Франкфуртском университете, первого фрейдистского центра при немецком университете. Однако именно Эрих Фромм, ставший членом новообразованного института, превратил фрейдизм из простого интеллектуального увлечения в важнейший компонент философии Франкфуртской школы; его сочинения 30-х годов вызывали постоянные споры среди франкфуртцев. Более того, главная

цель Фромма в тот период — синтез фрейдизма и марксизма — постепенно превращается в одну из основных задач Франкфуртской школы. Вера Фромма в возможность объединения фрейдистского анализа индивидуальной психологии с марксистским пониманием общественных процессов становится общей верой всей школы. Такие базисные идеи психоанализа, как бессознательное, его проявление в неврозах и снах, сопротивление его выявлению и фрейдовское динамическое представление о характере, постоянно используются в книгах франкфуртцев. Более того, Адорно и Маркузе постепенно приходят к принятию даже тех утверждений Фрейда, которые Фромм отрицал: к принятию позднефрейдистского постулата "стремления к смерти", который Фромм считал ошибочным, и универсализации "эдипова комплекса", который Фромм считал локальным феноменом. Еще одним вкладом Фромма в философию Франкфуртской школы была его оригинальная концепция "социальных характеров", впервые сформулированная в книге "Бегство от свободы" — представление о социально формируемых типах характеров, характеризующих те или иные социальные группы. Впоследствии франкфуртцы используют эту концепцию при анализе генезиса особого психологического типа человека, более других восприимчивого к антисемитизму и тоталитарной идеологии.

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

Впрочем, в те времена, о которых пока идет речь, все эти расхождения были еще в будущем; в тридцатые годы философская позиция школы только формировалась. Ее первым краеугольным камнем, как уже было сказано, стала инаугурационная речь Хоркхаймера; в этой речи он подверг осторожной критике излишний эмпирицизм своего предшественника и заявил о необходимости изучения социальных явлений в рамках более общей системы, в которой универсальное "не будет пропадать из виду". Впрочем, Хоркхаймер сразу же подчеркнул, что такая система не должна стать основой для заранее готовых ответов, но ско-

рее источником новых вопросов, которые позволят осмыслить общество в его целостности. Эта тема, заявленная в первой речи Хоркхаймера на посту директора Института, впоследствии станет одной из основных тем школы, основой ее методологии и перерастет в широкомасштабную критику позитивизма.

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

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

Большая часть этих аргументов является достаточно сомнительной. Что касается обвинений в пренебрежении к целостности и историчности, то они преувеличены, даже в отношении позитивизма в узком смысле, и абсолютно безос-

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

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

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

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

И все же атака на позитивизм в книгах Хоркхаймера и Маркузе не была бесплодной; размышления о сути и становлении позитивизма вывели франкфуртцев на совершенно иную проблематику. Стремясь разоблачить претензии позитивизма на универсальность, Маркузе указал на его историчность: на внутреннее родство между позитивистским мышлением — и общим духом и социальным контекстом нового времени. Суть позитивизма, согласно Маркузе, в овеществлении мира (включая мир человеческого существования), в превращении его в набор фактов и закономерностей, подлежащих использованию и манипулированию. Цель позитивистов в социальных науках — выявление закономерностей существующего общества с целью их дальнейшего использования для достижения тех или иных целей. И в этом сходство между позитивизмом в

Полит.
СМ.
Колл. 2277
Д. 112.10.11

философии и общим технократическим духом нового времени, ориентирующим на исчисление и последующее использование окружающего мира.

В книге "Диалектика Просвещения" Адорно и Хоркхаймер поставили своей целью проследить историю появления и становления этого духа. В этом исследовании они ввели в научный обиход несколько базисных идей и терминов, которые впоследствии станут центральными для Франкфуртской школы. Это, в первую очередь, представление об "инструментальном разуме" и "технологической рациональности": ориентации человеческого мышления в новое время на власть над природой и ее использование — ориентации, которая будет затем перенесена и на мир человеческих отношений. В более поздних исследованиях подобное отношение к миру, в качестве основы человеческого существования, получит название "субъект господства".

Согласно Адорно и Хоркхаймеру, в основе "инструментального разума" лежит христианское противопоставление духа и материи, которое впоследствии превратится в противопоставление человека природе. Уже на излете Ренессанса природа рассматривается, в первую очередь, как созданная в помощь человеку: как объект использования и манипуляции по определению. Стремление к господству над природой становится самоочевидной аксиомой человеческого существования. Становление капитализма усиливает это стремление и все больше превращает человеческий разум в инструмент господства над природой, в "инструментальный разум". Подобное превращение, в свою очередь, приводит к становлению современной науки, с ее далеко не произвольным целеполаганием, и "технологической рациональности" нового времени. Европейское просвещение 18-го века, с его презрением к мифу и культом разума, является логическим завершением всех этих процессов. Объявленная цель просвещения — критическая деятельность разума — остается недостигнутой, в то время как "научный" опредмечивающий подход к миру становится доминирующим. В тот же период скрытая сторона "инструментального разума", связанная со стремлением к господству и упоением насилием, высвечивается у маркиза Де Сада, который, таким образом, оказывается не случайным безумцем, а отражением подлинного духа Просвещения. Вслед за Просвещением на свет появляется позитивизм, с его безграничной верой в универсальность научного метода и стремлением к математизации мира, и технократизм девятнадцатого века, с его оптимизмом и культом прогресса. И снова его подлинное лицо, и подлинное место разума в новую эпоху, высвечивается в учении позднего Ницше о разуме, как форме господства, и о знании, как средстве власти (в период написания "Диалектики Просвещения" так называемая "Воля к власти" все еще считалась подлинной книгой Ницше). Результатом этих процессов является тотальная рационализация общественных и личных отношений в новое время, стремление к максимальной оптимизации социальных процессов и всевластие бюрократии, призванной быть орудием этой оптимизации и рационализации.

Следует отметить, что вывод Адорно и Хоркхаймера близок позиции позднего Макса Вебера; сходство это столь заметно, что некоторые ученые рассматривали всю историю Франкфуртской школы как эволюцию от Маркса к Веберу.

Вебер, как известно, проанализировал историю становления капитализма как историю растущей рациональности, оптимизации социальных процессов и "расколдовывания" мира (постепенного исчезновения веры в его магию, в его скрытую тайну). Чуть менее известна оценка Вебером этих процессов, которая была далека от оптимистической. Согласно Веберу, растущая технологическая рациональность является силой, неподвластной человеческому контролю; тотальная система, созданная научным подходом и рациональным администрированием, развивается согласно своей внутренней логике — независимо от желаний индивидуума и отдельных социальных групп. Этот процесс ведет к автоматизированному, полностью управляемому миру, характеризующемуся господством техники и бюрократического аппарата. В этом мире не будет, или практически не будет, места для автономии отдельного человека и личных ценностей; общество станет "железной клеткой". Впоследствии Вольфганг Моммзен назовет Вебера "либералом в отчаянии".

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

Споры о роли и месте идеологии станут линией водораздела между Франкфуртской школой и марксизмом (включая неортодоксальный "западный марксизм"). Недавний соратник Хоркхаймера, Адорно и Маркузе марксист Франц Нойманн уйдет из школы. В строго марксистском исследовании нацизма "Бегемот", ставшем впоследствии классическим, Нойманн поставит своей целью доказать, что национал-социализм как идеология и форма власти соответствует определенному этапу в развитии немецкой экономики — ее тотальной монополизации. Достижение беспрецедентных размеров взаимозависимость и централизация немецкой экономики вели, согласно Нойману, к растущей уязвимости — любой удар отзывался эхом по всей экономической системе. И поэтому в условиях всеобщего кризиса начала 30-х годов немецкая экономика нуждалась в государственной защите и вмешательстве в кризисных ситуациях — которые и гарантировала тоталитарная государственная машина, созданная национал-социа-

лизмом. Помимо этого, стремление немецких монополий к экономической экспансии совпало с программой национал-социализма.

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

Впрочем, как уже было сказано, круг интересов Франкфуртской школы не сводился к идеологии и экономике. Социальность, в понимании франкфуртцев, была неотделима от индивидуальной и групповой психологии. Основой для анализа этой психологии в книгах Франкфуртской школы послужил психоанализ Фрейда, дополненный теорией социальных характеров Фромма, о которой шла речь выше. Тема растущей иррациональности индивидуальной и массовой психологии, и ее столкновения с "железной клеткой" рациональности технократического общества постепенно становится одной из центральных тем Франкфуртской школы. И поэтому нет ничего удивительного в том, что исследование социальных структур нацизма было дополнено исследованием характерного психологического типа, более других подверженного нацистской пропаганде. В 1949-50 годах под редакцией Хоркхаймера были опубликованы пять томов, написанных разными учеными, под общим названием "Исследования предрассудка". "Авторитарная личность" является наиболее известным из этих исследований; одним из его авторов был Теодор Адорно. Используя различные методики (от анализа риторики неонацистских демагогов в США до раздачи вопросников и последующих интервью), авторы исследования попытались выяснить, существует ли характерный психологический тип, более других подверженный нацистской пропаганде.

Их ответ был положительным. По мнению авторов "Авторитарной личности", склонность к антисемитизму и этноцентризму прямо пропорциональна слабости "я" и, следовательно, стремлению к самоидентификации и внешней защите. Среди других черт авторитарной личности авторы исследования называли агрессивный конвенционализм, некритическое отношение к вышестоящим, неприязнь к субъективности и "мягкотелости", подозрительность, сексуальную озабоченность, склонность оценивать людей в терминах лидер/ведомый, сильный/слабый, управляющий/подчиняющийся. Помимо этого, исследования пока-

зали, что люди, крайне подверженные националистической пропаганде, идеализировали своих родителей и некритически идентифицировали себя со своей семьей. В сумме авторы исследования пришли к выводу о существовании особого психического типа с высокой степенью иррациональности и глубокими подавленными комплексами, оказавшегося идеальным объектом для нацистской идеологии. За это впоследствии франкфуртцев часто обвиняли в психологизации нацизма; однако на самом деле это обвинение достаточно беспочвенно. По замыслу авторов исследования, их вывод не является психологическим объяснением нацизма, но только добавляет недостающий психологический элемент (наряду с экономикой, политикой, идеологией и т.д.) в общую картину происхождения нацизма.

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

Вскрыть механизмы создания подобной ситуации и являлось главной целью Маркузе. В своем анализе он основывался на ранее высказанной мысли Хоркхаймера о "тотальности" современного постиндустриального общества. Согласно Маркузе, буржуазия как класс уже не является агентом подавления — подавление индивидуума осуществляется самой технологической рациональностью, ставшей основой общества. Господство технологической рациональности осуществляется благодаря растущей власти анонимной бюрократии; таким образом, господство становится имперсональным и как бы дематериализованным. В то же время в современном западном обществе пролетариат уже не ощущает себя в качестве единого класса, способного к противостоянию. Этот результат достигнут, в значительной степени, за счет раздробления пролетариата как класса и его ассимиляции в системе рационализированного производства. Но основной причиной изменения роли пролетариата является даже не это; причина — в вовлечении пролетариата в новую систему социальных отношений, которое по-

влекло за собой глубинную деформацию человеческой личности и возникновение особого социального типа человека, сориентированного, главным образом, на процесс массового производства и потребления. Это "человек потребляющий" — человек, полностью идентифицирующий себя с тем, что с ним происходит, и происходит, в первую очередь, в сфере потребления, хотя и понятой в достаточно широком смысле. Даже сфера частной жизни становится всего лишь одной из частей в общем процессе массового производства-потребления. Согласно Маркузе, современный мир — это мир "коммодификации" ("отоваривания", "овеществления"); современное капиталистическое общество построено на всеобщей унификации и сводит к минимуму автономию отдельного человека.

Наряду с господством технологической рациональности и коммодификации, стабильность современного капиталистического общества достигается благодаря всевластию массовой культуры. И поэтому ее анализ и анализ ее влияния на современный мир становятся одной из центральных тем Франкфуртской школы. Подобное внимание не случайно; как уже было сказано, для франкфуртцев идеология является едва ли не главным орудием подавления в современном мире. Однако в этом мире и сама идеология меняется. В значительной степени она перестает быть политической иллюзией (или ложью), необходимой для поддержания власти, ее основная функция совсем иная: утверждение того, что мир есть такой, какой он есть, и не может быть другим. Согласно Адорно и Хоркхаймеру, ее функция, в первую очередь, успокоительная — "терапевтическая" (в смысле, правда, обратном психоаналитическому — скрывающая истину). Помимо этого, массовая культура развлекает, подчеркивает единомыслие с окружающим миром (заранее записанный смех в комических сериалах), которое создает иллюзорное преодоление экзистенциального одиночества, создает видимость предсказуемости и защищенности от случайностей (например, гороскоп, как непрменный атрибут современной газеты). Ее главные черты — это отсутствие автономии от мира (в отличие от высокого искусства), всеобщая стандартизация и псевдо-индивидуализация. Последнее означает широко распространенную игру в оригинальность и свободное творчество на фоне массового производства стандартизовано-"оригинальных" произведений. Вклад массовой культуры в создание современного общества трудно переоценить; парадоксальным образом телевизионный сериал, перебиваемый коммерческой рекламой, является достаточно точным портретом современного мира. Человек этого мира — полностью, до корней волос, вовлеченный в процесс массового производства и потребления, видящий мир сквозь призму массовой культуры и средств массовой информации — это и есть "одномерный человек" Маркузе.

Возможно ли изменение этого положения? Ответ на этот вопрос зависит от двух факторов. Во-первых, вероятность радикальных изменений зависит от степени инакомыслия, существующего в обществе; во-вторых — от наличия классовой опоры возможных перемен. Во времена написания "Одномерного человека" оценка обеих со стороны Маркузе была крайне мрачной; единственная, и крайне сомнительная, надежда на революционную оппозицию виделась ему среди "аутсайдеров и отбросов общества, среди эксплуатируемых других рас и

цветов, среди безработных и непригодных к работе". Остается только гадать, каким Маркузе видел то освобождение, которое могли принести такие революционные массы. Позднее, в конце 60-х, на пике студенческих волнений его оценка существующей ситуации станет чуть более оптимистической. К списку потенциальных революционных сил Маркузе добавит студентов, угнетенные этнические меньшинства и крестьянские массы третьего мира.

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

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

Хоркхаймер обращается к религиозной философии и, в конечном счете, полностью расходится с Франкфуртской школой, чьим основателем он когда-то

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

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

Адорно называет свою философскую позицию негативной диалектикой (так же называется его самая известная книга). От триады Гегеля (утверждение — отрицание — синтез) Адорно отсекает "синтез", делая отрицание единственно возможным творческим актом и максимальным знанием, доступным человеку в этом мире. Согласно Адорно, цель философии — это "имманентная критика" самой философии, которая должна стать основой для разрушения господствующих идеологий. Основа этой критики — понимание непреодолимости разрыва между единичным и общим, между человеком и знанием (видимость преодоления этого разрыва Адорно называет "мышлением идентичности"). И поэтому цель философа — это демонтаж "мышления идентичности", выявление разрыва между миром и знанием, демонстрация историчности истины, разоблачение са-

мообмана, разрушение идеологической монолитности современного мира. За претензиями на обладание самодостаточным знанием философ должен увидеть механизмы генерации идеологий и всеподавляющую волю к власти. В свои ближайшие союзники Адорно выбирает Ницше. Как и Ницше, Адорно часто писал афоризмами, избегая обманчивой тотальности законченного текста.

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

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

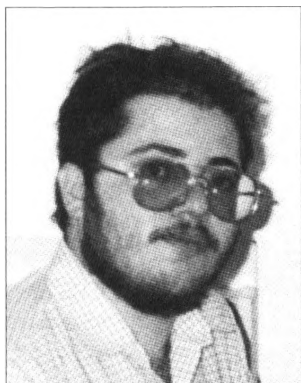
Согласно Адорно, таким пространством свободы и подлинности является искусство — хотя, разумеется, и не всякое. Классическое искусство, в значительной степени, таким пространством является. Адорно подчеркивает, что искусство в классическом смысле характеризуется автономностью от мира и не стремится к его отражению — к "идентичности" с миром. Благодаря этому оно обладает познавательной и отрицающей силой. Высвечивая единичное с помощью артистических форм, опирающихся на универсальность, искусство превращает частный

опыт художника в общезначимые утверждения относительно человеческого существования. В то же время сами формы искусства, являясь альтернативой существующим формам социальной организации, превращают искусство в отрицание существующего миропорядка; искусство является взглядом на сущее с позиций иного, с позиций возможного. Это возможное может быть выражено не только несоприродной миру артистической формой, но и самим содержанием. Традиционное искусство обычно неотделимо от религиозных и утопических мотивов. Свет, который приносит такое искусство, исходит из несуществования.

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

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

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



Алек Эпштейн — обладатель второй академической степени (с отличием) по кафедре социологии Еврейского университета (Иерусалим). В настоящее время работает над докторской диссертацией. Преподает на кафедре социологии и политологии в Открытом университете в Тель-Авиве. Лауреат премии им. Теодора Герцля Института истории сионизма и Государства Израиль за 1999 год. Автор ряда статей, опубликованных в академических журналах и альманахах в Израиле и за рубежом. Живет в Иерусалиме.

Алек Д. Эпштейн

В КАКОМ ОТЕЧЕСТВЕ ИСКАТЬ ПРОРОКА? ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЭРИХА ФРОММА

(К 100-летию со дня рождения)

Просматривая регулярно публикующиеся информационные сводки из восточноевропейских, да и не только восточноевропейских, государств, трудно не вспомнить меткое замечание Эриха Фромма (1900—1980) о том, что хотя новую историю и обусловили усилия, направленные на завоевание свободы, "нам пришлось признать, что миллионы людей отказались от своей свободы с таким же пылом, с каким их отцы боролись за нее; что они не стремились к свободе, а искали способ от нее избавиться; что другие миллионы были при этом безразличны...". Более того — "мы поняли, что кризис демократии не является сугубо итальянской или германской проблемой, что он угрожает каждому современному государству". Удивительная актуальность этих, написанных почти шестьдесят лет назад, строк служит почти непреодолимым стимулом к чуть более углубленному познанию как богатого наследия самого Фромма, так и тех духовных истоков, на которых основывал Фромм свои социально-философские работы. Фромм, вероятно, согласился бы с Айзеком Башевисом Зингером, который в Нобелевской лекции в 1978 году сказал: "Я не стыжусь признаться, что принадлежу к тем, кто воображает, будто литература способна открывать новые горизонты и новые перспективы — философские, религиозные, этические и даже социальные..."¹. В подобном же ключе говорил о себе Фромм: "Есть несколько книг, которые были моими "вдохновителями". Я думаю, что так и должно быть, чтобы в жизни существовали книги, которые способны направить саму жизнь"². Как и у каждого выдающегося мыслителя, у Фромма были почитаемые учителя и полюбившиеся книги, влияние которых можно ощутить на страницах его трудов. Среди любимых — Будда и Фрейд, Вебер и Маркс, еврейские пророки и гуманисты

Возрождения. Несмотря на большую популярность книг Фромма среди русскоязычной интеллигенции (двенадцать из его работ, и среди них "Бегство от свободы", "Здоровое общество", "Революция надежды", "Душа человека", "Искусство любить", "Иметь или быть?" переведены на русский язык), духовные истоки его социальной философии фактически никем из исследователей не анализировались. Вместе с тем, без внимания к духовным вдохновителям творчества Фромма адекватное понимание его сочинений едва ли возможно. Рассмотрению интеллектуальной биографии Фромма в контексте его жизнеописания и посвящена настоящая статья.

Эрих Фромм родился 23 марта 1900 года во Франкфурте-на-Майне в ортодоксальной еврейской семье. Как отец, Нафтали Фромм, которому был тогда 31 год, так и мать, бывшая моложе мужа на семь лет, Роза Краузе, были выходцами из семей раввинов. Двоюродный дед Эриха Фромма по материнской линии, Людвиг Краузе, был известным талмудистом в Познани; о характере этого человека красноречиво свидетельствует следующая история, рассказанная Эрихом Фроммом: "Однажды я спросил его, зная, что он меня любит: "Дядя, как ты думаешь, кем я стану?" — Я надеялся, что он скажет что-то хорошее. Он сказал — "Старым евреем!". И Эрих Фромм добавляет: "Это был вполне типичный еврейский ответ, выражающий неприятие всякого тщеславия"³.

После того, как на пасху 1918 года Фромм сдал в франкфуртской школе Велера экзамены на аттестат зрелости, он начинает изучать право во Франкфуртском университете. Адвокатом был старший брат отца Фромма, Эммануэль Фромм, с дочерью которого, Гертрудой, Фромм поддерживал дружеские отношения на протяжении всей своей жизни, однако перспектива стать адвокатом привлекала его все меньше. Оставив изучение права, Фромм выбрал изучение психологии и социологии в Гейдельбергском университете, где среди его преподавателей были Карл Ясперс, Генрих Риккерт и другие выдающиеся мыслители. По настоящему доверительные отношения сложились у Фромма с Альфредом Вебером (1868-1958), на кафедре которого Фромм в 1922 году получил докторскую степень. После этого Фромм продолжил образование в Мюнхене и в Институте психоанализа в Берлине.

Едва ли возможно достоверно установить, было ли увлечение психоаналитической теорией Фрейда причиной влечения Фромма к бывшей старше его на десять лет Фриде Райхманн, либо же желание быть рядом с ней способствовало углубленному изучению теории и практики психоанализа. Так или иначе, к психоанализу Фромм пришел не в университете, а на Мёнххофштрассе, 15 в Гейдельберге, где весной 1924 года Фрида Райхманн открыла "Терапойтикум", в котором практиковала психоанализ Зигмунда Фрейда. Фрида Райхманн была первым психоаналитиком Фромма. И как у Шандора Радо, женившегося на своей пациентке Эмми, и Вильгельма Райха, женившегося на своей бывшей ассистентке Анни Пинк, терапевтическая связь между Фридой Райхманн и Эрихом Фроммом привела к женитьбе 16 июня 1926 года. Они прожили вместе всего четыре года (хотя официально их развод был оформлен только в 1940 г.), но на всю жизнь сохранили дружеское расположение и способность к сотрудничеству. Открытый Фридой

Райхманн пансионат, где кроме Фромма регулярно бывали Лео Левенталь и будущий зав. кафедрой педагогики Иерусалимского университета Эрнст Симон, стал своего рода еврейским психоаналитическим центром, в котором строго соблюдались правила кашрута, и поэтому его шутливо называли "Тора-пойтикум". Перед каждой трапезой, проводившейся коллективно, зачитывались и обсуждались краткие тексты из Библии или Талмуда; особо торжественно отмечалась суббота.

Книгу Фромма "Бегство от свободы" — фактически первую работу, принесшую ему всемирную известность и еще при жизни автора выдержавшую более двадцати пяти переизданий, предваряют три эпиграфа. В синтезе этих трех мыслей, как на блестящем острие отточенного историей ножа, представлена та точка отсчета, то миропонимание и личностное мироощущение, с которого Эрих Фромм начинает изложение своей социальной философии. В этой связи особое значение приобретает тот факт, что первым эпиграфом Фромм выбрал изречение из Талмуда: "Если я не за себя, кто за меня? Если я только за себя, кто я? Если не сейчас, то когда?".

Среди духовных источников, на которые методологически опирался Фромм, Талмуд никогда не стоял на первом месте. Вместе с тем, как отметил сам Фромм, "мое происхождение сыграло очень важную роль в моем развитии. Я родился в строго ортодоксальной еврейской семье, мои предки с обеих сторон были раввинами. Я воспитывался и рос в духе этих добуржуазных, докапиталистических традиций, которые скорее можно назвать средневековыми, нежели современными. Этот традиционный мир был для меня более реальным, чем тот, в котором я жил, чем мир XX века.

Мое мироощущение нельзя назвать современным, — продолжал Фромм. — Это связано еще и с тем, что я изучал Талмуд, Библию... Мой дед был настоящим талмудистом. Он не был раввином, а владел маленькой лавочкой в Баварии и всегда жил очень бедно. В семье было, конечно, много детей, и это осложняло жизнь. Всю свою жизнь дед сидел целый день в своей лавке и штудировал Талмуд; если приходил покупатель, он сердито поднимал голову и спрашивал: "Что, разве нет другого магазина?" Вот в таком мире я рос. И мир современный всегда казался мне странным"⁴.

Но цитата из Талмуда имеет гораздо больший смысл, чем просто создание образа времени, хотя Фромм и говорит, что "был и остался чужаком в области так называемой буржуазной культуры. Все, что меня когда-либо привлекало в современном мире, уходило корнями в добуржуазную эпоху". Сам же Фромм отмечал, что всегда тщательно выискивал и изучал все то, что обеспечивало связь между миром прошлого и миром настоящего, и сокровенный вопрос "Если не сейчас, то когда?" был в полный голос повторен им применительно именно к современной эпохе.

Сочинения Фромма отличают глубоко личностный характер обращения к читателям. Комментируя выбранную Фроммом в качестве эпиграфа мысль талмудического мудреца периода Второго храма, главы Синедриона Хиллея, выдающийся израильский исследователь Талмуда Эфраим Урбах отмечает, что идея здесь состоит прежде всего в двойном предназначении человека, который дол-

жен с полной ответственностью действовать как ради собственного совершенства, так и на благо общества⁵. Человек обязан действовать, ибо "если я не за себя, то кто за меня?", но в одиночку он не может добиться многого, более того, в экзистенциальном смысле само существование человека не является самодостаточным: "если я только за себя, кто я?" Третий вопрос — "если не сейчас, то когда?" — по сути не вопрос, а ультиматум, предъявляемый человеку, которому некуда деться и некуда скрыться. Это не только экзистенциальное самоощущение человека, но и экзистенциальное ощущение времени как такового.

В "Бегстве от свободы" Фромм приводит положение из Талмуда в качестве эпиграфа, никак его не комментируя. В книге "Искусство любить" Фромм анализирует известное талмудическое изречение, первая часть которого написана на мемориальной доске памяти Рауля Валленберга в Иерусалиме: "Кто сохранит одну жизнь — это все равно, как если бы он спас целый мир; кто уничтожит одну жизнь — это все равно, как если бы он уничтожил весь мир". Фромм считает, что в этом утверждении выражена идея об уникальности индивида, о том, "что все мы едины, хотя и не похожи друг на друга, и каждый из нас неповторим, являя космос в себе"⁶. Кстати сказать, этот же подход характеризует и буддизм, о влиянии которого на мировоззрение Фромма следует сказать особо: Будде приписываются слова о том, что "на субъекте покоится мир, с ним мир возникает и с ним исчезает"; "в человеческом теле, правда, смертном и вышней меньше сажени, но сознательном и наделенном умом, находится мир, и рост, и упадок его, и путь, ведущий к исчезновению его". В "Искусстве любить" Фромм развивает эту мысль, цитируя Канта: никакой человек не может быть средством для целей другого человека, никто не должен служить ничьим целям, каждый человек уникален и самоценен. Подобную же мысль, кстати говоря, высказал основоположник либеральной западной философии Джон Локк: "Люди, живущие вместе в соответствии с разумом, без обычного превосходства одних над другими, и представляя собой естественное состояние"⁷. В "Бегстве от свободы" Фромм подчеркивает, что "люди рождаются равными, но разными. Человек является центром и целью своей жизни, развитие его индивидуальности, реализация его личности — это высшая цель, которая не может быть подчинена другим, якобы более достойным целям"⁸.

Принципиальную значимость еврейского наследия и его роль в формировании собственной философии Фромм отметил и в уже упоминавшейся беседе с Х.Ю.Шульцем: "Есть три, четыре, пять книг, без которых я не стал бы тем, что я есть, а чем бы стал, этого я не знаю. Прежде всего это книги пророков. Книги пророков и псалмы были и остаются для меня вечно живым источником"⁹.

"Ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным не сотворил я тебя, так что можешь быть свободен по собственной воле и совести — и сам себе будешь творец и создатель. Лишь тебе даровал я расти и меняться по собственной воле твоей. Ты несешь в себе семя вселенской жизни". Эта цитата из "Речи о достоинстве человека" итальянского мыслителя эпохи Возрождения Джованни Пико делла Мирандола была выбрана Фроммом в качестве второго эпиграфа к "Бегству от свободы". Карл Ясперс в своей книге "Философская вера" (1948) в

разделе "Человек" вкратце изложил мировоззрение Пико дела Мирандолы: "Бог сотворил человека и сказал ему:.. Ты один ничем не связан,... и можешь быть по своему выбору тем, на что решишься по своей воле... Ты сам должен быть собственным мастером и строителем и формировать себя из материала, который тебе подходит. Ты свободен — можешь опуститься на низшую ступень..., но можешь и подняться до высших божественных сфер"¹⁰. Иначе говоря, судьба человека — в руках его, человек может и должен выбрать свой собственный путь, единственный и неповторимый для каждого; центральным элементом в этой концепции оказывается этика. После гуманистов эпохи Возрождения мир пошел по пути, предначертанному Маккиавелли, и этика и политика были признаны сферами не пересекающимися. Бертран Рассел считает, что в 1527 году — в год смерти Маккиавелли, когда войска Карла V разгромили Рим, окончилась эпоха Возрождения¹¹. Фромм стремится как бы вернуться к гуманистической этике Возрождения, он стремится вернуться к эпохе, предшествовавшей Маккиавелли. В этой связи интересно заметить, что также и многие другие мыслители XX столетия — особенно последователи Кьеркегора — видели именно в этической сфере путь к решению проблем, стоящих перед индустриальным обществом.

Рассматривая те трудности, с которыми сталкивается современный человек, и которые — он согласен с этим — проявились в индустриальную эпоху, Фромм далек от идеализации докапиталистического мира. Жан-Жак Руссо пытался доказать, что рука об руку с экономическим и технологическим прогрессом идет падение нравственности и морали — следовательно, полагал Руссо, "естественное состояние" предпочтительнее капитализма. Фромм же, не упоминая непосредственно имени Руссо, отмечает, что "любая оценка воздействия индустриальной системы должна исходить из понимания громадного прогресса, которым отмечено развитие человеческой личности при капитализме. Любая критика современного общества — если она отворачивается от этой стороны дела — наверняка основана на бессмысленной романтизации средневековья..."¹².

Мне кажется, что именно через призму этого утверждения Фромма, чуткого к прогрессу личности в эпоху капиталистических преобразований, нужно рассматривать его признание в том, что "второй мощный импульс я получил позднее от Маркса. Меня привлекла прежде всего его философия и его видение социализма. В секулярной форме это было выражение идей полной гуманизации человека, становление и развитие такого типа человека, для которого цель существования — не обладание, не мертвое накопление, а живое Бытие, понимаемое как самореализация личности"¹³. Тогда как сторонники либерализма, как, например, Раймон Арон, считают, что "между коллективной собственностью на средства производства, с одной стороны, и освобождением человека — с другой, нет никакой, ни причинной, ни логической, связи"¹⁴, Фромм утверждает, что изменение экономических условий жизни было для Маркса средством достижения цели, а главной целью для Маркса было освобождение человека в гуманистическом смысле¹⁵. Сам Фромм считал, что все используют аргументы Маркса для обоснования своих идей, причем не только теории, но и практики и политики, при том что очень мало людей по-настоящему поняли Маркса, и вне всякого сомнения в

это число избранных Фромм не включил бы ни Раймона Арона, ни Карла Поппера¹⁶: различие между ними начинается с исходной точки, с вопроса о том, какие именно сочинения в порой весьма противоречивом наследии Маркса считать главными, а какие — второстепенными. Арон пишет, что “мы всегда вольны заявлять, что великий мыслитель ошибся относительно самого себя и что основными его работами являются те, которые он почему-то предпочитал не публиковать. Но надо быть очень уверенным в себе, утверждая, будто мы поняли великого автора лучше, чем он понимал себя сам. Когда же такой уверенности нет, лучше воспринимать автора так, как он воспринимал сам себя, а следовательно, во главу угла в марксизме поставить “Капитал”, а не “Экономико-философские рукописи” — необработанный черновик молодого человека”¹⁷. Фромм же, наоборот, считает написанные в 1844 году “Экономико-философские рукописи” основным выражением марксистской философии. И если Фромм считает что учение Маркса по сути близко к религии — не в смысле веры в Бога, а в плане внутреннего состояния духа, когда человек преодолевает собственные своекорыстные интересы и открывается для других людей, то, например, русский религиозный философ Сергей Булгаков в написанной в 1906 году статье “Карл Маркс как религиозный тип” рассматривает идеологию Маркса как путь упразднения человеческой индивидуальности, замены конкретных личностей безликим туманом классовой общности, причем, по мнению автора, “Маркс стремится к полному и окончательному упразднению религии, к чистому атеизму”¹⁸. Понимание Фроммом Маркса где-то сродни его пониманию Бертраном Расселом (которого, кстати, Фромм очень почитал), который охарактеризовал философию Маркса как ответвление либерализма¹⁹. В работе о Фромме нет никакой возможности, да и потребности, представить всю гамму противоречивых толкований марксистского учения мыслителями последнего столетия. Важно отметить, что Фромм весьма своеобразно понимает марксизм, а потому можно говорить скорее не о влиянии, например, социальной философии или политэкономии Маркса на социальную философию Фромма, а о том, что Фромм внимательно искал в богатом наследии Маркса то, с чем он мог бы согласиться, на чем он мог основывать свои размышления. Маркс в понимании Фромма далек от общепринятого, но именно этого Маркса Фромм числит среди своих духовных учителей.

Следует отметить, что и идеи Маркса были переосмыслены Фроммом во второй половине 50-х — начале 60-х годов, когда он воспринял идеи ставшей популярной среди левой интеллигенции т.н. “теории конвергенции”, утверждавшей, что решение проблем, стоящих перед современным обществом, требует сотрудничества между Западом и Востоком — во имя выживания всего человечества. Фромм принимал участие в американском движении за мир, активно выступал против войны во Вьетнаме, выступал за полное запрещение ядерного оружия. Фромм нашел важного союзника в лице сенатора Джеймса Фулбрайта (книга которого “Самонадеянность силы”²⁰ написана под очевидным влиянием идей Фромма), а в 1968 году он активно поддерживал кандидатуру леворадикального сенатора Юджина Маккарти, выдвинувшего свою кандидатуру на президентский пост. Находясь левее американского политического центра, Фромм писал весьма спор-

ные статьи о деструктивном потенциале государственного антикоммунизма, а осенью 1962 года даже приезжал в Москву для участия в конференции по разоружению. При этом гуманистические идеалы Фромма по-прежнему доминировали над политическими пристрастиями, и большую часть своего 20-минутного выступления на московской конференции Фромм посвятил судьбе арестованного в ГДР диссидента и правозащитника Хайнца Брандта.

Третьим важнейшим источником личных и профессиональных интересов Фромма была теория и практика психоанализа Зигмунда Фрейда. Но, как метко заметил Х.Ю.Шульц, "Фромм идет от Фрейда, но если говорить точно, буквально уходит от него". "В Берлинском институте меня воспитывали как "правоверного" фрейдиста, и я поначалу искренне верил в теорию сексуальности, — вспоминал Фромм. — Но спустя несколько лет я начал сомневаться. Сомнения усиливались по мере того, как я убеждался, что истории болезни моих пациентов не дают той картины, которая описана в теории; что проблемы реальных больных нередко вовсе не перекрещиваются с фрейдистским учением. Постепенно я стал выходить на главные связи и отношения — отношения человека к человеку, на собственно человеческие страдания, которые коренятся не в инстинктах, а в экзистенции, в существовании человека как человека. Тогда только я начал видеть и понимать по-настоящему пациента..."²¹. Для Фромма конкретные проблемы конкретного человека не являются биологически или сексуально детерминированными (в "Искусстве любви" Фромм говорит о своем неприятии теории Фрейда и называет ошибкой понимание Фрейдом любви как выражения прежде всего полового инстинкта²²). Иными словами, невозможно понять отдельного человека, исходя из универсальной сетки инстинктов, которые Фрейд приписал всему человечеству. Важный импульс к переосмыслению идей Фрейда был получен Фроммом от психолога Карен Хорни, роман и научное сотрудничество с которой продолжались около десяти лет. После того, как их союз распался, 24 июля 1940 года Фромм женился на бывшей старше его на десять лет фотохудожнице Хенни Гурлянд, ранняя смерть которой в 1952 году стала сильнейшим потрясением в его жизни.

В 50-е годы Фромм все больше отходит от теории Фрейда и постепенно формирует свою собственную концепцию личности, которую сам он определял как "радикальный гуманизм". Причины пересмотра Фроммом концепции Фрейда связаны как с бурным развитием социальной науки, так и с потрясением, которое сам Фромм перенес в связи с приходом к власти фашизма и вынужденной эмиграцией. Все больше сближаясь с социологией, Фромм пришел к выводу, что психологические проблемы личности не могут быть объяснены исключительно биологическими факторами, что поведение людей во многом определяется и даже предопределяется факторами социальными.

И вместе с тем роль фрейдизма в социальной психологии Фромма очевидна, и здесь можно повторить применительно к Фрейду то, что уже было сказано применительно к Марксу: Фрейд в понимании Фромма далек от общепринятого, но именно этого Фрейда Фромм числит среди своих духовных учителей. Фромм отмечает, что никто до Фрейда не уделял такого внимания наблюдению и изучению подсознательных сил, в значительной мере определяющих человеческое

поведение — и именно в этом он считает себя последователем Фрейда. Но в противоположность точке зрения Фрейда, Фромм пишет, что ключевой проблемой психологии является связанность индивида с внешним миром, при том, что связь между человеком и обществом не является статичной. Фромм соглашается, что "существуют определенные потребности, общие для всех, обусловленные природой, но наклонности человека не вытекают из фиксированной, биологически обусловленной человеческой природы, а возникают в результате социального процесса формирования личности... Человеческая натура — страсти человека и тревоги его — это продукт культуры"²³. В этом отрывке Фромм предстает намного более близким к Джорджу Герберту Миду и чикагской школе символического интеракционизма, чем к фрейдизму, хотя, как это ни удивительно, ни на Миде, ни на кого-либо другого из известных представителей интеракционистского подхода, Фромм ни в одной из своих работ не ссылается. Продолжая мысль, Фромм пишет, что "главная задача социальной психологии состоит в том, чтобы понять процесс формирования человека в ходе истории, понять почему происходят изменения в человеческом характере при переходе от одной исторической эпохи к другой". Подобное мировоззрение наверняка навеяно воспринятым в Гейдельберге учением Макса Вебера. Фромм пишет о том, что "не только люди создаются историей — история создается людьми. Социальная психология должна показать не только, как новые страсти, стремления и заботы возникают в результате социальных процессов, но и как человеческая энергия становится активной силой, формирующей эти социальные процессы". Не упоминая имени Вебера, Фромм излагает его идеи исторической и "понимающей" социологии — в том виде, в котором они изложены почти во всех его книгах, из коих Фромм упоминает только знаменитую "Протестантскую этику и дух капитализма". Фромм отмечает, что "Фрейд представлял себе историю как результат действия психических сил, не подверженных социальному влиянию". Здесь Фромм прямо подчеркивает свое несогласие с его интерпретацией. Подобным же образом практику познания индивида вне связи с процессами, происходящими в обществе, Фромм называет заблуждением. Вместе с тем трудно согласиться с утверждением Фромма, согласно которому "любая группа состоит из индивидов, и только из индивидов, следовательно, психологические механизмы, действующие в группе, могут быть лишь теми же, что действуют в индивидах". Как отмечает сам Фромм, "если анализ социально-психологических явлений не опирается на детальное изучение индивидуального поведения, то он утрачивает эмпирический характер, а значит и обоснованность". Вместе с тем, как это было многократно показано исследователями, в группах имеет место особая социодинамика, группа есть нечто большее, чем среднее или даже сумма составляющих ее членов.

Четвертым источником личных и профессиональных интересов Фромма в 20-е годы становится швейцарский историк права и религии Иоганн Якоб Бахофен — исследователь мифов и символов, положивший начало изучению внутрисемейных взаимоотношений. Объясняя роль концепции Бахофена для формирования его собственной философии, Фромм говорил Х.Ю.Шульцу: "Открытие Ба-

хофена состояло в том, что патриархальному обществу предшествовал мир матриархальный... Если быть совсем кратким, то разница состоит в том, что матриархат защищает принцип безусловной человеческой любви. Мать любит своих детей независимо от их заслуг, просто потому, что они ее дети. А отцовский принцип иной: отец любит детей за то, что они на него похожи. Ну разумеется, не все до единого, бывают исключения, но я говорю об "идеальных типах" (термин Макса Вебера — А.Э.), то есть о классическом типе материнской и отцовской любви, которые известны в истории (эту концепцию Бахофена, не называя его имени, Фромм повторил в третьей главе своей книги "Искусство любить" — А.Э.). Открытие Бахофена, — продолжал Фромм, — не только дало мне ключ к пониманию нашего патриархального общества с его принципом "заслуженной любви", но и подвело меня к вопросам, которые постепенно стали центральными в моих собственных исследованиях"²⁴. С точки зрения сформулированного Бахофеном понятия "материнской любви", Фромм переосмыслил фрейдистскую концепцию отношения человека к собственной матери; Фромм пришел к выводу, что основным лейтмотивом здесь являются социально-психологические факторы: "тоска по выдающейся личности, мечта о необыкновенной фигуре, которая вдруг появится в жизни человека и возьмет на себя ответственность за его жизнь", создаст ему ощущение безопасности, освободит его от вечного страха. Фромм отметил, что за это человек расплачивается потерей своей независимости, даже частичным отказом от своей самости — и человек всю свою жизнь мечтает об этом и стремится к этому.

Пятым важным духовным источником для Фромма был буддизм. По свидетельству самого Фромма, он познакомился с учением буддизма приблизительно году в 1926, но интерес к нему сохранял на протяжении всей жизни. "Буддизм оказал на меня чрезвычайно большое влияние; он научил меня видеть религиозность без Бога"²⁵. По всей видимости Фромма привлекла в буддизме его интровертность, т.е. явственная обращенность вовнутрь, акцент на индивидуальный поиск, на стремление и возможности личности найти собственный путь к цели, спасение и освобождение для себя. С буддистской точки зрения, пусть каждый человек — лишь песчинка, затерявшаяся среди многих миров, однако эта песчинка, ее внутреннее "я" столь же вечно, как и весь мир"²⁶. В этой идее человек предстает не сотворенным, но творцом, не зависимым, но самоценным, что перекликается с афоризмом Блеза Паскаля: "В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, как точку; в мысли я объемлю ее". Величие Будды, кстати сказать, состоит не в создании мира, а в указании пути его не столько даже изменения, сколько преодоления: единственным способом достижения нирваны буддизм хинаяны считал собственные сознательные усилия человека. Задолго до Гегеля и Маркса буддийская мудрость провозгласила: "Стань сам владыкой над собой, и не будет над тобой владык". В четвертой главе книжки "Искусство любить" Фромм пишет, что "в брахманизме, так же как и в буддизме, высшая цель религии не правильная вера, а правильное действие. То же самое мы находим и в иудейской религии, — продолжает Фромм. — В новое время тот же принцип был выражен Марксом и Фрейдом". Круг завершается — корни социальной филосо-

фии Фромма срастаются в единое дерево, общее направление иудаизма, буддизма, Маркса и Фрейда найдено.

Что же есть — по мнению Фромма — правильное действие? Следует ли в связи с вышеприведенным утверждением считать его продолжателем дела Прудона, Бакунина и Кропоткина? Едва ли. Фромм начинает книгу "Бегство от свободы" безжалостным приговором революционерам и революциям: "Новую историю Европы и Америки обусловили усилия, направленные на освобождение человека от политических, экономических и духовных оков, которые связывали его. Угнетенные боролись за свободу против тех, кто отстаивал свои привилегии. Но когда определенный класс стремился к своему собственному освобождению, он верил, что борется за свободу вообще, и, таким образом, мог идеализировать свои цели, мог привлечь на свою сторону всех угнетенных, в каждом из которых жила мечта об освобождении. Однако в ходе долгой борьбы за свободу те классы, которые поначалу сражались против угнетения, объединялись с врагами свободы, едва лишь победа была завоевана и появлялись новые привилегии, которые нужно было защищать"²⁷.

Имеет смысл заметить, что в подобном описании социодинамики любой революции Фромм выступает последователем не Бакунина и Кропоткина, а немецкого политолога Роберта Михельса. В изданной в 1911 году книге "Социология политической партии в условиях демократии"²⁸ Михельс утверждал, что функциональная необходимость в профессиональном лидерстве и аппарате управления неизбежно ведет к закреплению постов и привилегий, росту нерепрезентативности руководства, его фактической несменяемости, стремлению к увековечению своего положения; харизматических лидеров сменяют простые бюрократы, революционеров и энтузиастов — приспособленцы и демагоги, заботящиеся только о своих интересах. Массам льстят и одновременно поощряют их неосведомленность и пассивность, за исключением случая, когда лидерам угрожает соперничающая группа. Руководство, формально придерживающееся догмы, на деле отходит от первоначальных целей и интересов представляемого им класса и масс. Руководящая группа становится все более изолированной и замкнутой, создает специальные органы для защиты своих привилегий и постепенно превращается в правящую элиту. Новая элита с подозрением смотрит на людей, преданных исходным идеям, ибо они мешают ее безопасности, спокойствию и положению; чувствуя потенциальную угрозу со стороны рядовых членов организации, маскируя свои действия необходимостью преодоления трудностей, верхушка окончательно отбрасывает внутрипартийную демократию, превратившись во всеподавляющую и жестокую олигархическую власть. Фромм в своей книге не ссылается на работу Михельса, но в первом же абзаце декларирует очень похожую концепцию: революция — не то средство, с помощью которого человечество сможет стать свободным.

"Будущее демократии, — подчеркивает Фромм, — зависит от реализации индивидуализма. Культурный и политических кризис наших дней объясняется не тем, что индивидуализма стало слишком много, а тем, что наш так называемый индивидуализм превратился в пустую оболочку. Свобода может победить лишь в

том случае, если демократия разовьется в общество, в котором жизнь не будет нуждаться в каком бы то ни было оправдании, будь то успех или что угодно другое, и в котором сознание и идеалы индивида будут не интериоризацией внешних требований, а станут действительно его собственными, будут выражать стремления, вырастающие из особенностей его собственного "я". Ни в одном из прежних периодов истории эти цели не были достижимы. Проблема состоит в такой организации социальных и экономических сил, чтобы человек — член организованного общества стал хозяином этих сил, а не их рабом"²⁹.

В книге "Искусство любить" Фромм пишет, что "глубочайшую потребность человека составляет стремление покинуть тюрьму своего одиночества. В современном западном обществе единение с группой является способом преодоления своего одиночества, но в этом единении человек в значительной степени утрачивает себя как индивид; цель его в том, чтобы не выделяться, слиться со всеми, соответствовать общепринятым нормам и обычаям. Если я похож на кого-то еще, если я не имею отличающих меня чувств или мыслей, я спасен, спасен от ужасающего чувства одиночества. Чтобы стимулировать подобную приспособляемость, диктаторские режимы используют угрозы и насилие, демократические — внушение и пропаганду. Но люди хотят приспособиться в гораздо большей степени, чем они вынуждены приспосабливаться. По крайней мере в современных западных демократиях". Эта мысль перекликается с тезисом Джона Дьюи из его книги "Свобода и культура" (1939)³⁰, процитированным Фроммом в "Бегстве от свободы": "Серьезная опасность для нашей демократии состоит не в том, что существуют другие, тоталитарные государства. Опасность в том, что в наших собственных личных установках, в наших собственных общественных институтах существуют те же предпосылки, которые в других государствах привели к победе навязываемой власти, дисциплины, единообразия и диктатуры вождей".

Третья мысль, которую Фромм выбрал в качестве эпиграфа к "Бегству от свободы", принадлежит третьему президенту США Томасу Джефферсону: "Итак, изменить можно все, кроме врожденных и неотъемлемых прав человека". Для Фромма, в противоположность, например, Маркузе, изменение начинается с каждого отдельного человека. На мой взгляд, Фромма зря упрекают в наивности и утопизме, ибо именно неверием в то, что удастся изменить структуру общества в целом, объясняется перенос центра тяжести социальной философии Фромма с призывов к изменению устройства мира к идеям о самосовершенствовании человеческой личности. Фромм бы согласился с Анри Бергсоном, считавшем, что "мы свободны, когда наши поступки вытекают из нашей индивидуальности, когда они ее выражают, когда они имеют с ней такое же неопределимое сходство, которое бывает между художником и его творением". Социальная философия Эриха Фромма — это, прежде всего, гуманистическая концепция цельности человеческой личности — скорее не благодаря, а именно вопреки окружающему миру, и цельность эта зависит почти исключительно от созидательных усилий самого человека, и лишь в малой степени — от рамок и принципов функционирования тех или иных социальных структур. Строя себя, человек строит мир. Фромм приходит к выводу, что лучший путь построения мира едва ли существует.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цитируется по книге: Аскольд Илюкович, "Согласно завещанию. Заметки о лауреатах Нобелевской премии по литературе" (Москва: "Книжная палата", 1992), с. 497.

² "Во имя жизни". Беседа Эриха Фромма с Хансом Юргеном Шульцем / в сборнике трудов Э.Фромма "Психоанализ и этика" (Москва: "Республика", 1993), с. 367.

³ Райнер Функ, "Эрих Фромм: страницы документальной биографии" [1983] / в сборнике трудов Э.Фромма "Мужчина и женщина" (Москва: АСТ, 1998), с. 14.

⁴ Беседа Эриха Фромма с Хансом Юргеном Шульцем, с. 366.

⁵ Эфраим Урбах, "Хиллел, его облик и деятельность" в книге "Мудрецы Талмуда" [1967] (рус. пер.: Иерусалим: "Библиотека Алия", 1989), с. 333—352.

⁶ Существует два перевода на русский язык книги Эриха Фромма "Искусство любить" [1956]. Перевод Л.Чернышевой выпущен в свет издательством "Педагогика" в 1990 году; перевод Т.Перепеловой включен в сборник "Душа человека" (Москва: АСТ, 1998). В настоящей работе текст Фромма цитируется, как правило, в переводе Л.Чернышевой.

⁷ См.: Бертран Рассел, "История западной философии" [1948] (Москва: "МИФ", 1993), т. 2, с. 141.

⁸ Эрих Фромм, "Бегство от свободы" [1941] (Москва: "Прогресс", 1995).

⁹ Беседа Эриха Фромма с Хансом Юргеном Шульцем, с. 367—368.

¹⁰ Карл Ясперс, "Философская вера" [1948] в книге "Смысл и назначение истории" (Москва: "Республика", 1994), с. 445.

¹¹ Бертран Рассел, "История западной философии", т. 2, с. 46.

¹² Эрих Фромм, "Бегство от свободы", с. 96.

¹³ Беседа Эриха Фромма с Хансом Юргеном Шульцем, с. 367—368.

¹⁴ См.: Раймон Арон, "Двузначность марксистской философии" и "Двузначность марксистской социологии", с. 176—199 в книге "Этапы развития социологической мысли" [1967] (Москва: "Прогресс", 1993).

¹⁵ См.: Эрих Фромм, "Вклад Маркса в познание человека" с. 344—356 в книге "Психоанализ и этика" (Москва, 1993).

¹⁶ См. его анализ марксистской философии и социологии в книге: Карл Поппер, "Открытое общество и его враги" [1945] (Москва: "Культурная инициатива", 1992), с. 97—229.

¹⁷ Раймон Арон, "Карл Маркс" // "Этапы развития социологической мысли", с. 151.

¹⁸ Сергей Булгаков, "Карл Маркс как религиозный тип" [1906] // "Наш современник", №11, 1989, с. 139.

¹⁹ См.: Бертран Рассел, "История западной философии", т. 2, с. 117.

²⁰ Дж. Уильям Фулбрайт, "Самонадеянность силы" (Москва: "Международные отношения", 1967).

²¹ Беседа Эриха Фромма с Хансом Юргеном Шульцем, с. 372.

²² Эрих Фромм, "Искусство любить" // "Душа человека" (Москва: АСТ, 1998), с. 202.

²³ Эрих Фромм, "Бегство от свободы", с. 20—21.

²⁴ Беседа Эриха Фромма с Хансом Юргеном Шульцем, с. 370—371.

²⁵ Беседа Эриха Фромма с Хансом Юргеном Шульцем, с. 371.

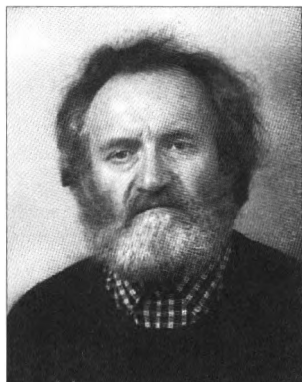
²⁶ См.: Н.Абаев (ред.-сост.), "Психологические аспекты буддизма" (Новосибирск, 1991), С.Радхакришнан, "Индийская философия" (Москва: "МИФ", 1993), т. 1, с. 290—403 и с. 498—573.

²⁷ Эрих Фромм, "Бегство от свободы", с. 13.

²⁸ Фрагмент из книги Роберта Михельса "Социология политической партии в условиях демократии" [1911] был опубликован в журнале "Диалог" № 9, 1989, с. 49—53.

²⁹ Эрих Фромм, "Бегство от свободы", с. 225.

³⁰ См.: Джон Дьюи, "Свобода и культура" [1939] (Лондон: Overseas Publications, 1968).



Павел Аронсон (1935) — экономист, публицист. В Израиле — с 1989 г. Работает в Центральном налоговом управлении Израиля. Живя в Москве, не скрывал своих сионистских убеждений и интереса к еврейскому духовно-религиозному наследию, за что подвергался притеснениям со стороны властей. После репатриации в Израиль проживает в поселении Офра в Самарии. В русскоязычной периодике Израиля опубликован ряд его статей на общественно-политические и общекультурные темы.

Павел АРОНСОН

ЕЩЕ НЕ ПОЗДНО!

Ответ на неразрешенную проблему XX века — федерация стран Передней Азии

И вот наступила эпоха "Осло-2". И слышим, что в феврале 2000 года наступит эпоха "Кэмп-Дэвид-2". Что такое Кэмп-Дэвид-1 — давно уже начали понимать. Египет мощно и срочно вооружается: 7,6% национального дохода этой нищей соседней страны идет на расширение военной мощи, и доля эта растет. Уже сейчас — хоть завтра! — эта крупнейшая и влиятельнейшая арабская страна может поставить под ружье более 11 млн. хорошо оснащенных солдат. Против кого? И тут "нечаянно" происходит утечка информации из военного ведомства, из МИДа египетского. Ну, конечно, "против сионистского врага", против кого еще?.. А еще предлагает наш глава правительства радикально решить проблему безопасности Израиля после провозглашения Арафатом Палестинского государства. По духу и по букве платформы израильских "левых": не допустить "двунационального" Израиля, "разделить два народа", и не как-нибудь, а электронным забором (возможно, и минными полями вдоль всего забора и с обеих сторон?). А как быть с израильскими арабами, все более переходящими на сторону "Исламского движения", поставляющими новые свежие кадры для террористических организаций, управляемых из зарубежных центров в Иране, в Сирии, в Афганистане? В порядке гуманного "разделения" двух народов трансферировать их? Или, с другой стороны, что произойдет с еврейскими поселениями в Иудее, Самарии, Газе? Тоже окружить электронными заборами и противотанковыми рвами с минными полями? Ведь при выполнении нынешних официальных требований властей Палестинской автономии — полностью ликвидировать израильское присутствие на территории "Государства Фале-

стын" — эвакуировать, убрать все без исключения еврейские поселения, ликвидировать все военные базы — как реализацию только первого этапа к возвращению всех палестинских беженцев 1967 и 1948 годов (по данным ООН — свыше 3,4 млн. чел., по "арабоязычным" данным — свыше 6 млн. чел.) именно так будет завершена подготовка ко "второму этапу" — ликвидации сионистского образования на всем пространстве "оккупированной Палестины". Этому учат поголовно всех палестинских детей по арабским (изданным в Багдаде и Дамаске) учебникам истории. И все в это твердо верят. Ислам плюс тоталитарная система правления дают свои ядовитые — для них самих и для всего человечества — плоды. Поэтому гарантией установления мира, истинного и справедливого (а как хочется прекраснородушному еврейскому интеллигенту в него верить!) может быть только постепенный, но окончательный переворот в сознании наших партнеров.

Свою статью на эту тему, опубликованную в газете "Наш Иерусалим" в "доословском" номере газеты за 1993 год, я озаглавил "Учиться жить вместе!". Но многоопытный и скептически настроенный сменный редактор приделал статье очень кислое заглавие: "Придется жить вместе!", не соответствовавшее ни духу, ни содержанию, ни смыслу той статьи. Однако я продолжаю упорно твердить: надо верить и добиваться того, чтобы в богоданных душах обоих народов, в их массовом сознании происходил постепенный переход от ненависти, вражды и зависти, подозрительности, тщеславия, эгоизма и чувства собственного превосходства — к противоположным настроениям. И четко управляемой тоталитарной арабской прессе и прочим их СМИ — "масс-медиа", это сделать куда как легче, чем бесшабашной израильской газетно-журналистской братии, склонной к подстрекательству и раздуванию скандалов, к прислуживанию низменным инстинктам толпы, к разжиганию вражды и ненависти одной части еврейского народа к другой. И все ради высоких гонораров и приращению ежедневного тиража путем неустанного воспитания в массах первобытного, полуживотного подсознания и беспардонной игры на его проявлениях... А потом удивляемся удручающим результатам деятельности тружеников "четвертой власти".

Впрочем, речь не о том. Хочется хоть немного, хоть ненадолго погрузиться в розовые мечты о более приятном, и, на наш взгляд, более обнадеживающем, чем это представляется в масс-медиа, будущем...

Ведь в наших Палестинах обе стороны весьма часто говорят одно, думают совсем другое, а делают третье. Как говорил мне "в порыве откровенности" один арабский, (между прочим, с университетским образованием), бригадир строительных рабочих-палестинцев: "А ведь какие молодцы и наши ХАМАС и Джихад, да и ваши правые! Надо, надо раздувать и поддерживать вечный огонь нашего конфликта. Ведь чтобы потушить этот пожар, богатые, но глупые американцы знают лишь одно средство: бросать "зеленые" и тем, и другим, гасить пожар миллиардами долларов. И вам перепадает, и нам. Бизнес на нашей крови. Но зато какой процент! А было бы у нас тихо и спокойно — кто бы тогда побеспокоился так усердно помогать обеим сторонам? Это что-то вроде боя римских гладиаторов в античных "театронах". Ставки вносятся с обеих сторон." А другой

мой случайный арабский собеседник в очереди к еврейскому врачу иерусалимской поликлиники "Хадасса" с серьезнейшим видом доказывал мне, что в Шестидневной войне не евреи воевали, а купленные ими наемники со всего мира. "Это была не ваша победа, а мирового империализма. Арафат, ведущий с вами переговоры, — подлый предатель и враг палестинского народа. И он еще получит заслуженное." Я спросил его, откуда у него такие сведения. "Наши газеты, наши школьные учебники пишутся честными, правдивыми людьми, да и мой дядя, воевавший против вас в Иорданском Легионе, врать не будет". Но лукавая усмешка этого перебиравшего четки пятидесятилетнего умудренного жизнью мусульманина из Восточного Иерусалима, весь его задиристый вид явно меня не боящегося природного провокатора говорили мне о том, что сам он не верит ни единому слову из провозглашаемого им стандартного набора лозунгов и обвинений против евреев и против Израиля.

Но ведь есть и другие — простодушные измаильяне, фанатично верящие каждому слову муэдзина или духовного лидера. Это они взрывают своими телами автобусы, похищают и убивают наших солдат, из засады нападают на ничего не подозревающих еврейских жителей, обстреливают из автоматов пассажирские автобусы с безоружными людьми, с малолетними школьниками. Никакой электронный забор не спасет от потенциальных самоубийц, годами проходивших подготовку в специальных школах и лагерях. Все дело в сознании, в мировосприятии. Нейтрализация законных действий еврейских поселенцев по самообороне только разожжет тщеславную самонадеянность наших ненавистников, подольет масло в огонь их тайных надежд.

В нашем парадоксальном, противоречивом и в то же время все еще подчиняющемся древним традициям ближневосточном мире чем крепче в прошлом побит и повержен враг, тем более верным, преданным и надежным союзником становится он в будущем. Так было с Египтом. Так стало в 1967 году с королем Хуссейном. Вот и неутомонный сирийский диктатор Хафез Асад, возможно, тоже ждет своей очереди? Даже если он и останется в одиночестве в новой войне, цену за быстрейшее и окончательное, не только фактическое, но правовое, юридическое возвращение нашему народу Голанских высот, с древнейших времен заселенных нашими еврейскими предками, нам платить придется весьма высокую: сотни, а то и тысячи жизней наших парней. Ну, "вздрючим" мы сирийцев, победим надежно. А дальше что? Как быть с мечтой о "неделимой Эрец-Израэль"? И вот тут взбудораженное сознание уже в который раз за последние три десятилетия начинает опять одолевать все та же назойливая идея-фикс: о федерации. Действительно, на территории исторической "Земли Израиля" существуют сейчас фактически четыре (а не два!) государственно-этнических и административно-политических образования: два еврейских (Государство Израиль и Совет еврейских поселений Иудеи, Самарии и сектора Газы) и два арабских (Хашимитское Исламское Королевство Иордания и Палестинская автономная администрация).

Так почему же, пройдя через не очень короткую (но и не бесконечную) эпоху мирного сосуществования, привыкания, "притирания", сотрудничества в са-

мых различных областях и, наконец, тесного всестороннего взаимодействия и кооперации, не создать четверем "субъектам федерации" объединенное и компактное суверенное образование? Королевство (Соединенные Штаты) Эрец-Исраэль (Палестины)... Федерацию типа Бенилюкса на ближневосточный манер... СНГ (Союз независимых государств), но не "расейский", дышащий на ладан, анемичный, коснеющий и худосочный, а полнокровную добровольную федерацию городов и поселений, автономных районов, связанную системой военно-стратегических, внутренних и внешних политических обязательств, гарантированных международным сообществом, кровно заинтересованным в мире и спокойствии на Святой Земле трех мировых религий...

Фактически уже существующая тесная социально-экономическая зависимость между этими реально существующими составными частями Эрец-Исраэль могла бы быть дополнена долгосрочными, хорошо продуманными взаимовыгодными торговыми, научно-техническими, инженерно-строительными соглашениями и стратегическими проектными решениями, включающими систему "противовесов" против чересчур разгоревшихся аппетитов какой-либо из договаривающихся сторон. При соблюдении очень ценящихся на мусульманском Востоке символов и терминов: "Палестина", "палестинский", "исламский" и т.д. и т.п., и достаточно частом их употреблении, — когда это не противоречит реальным еврейским и израильским интересам.

Еще проще было бы осуществить совместные ("федеральные") культурные и гуманитарные программы: в области социальной защиты, медицины, охраны и восстановления природной окружающей среды (экологии), образования, культуры, литературы, театра... Фантазии? Маниловщина? Как бы не так! Сейчас, накануне нового века и нового тысячелетия — уже нет! Пересовский "новый Ближний Восток"? Нет и нет! Это, скорее, "старый-старый Ближний Восток". Времен расцвета арабских халифатов, их высших хозяйственных, культурных, научных и духовных достижений. Когда евреи чувствовали себя здесь практически равноправными и уважаемыми членами "общесемитского" сообщества. Только роль "коллективного еврея" в этом ближневосточном мире будет играть Израиль, ставший субъектом суверенной власти в пределах своей территории, строго уважающий (на взаимной основе) принципы суверенитета и невмешательства, независимости и признанных им официально законных прав окружающих его соседей, уважительно (как, впрочем, и сейчас!) относящийся к мусульманским святыням.

И еще: новое — это хорошо забытое старое. "Нет ничего нового под луной", — писал Козлет (он же Экклезиаст, он же — по общепринятому мнению — наш еврейский царь Соломон). Напомним, что во времена наибольшего процветания и развития Арабского халифата (VIII — X века нашей эры), в ту эпоху, когда арабский мир и "арабская нация", как любят выражаться панарабисты, пребывали на вершинах мировой культуры, осуществили синтез высших достижений всех основных предшествующих западных и восточных цивилизаций, — еврейские общины достигли здесь максимального равноправия, всеобщего уважения и восхищения (в качестве "народа книги"), а также и материального благососто-

яния. И ведь именно тогда вмешательство "извне" в дела региона было минимальным.

Внутри исламского мира для развития еврейской культуры, философии, теологии, литературы, так же как и других специфических характеристик проявления особенностей, для самосохранения и самоопределения евреев в качестве "отдельного народа", как "исторической нации" (по Гегелю), общесемитская языковая и культурная среда обеспечила бурный, долговременный рост и совершенствование. Ведь именно в эти века жили и создали бессмертные памятники нашей культуры великие еврейские мыслители, философы и праведники. Следовательно, в свете исторического анализа предлагаемый проект "Федерации" не кажется плодом безудержной фантазии и разбушевавшегося воображения. При взвешенном, продуманном, реалистичном подходе, базирующемся на проявлении доброй воли и взаимного доверия, эта перспектива окажется жизнеспособной и наиболее близкой к сокровенным идеалам обоих народов — арабского и еврейского. В представлении евреев возникнет "неделимая Эрец-Исраэль", в любой части которой можно будет безопасно селиться и строить свою внутреннюю жизнь по своему, еврейскому усмотрению, в том числе внутри сугубо арабских районов и анклавов — по согласованию и в тесном сотрудничестве с местными и федеральными арабскими властями, кровно заинтересованными (в результате действия эффективной системы материальных, социальных, финансовых и других стимулов и поощрений) в широком и неограниченном еврейском присутствии (в результате завершения, в основном, еврейской алии со всех концов диаспоры), при гарантии ненарушения суверенитета федеральной власти. Для всего арабского мира и в том числе для палестинских арабов понятие "оккупация" потеряет всякий смысл и значение, так как надежда получить демографическое большинство и "демократическим путем" захватить власть в федерации будет окончательно и безвозвратно похоронена, — даже при условии полного и свободного возврата беженцев и 1967, и 1948 годов. Да уже и теперь проявляющие лояльность и искреннее желание мирно жить в Израиле палестинские беженцы в индивидуальном порядке получают право на возвращение практически в любую часть страны, а в будущей "Объединенной Палестине" (название исторически-географическое, а не политическое!) — тем более. Для "арабской нации" и всех мусульман само понятие "сионизм" из самого страшного проклятия и синонима национального и религиозного унижения, из объекта смертельной ненависти фундаменталистов и фанатичных экстремистов всех мастей, станет, с течением времени, символом и фактором нового расцвета исламской и арабской культуры, а также экономики, науки, просвещения, вечного союза со всеми великими нациями и мировыми религиями, корни которых уходят в нашу общую с ними Святую Землю. И она-то, именно эта Земля, и станет объектом Федерации! По обе стороны реки Иордан. Столицей этого федерального государства не может не быть и неизбежно станет объединенный Иерусалим — с полным сохранением и даже максимально возможным расширением еврейских кварталов, израильских учреждений — административных, культурных, учебных, медицинских и всей его инфраструктуры, с развитием и со-

вершением всего того, что было построено силами нашего народа за всю историю, особенно за полвека независимого развития — в составе суверенного государства. Истинно всемирные слава, значение и величие города получат адекватное выражение в его новом статусе и международном признании.

И тогда, в условиях вечного, прочного мира и взаимного доверия, по уже ныне разработанной Генеральной схеме развития города (совместно глубоко изученной, скрупулезно и тщательно рассмотренной, обсужденной, принятой и утвержденной представителями всех "субъектов федерации"), на основе решающего и координирующего израильского стратегического и организационного участия, с помощью ведущих в мире специалистов-архитекторов, направленных к нам с ведома Организации Объединенных Наций, — на ныне пустынных, незаселенных, но живописных и просторных площадях, сознательно оставленных свободными (негласно, без лишней помпы, де-факто) самыми разными администрациями Израиля, и "левыми" и "правыми", начнется массовая арабская застройка. И вот к востоку от еврейских кварталов Иерусалима, к югу и северу от Маале-Адумим, в кратчайшие сроки и по единому плану (например, по уже готовому проекту под названием "Переплетенные пальцы" и тому подобным) возникнут новые, сказочно красивые кварталы, и современные, и традиционные (какие мы видим в Аммане), палестинские и иорданские жилые и административные здания и целые зоны, находящиеся под соответствующей автономной юрисдикцией. Возникнут международные учреждения под эгидой ООН, ЮНЕСКО, других институтов Организации Объединенных Наций, здания международных банков, туристических компаний и объединений, комплексы отелей и гостиниц, медицинских и административных учреждений Всемирной организации здравоохранения и т.д. и т.п. Образуются, таким образом, на ныне пустующих, но поэтапно в будущем осваиваемых территориях, по крайней мере, три совершенно новые муниципальные (но не политико-административные!) зоны: международная, палестинская и иорданская, которые органично войдут в полностью демилитаризованный неделимый, единый город. Возникнет, на протяжении ближайших десятилетий, Мировая Столица, духовный и культурный центр всего цивилизованного мира середины двадцать первого века! При полной гарантии полной безопасности нашего еврейского государства, сохраняющего свою самобытность и неповторимость, дарованную Всевышним нашему народу...

Чтобы нарисованная картинка не казалась плодом досужей игры воображения, ненаучной фантастикой — укажем на уже реализованный важнейший элемент будущей инфраструктуры, материальной основы интеграции наших народов. Тихо, без излишней рекламной шумихи, в 1993-1997 годах при тесном взаимодействии Израиля, США и администрации палестинской автономии, с привлечением самой современной и мощной строительной техники, была построена сеть первоклассных магистральных дорог, связавшая в единое целое еврейские поселения Самарии и Иудеи и в то же время давшая быстрый, безопасный (для еврейских поселений) и беспрепятственный выход во внешний мир десяткам захолустных арабских городков и деревень, обеспечившая вывоз сельскохо-

зайистой и промышленной продукции, ими производимой, подвоз сырья, обеспечившая оптимальную работу современного личного и общественного пассажирского транспорта, резко сократившая время пребывания людей и грузов в пути.

Разумеется, реализация этого проекта стоила недешево: несколько миллиардов долларов. Но американцы не очень приучены бросать деньги на ветер. И действительно, за 4—5 лет облик многих населенных пунктов и целых районов "территорий" (как арабских, так и еврейских поселений) стремительно изменяется в лучшую сторону. Все ярче проявляется в нем рост благосостояния, все большее внимание уделяется красоте и совершенству вновь построенного. А все это выбивает почву из-под ног сторонников террора, насилия и войны.

Но "творцы общественного мнения" — и пресса, и политики — со всех сторон продолжают твердить об отсутствии доверия, доброй воли, надежности соглашений и об отсутствии уверенности в будущем. Доверие друг к другу, как мы хорошо знаем, само собой не возникает. Оно создается только постоянными усилиями и конкретными делами — во благо соседу, тем более соседу гораздо более бедному, неизмеримо более слабому во всех отношениях. Эти затраты сил и средств сторицей окупятся. Мы ведь живем на Востоке, где честь, мораль, благородство в большом дефиците и потому ценятся гораздо дороже, чем в западном мире по обе стороны Атлантики. Да и гарантии США и Объединенной Европы нужны сейчас арабским странам для защиты от имперских поползновений местных региональных держав (Иран, Пакистан, Турция) гораздо сильнее, чем мифическая угроза Израиля.

Еще актуальнее будут такие гарантии со стороны мирового сообщества для всех наших вышеупомянутых четырех "субъектов федерации" на территории неделимой Эрец-Исраэль (для остального мира — "Святой Земли Палестины"). Но, разумеется, "главным гарантом" устойчивости нового, "не совсем сионистского" образования будет Армия Оборона Израиля, ЦАХАЛ. Так как мы все же находимся не в европейской, а в азиатской части континента Евразия со всеми вытекающими последствиями... Ведь уже сложившиеся и продолжающие налаживаться тесные связи между вооруженными силами (так называемой "полицией") Палестинской автономии, Иорданской армией и ЦАХАЛом, между их тайными и явными службами безопасности и разведки становятся настолько постоянными, взаимовыгодными и необходимыми, что никакая "панарабская" солидарность (просирийского оттенка) не будет в состоянии их поколебать хоть незначительно.

Естественно, что и висящий над Израилем, как дамоклов меч, демографический фактор будет иметь в этих условиях несколько другой контекст. Сложившееся равновесие какая-либо из сторон вряд ли захочет нарушать. Возвращение "палестинских беженцев" и 1967, и даже 1948—49 годов будет тщательно проверяться местными арабскими властями с точки зрения "палестинства" так же, как сейчас наше МВД строго следит за "еврейством" новых репатриантов. Более того, гласно или неофициально, еврейская алия в Израиль должна будет — в предварительно и заранее установленной пропорции — положительно влиять на

увеличение разрешаемой федеральными властями "квоты" на возвращение палестинских беженцев и бывших иорданских граждан. Ибо экономический уровень жизни арабов в Эрец-Исраэль ("Объединенной Палестине") будет (да и сейчас уже достигнут на территории автономии) гораздо выше, чем во всех соседних арабских странах. И наши арабские федеральные сограждане навряд ли захотят его так резко понижать.

И самое острое и чувствительное в сердце каждого из нас: наша столица, Иерусалим. Мы ее не потеряем в условиях полного, всеобщего и вечного мира. Все свое за собой мы полностью оставим и многократно его преумножим, и в то же самое время окажемся — нежданно-негаданно — в центре и во главе мира двадцать первого века, новой грядущей единой человеческой цивилизации (ибо, как сказано в ТАНАХе, "из Сиона выйдет Учение и Слово Господне — из Иерусалима..."). Именно тогда мировое духовное, культурное и политическое значение Иерусалима неизмеримо возрастет. Именно сюда, к нам (а не в разные "Нью-Васюки") постепенно переместятся многие всемирные и региональные подразделения и службы ООН (из Нью-Йорка, Парижа, Вены, Рима, Женевы, Афин, Кипра и т.д.). Ибо этому способствуют и многие объективные факторы, и географическое положение Эрец-Исраэль на стыке трех континентов, и историческая логика, и мессианские предчувствия нашего народа (и не только нашего).

Если недостроенный дворец иорданского короля в Писгат-Зеэве, заброшенный после нашей победы в 1967 году в Шестидневной войне, будет достроен и станет иерусалимской королевской резиденцией Хашимитской династии, израильского суверенитета над объединенным Иерусалимом нисколько не убудет, а авторитет нашей страны во всем мире (не только в арабском) неизмеримо возрастет.

Мы всегда были, есть и будем народом, все лучшее в котором обращено к человечеству лицом, а не затылком и другими тыльными частями тела.

Только так мы смогли и сможем утверждать свое право быть "исторической", духовно великой (хоть и численно малой) нацией. А не чахлым, озлобившимся и затравленным, искусственным и ублюдочным созданием на задворках мировой цивилизации, в каковое хотя бы превратить нас наши враги (в качестве первого этапа тотального уничтожения).

Конечно, риск велик. Он должен быть минимизирован. Каждый наш шаг должен быть тщательно продуман и взвешен. Но движение в сторону интеграции является мировым историческим процессом, вдохновляющей, а не пугающей реальностью XXI века. Задача — обратить это движение себе на пользу, а не во вред. Еврейскому народу — не самому в мире бездарному и не самому ленивому народу — это по плечу. И не такие добрые и благословенные дела в истории человечества нами совершались. Даже когда мы не имели возможности быть суверенным субъектом истории.

Широкая магистраль, проложенная до Аммана народом Израиля и его руководителями, пока привела нас... в Осло-1, в Уай-Плантейшн, в Хеврон, в Шарм-аш-Шейх, наконец, в Осло-2. Понятно, что это лишь, в лучшем случае, промежуточные пункты на дороге к миру. Ее конечные, стратегические, целевые векто-

ры, станции назначения — Дамаск, Багдад, Тегеран. И этот путь мучителен, долг и труден. Помимо обрисованного нами прогноза, есть бесчисленное множество других. Надо искать оптимальный. "Ищущий да обрящет". Пассивное же фаталистическое левантийское ничегонеделание (в лучшем случае, сопровождающееся робким возложением всех-всех надежд на доброго дядю Сэма) чревато смертельной опасностью для страны. Ключ к будущему — мобилизация нашей доброй воли, повсеместное — в Израиле и на всей планете — моральное возрождение нашего народа, верность лучшим общечеловеческим духовным ценностям, которыми он обогатил этот мир.

Времена меняются. Но наша роль в мире не уменьшается, хотим мы этого или не хотим... Именно поэтому мы желаем королю Абдалле, потомку божественного посланника пророка Магомета (как свято верят в это мусульмане), здравомыслящим палестинским лидерам, арабам Эрец-Исраэль, всем соседним арабским народам, всем "ишмаэлитам", нашим двоюродным братьям, — здоровья, счастья, процветания и благополучия, которых реально достичь они могут только на общем с народом Израиля пути: на маршруте прочного мира, взаимного уважения, доброй воли и полного доверия, взаимопонимания и тесного сотрудничества.

Насчитывающий немногим более века арабско-еврейский "разлом" — это не тектонический природный разлом Африкано-Сирийский. Его легче преодолеть и ликвидировать: без катастроф и землетрясений, без сдвигов, сбросов и разрушения земной коры на планете. Ибо этот "разлом" — в душах людей, принадлежащих к двум довольно близким по языку, истории, культуре и ментальности народам. А души людей — в руках Всевышнего (по-арабски — "Аллаха"), желающего им добра. Прислушаемся же к Его истинной воле.



Д-р Зеев Кац (1924) — историк, политолог. Преподаватель факультета гуманитарных наук Еврейского университета. Работал редактором международного отдела газеты "Гаарец". Автор многочисленных публицистических работ. Один из основателей движения светского гуманистического иудаизма, член правления Института иудаизма как цивилизации. Живет в Иерусалиме.

Д-р Зеев Кац

О ПРОБЛЕМЕ АРАБО-ИЗРАИЛЬСКОЙ КОНФЕДЕРАЦИИ

В статье г-на Аронсона присутствуют две основные темы: общая ситуация арабо-израильского конфликта и "эскиз мечты" — о будущей конфедерации между Израилем, Иорданией и Палестинским государственным образованием. Создается, правда, впечатление, что темы эти трактованы двумя разными авторами, а не одним. В первой части своей статьи, давая общую характеристику нынешнего состояния арабо-израильских отношений, автор рассматривает арабов как твердых и непреклонных противников самого существования Израиля. Он весьма неодобрительно отзывается о Кемп-Девидских мирных соглашениях с Египтом и пишет в этой связи, что "Египет мощно и срочно вооружается" и "может поставить под ружье более 11 млн. хорошо оснащенных солдат". Тут нужно заметить, что авторитетные международные источники (например, "Британская энциклопедия" в своих последних ежегодниках или ежегодник "Statesman's Yearbook") приводят другие данные: 320 тыс. солдат в сухопутных силах Египта и еще около 100 тыс. во флоте и ВВС. Всего — 420 тыс. военнослужащих. Численность резервистов в Египте оценивается в 400—500 тыс. Всего выходит менее 1 млн. чел.

Израиль, в свою очередь, имеет постоянные вооруженные силы численностью несколько меньше 200 тыс. солдат, но он может в кратчайшие сроки мобилизовать 400—500 тыс. хорошо подготовленных резервистов. Конечно, соотношение сил в военной области никогда не определялось просто численностью состава. Важнейшую роль играют и такие факторы, как техническая оснащенность армий, уровень подготовки солдат, военная доктрина. В любом случае цифра "11 млн." выглядит как призванная создать эффект устрашения.

В первой части статьи П. Аронсон вообще оперирует понятиями и концепциями, принятыми среди правонастроенных поселенцев Иудеи и Самарии. Он, похоже, считает, что арабы вообще и палестинцы в частности рассматривают

любые мирные соглашения с Израилем лишь в качестве этапов постепенного уничтожения нашего государства. Автор приводит крайне антиеврейские и антиизраильские высказывания своих знакомых-палестинцев. Высказывания, при желании, можно найти какие угодно. В том числе и сводящиеся к тому, что нет другого выхода, кроме взаимного признания и сосуществования двух национальных государств.

Благородна и справедлива установка П. Аронсона: "верить и добиваться того, чтобы в богоданных душах обоих народов, в их массовом сознании происходил постепенный переход от ненависти, вражды и зависти, подозрительности, тщеславия, эгоизма и чувства собственного превосходства — к противоположным настроениям." Однако начало статьи автора исполнено той самой подозрительности и вражды в сочетании с чувством собственного превосходства, которое он столь энергично осуждает.

Вторая часть статьи "Еще не поздно!" написана как будто совсем другим автором. Г-н Аронсон рисует здесь абсолютно мирную, почти идиллическую картину решения арабо-израильского конфликта на основе "Федерации Эрец-Исраэль" или "Объединенной Палестины". Субъектами такой федерации должны стать Государство Израиль, Совет еврейских поселений, Иордания и Палестинская администрация. Именно такое решение, по его мнению, может обеспечить взаимное доверие между народами и прочный мир на этой земле. В рамках этого подхода автор надеется найти и решение проблемы беженцев (предусматривающее даже "полное и свободное возвращение беженцев и 1967 года, и 1948 года"). Подразумевается превращение Иерусалима в объединенную столицу этого федерального образования, с выделением в нем "муниципальных зон". Все это должно привести к невиданному расцвету города: "Возникнет на протяжении ближайших десятилетий Мировая Столица, духовный и культурный центр всего цивилизованного мира середины двадцать первого века!"

Как видим, П. Аронсон предвидит идеальное решение застарелого и ожесточенного ближневосточного конфликта на путях (кон-)федеративного устройства. Характерно, что согласно его концепции добрая воля, полное взаимное доверие между сторонами являются и необходимыми условиями, и плодами такого решения. Многим сегодняшним читателям такая картина может показаться в лучшем случае беспочвенной мечтой, а то и опасной розовой иллюзией, способной усыпить бдительность Израиля и способствовать его "позатупной ликвидации". Вспомним, однако, что многое из того, что еще несколько лет назад казалось невозможным или абсолютно неприемлемым для израильтян и арабов, сегодня реализуется и принимается большей частью общества "по обе стороны баррикады". Автобусы из Иерусалима или Тель-Авива в Каир и Амман; готовность Израиля признать Арафата и ООП в качестве партнеров по мирному урегулированию и признание арабами Государства Израиль на значительной части бывшей подмандатной Палестины; палестинские вооруженные формирования неподалеку от иерусалимского района Гило или рядом с Кфар-Сабой; готовность большинства израильтян примириться с возникновением Палестинского государства; совместные проекты, осуществляемые Израилем, Иорданией и па-

лестинцами в сферах водоснабжения и сельского хозяйства; готовность нашего правительства возвратить Голаны Сирии в обмен на полный мир и систему мер безопасности — все это еще недавно считалось "фата-морганой" и вызывало смех или раздражение. "Новый Ближний Восток" — понятие, которое и сегодня провоцирует многих на презрительную усмешку или агрессивное неприятие — творится "поэтапно" на наших глазах. Только не все видят это — потому что не хотят видеть.

Переходя к анализу футурологической картины, нарисованной автором статьи "Еще не поздно!", нужно прежде всего остановиться на различиях в концепциях федеративного и конфедеративного устройства. Различие это не проводится самим П. Аронсоном, а между тем оно весьма важно — и в теоретическом, политологическом плане, и с точки зрения практического решения арабо-израильского конфликта.

Согласно "Оксфордскому словарю" федерация есть "политическое образование, в рамках которого несколько государств сливаются в единое целое, оставаясь автономными во внутренних делах". Конфедерация есть "союз нескольких независимых государств". В федерации создаются центральные органы и структуры власти: парламент, правительство, армия и т.д. США и бывший СССР — примеры таких федераций.

Мне кажется, что при анализе нашей ближневосточной реальности и сопутствующих проблем следует ввести еще одно релевантное понятие: сообщество (Commonwealth). Автор статьи не пользуется этим понятием, быть может из-за неудачного опыта создания "Сообщества независимых государств" из республик бывшего Советского Союза. Возможно, однако, что при поиске формы связи между "субъектами" в нашем регионе эта форма окажется наиболее подходящей.

Обсуждая перспективы любой формы общности между Израилем, Иорданией и будущим Палестинским государством, нужно обратить внимание на несколько существенных факторов, среди которых, например, комплементарность (взаимодополняемость) потенциальных субъектов федерации, а также отношение других арабских стран — особенно Египта и Сирии — к подобному израильско-арабскому образованию.

Между Израилем и его арабскими соседями существует громадный разрыв в уровне экономического и технологического развития. Валовой национальный продукт (ВНП) Израиля составляет примерно 18 тыс. долл. на душу населения, в то время как аналогичный показатель для Иордании или Палестинской автономии оценивается в 2—3 тыс. долл.

Согласно международной системе индикаторов общего развития Израиль находится на 22-м месте в мире, а Иордания — на 87-м ("Economist-2000" и "Statesman's Yearbook"). Палестинской автономии ранг не был присвоен, но он, очевидно, не должен заметно отличаться от ранга Иордании. В обоих арабских "субъектах" очень высок уровень безработицы, и на их территориях проживает в лагерях большое число беженцев. Возможны ли при таких объективных условиях свободное движение рабочей силы и свободный выбор местожительства

всеми гражданами — что обычно является отличительными чертами любого подобного образования? С другой стороны, такой контраст в уровнях развития имеет и позитивные моменты: недорогая и многочисленная рабочая сила, конкурирующие рынки, возможность быстрого технологического прогресса в менее развитых частях общности под влиянием более развитой части.

В нашем анализе следует учесть и такой фактор, как комплекс "израильского доминирования". Этот комплекс очень заметно проявляется как раз в той арабской стране, которая была мужественным "пионером" мира с Израилем — в Египте. Египет всегда стремился к лидерству в арабском мире, а его сегодняшний президент Мубарак пытается играть ключевую роль в переговорах, которые Израиль ведет с палестинцами и с Сирией. Однако Египет, который по численности населения (68 млн. чел.) и по размерам территории (998 тыс. кв. км) может претендовать на статус ближневосточной сверхдержавы, имеет низкий уровень экономического развития — ВВП около 3000 долл. на душу населения. И это несмотря на большие доходы от Суэцкого канала, от нефти и газа и на внушительную американскую помощь.

Когда в последние годы на некоторые региональные экономические конференции стали прибывать многочисленные израильские делегации с масштабными проектами, Египет и другие арабские страны стали подчеркивать свое неприятие "израильского доминирования". А ведь Ясер Арафат часто посещает президента Мубарака в Каире и советуется с ним по вопросам переговоров с Израилем.

Покойный президент Сирии Хафез Асад тоже имел претензии на руководство арабским миром и тоже боялся "израильского доминирования". Все вышесказанное свидетельствует о сложности достижения какой бы то ни было формы арабо-израильской общности.

Процесс окончательного мирного урегулирования между Израилем и арабским миром, начатый Кемп-Девидскими соглашениями и Мадридской конференцией 1991 г., прошел долгий, извилистый и трудный путь. Для завершения его потребуется еще много лет. И в конце концов, думается, реальная жизнь продиктует создание формальной или неформальной конфедерации (сообщества) между Израилем и его ближайшими арабскими соседями (включая, возможно, и Ливан). В этом автор статьи прав. Другое дело, что конкретный характер такого сообщества пока трудно предугадать. Не может не подкупать, однако, вера П. Аронсона в духовный потенциал еврейского народа, который должен быть обращен лицом к человечеству, и его призыв к конструктивному сотрудничеству с арабскими соседями в самых конкретных, практических вопросах.

И все же — какие политические меры и шаги могут способствовать развитию событий в желаемом направлении? Мне кажется, к ним во всяком случае не относится признание поселенцев в качестве "четвертого субъекта" возможной конфедерации, что предлагает П. Аронсон. Это — как раз последнее, что может стимулировать те самые "взаимное доверие и добрую волю", которые необходимы для мира, для развития арабо-израильского сотрудничества. Боюсь, что такая идея неприемлема не только для палестинцев и других арабов, но и

для Израиля, тем более для многих поселенцев. Разве Израиль, Иордания, а в будущем и Палестинское государство смогут признать в качестве равноправного с ними субъекта административный орган, объединяющий цепочку поселений, без территориальной целостности и с небольшим населением (150-200 тыс.)? Разве Израиль согласится на существование двух еврейских государственных образований? Какими будут отношения между ними?

У евреев есть в этом плане горький исторический опыт. Как известно, в древности, в период Первого храма существовали два еврейских царства — Иудея и Израиль. Иногда они дружили, но чаще воевали друг с другом.

Серьезные возражения вызывает и общая идея двунационального государства, звучащая в статье "Еще не поздно!" Такой план был, например, выдвинут в 30-е годы группой "Ихуд", объединявшей известных еврейских интеллектуалов во главе с Мартином Бубером. План этот был отвергнут обеими сторонами. Повидимому, решение арабо-израильского конфликта не может быть достигнуто с помощью "кантонизации", перемешивания евреев с палестинцами и ущемления государственности обеих сторон.

А может быть, как раз путь Кемп-Девида и Осло, несмотря на все его изъяны, ошибки и трудности, и есть самый верный путь к миру и, в конечном итоге, "конфедерации" между Израилем и его арабскими соседями?

УБИЙСТВО РАБИНА КАК ИНТЕГРАЛЬНАЯ ЧАСТЬ "ВСЕМИРНОГО ЗАГОВОРА"

Абрам Торпусман

НОСОРОГИ

Незабываемый тысяча девятьсот восемьдесят седьмой. Москва. Развернутая во всю ширь, но еще такая ненадежная перестройка. Вспыхивающая и затухающая гласность...

Из коридоров Комитета госбезопасности "на просторы родины" выпущено общество "Память". Его члены устраивают собрания и шествия и уже удостоены беседы с первым секретарем московского горкома КПСС Борисом Ельциным (будущим Барухом Эльциным).

Некоторые (далеко не все!) органы печати, которым то ли позволено, то ли предписано быть "прогрессивными", обрушиваются с острой критикой на "Память" и близких ей литераторов. В ответ публицисты-антисемиты Александр Романенко, Владимир Бегун и Евгений Евсеев предъявляют — виданное ли дело? — иски в Тимирязевский районный суд Москвы по обвинению в клевете на газету "Советская культура" и ее корреспондента Андрея Черкизова.

После нескольких заседаний суд признал иски необоснованными. Состоявшиеся в июньские дни открытые (воистину открытые!) слушания по политическому, в сущности, делу являли зрелище необычайное. Например, впервые находились в одном зале и с интересом разглядывали друг друга махровый антисемит Владимир Бегун и недавно вернувшийся из лагеря узник Сиона Иосиф Бегун. (Народная молва приписывала им родственные, если не братские, отношения, что было, разумеется, полной чушью.)

Меня особенно поразили заполнившие зал активисты (большой частью активистки) общества "Память". Бедно и неряшливо одетые, с маниакальным блеском в глазах, они лихорадочно что-то записывали в блокноты, в перерывах торопливо обменивались рукописями и магнитофонными лентами, с трепетом окружали своих гуру, среди которых выделялся плюгаво-валяжный (ей-богу, так!) Валерий Емельянов, автор "тамиздатской" книжки "Десионизация".

"Памятники" аплодировали выступлениям истцов, шипели и ругались, когда говорил Андрей Черкизов, но ощущения, что они сильны и уверены в себе, не было, хотя в зале они составляли явное большинство. Легко прочитывался их панический страх перед жидомасонами. "Сионистская нечисть!" — услышал я (скорее всего в свой адрес), проходя мимо Емельянова. Мое явно семитское лицо и, видимо, отпечатавшееся на нем ощущение праздника (вот она, гласность!) действовали на эту публику угнетающе.

В перерыве один из "памятников" подошел ко мне, представился. Тихий голос, изможденное лицо, инженер, имя не запомнилось.

— Вы вот говорили своему соседу, что "Протоколы сионских мудрецов" — подделка. А как же быть с доказательствами их подлинности?

— Вы знаете о каких-то доказательствах? — удивился я.

— Ну вот, для примера, — собеседник протянул долларовую бумажку и, видя мое недоумение, добавил: — Видите на обороте ассигнации изображение Всевидящего ока над пирамидой? Это масонский знак.

Мне сразу стало скучно. — Хорошо, допустим — художник, или казначей, или оба были масонами. Что же, по-вашему, масонское изображение на долларе усилило американскую валюту или, наоборот, ослабило? Усилило — так давайте добиваться, чтобы и на рубле появилось такое изображение!

— Не дай Господь! — испугался мой собеседник и поспешно ушел. Бедолага из нашего разговора явно извлек подтверждение своей глубокой веры в коварство и мощь жидомасонских заговорщиков. А я-то по глупости думал, что подведу его к рациональному восприятию мира...

Вскоре я получил давно ожидавшееся разрешение на выезд в Израиль и в январе восемьдесят восьмого вместе с семьей покинул Москву. Мне и в фантастическом сне не могло привидеться, что в Израиле существуют собственные национал-патриоты, столь же свято и слепо верующие в заговор мировых плутократов, что эту нелепую веру во всемирный заговор поддержит активная группа журналистов ведущей русскоязычной газеты "Вести" и, соответственно, самая доверчивая и при этом довольно значительная часть миллионной "русской" общины на моей новой родине уподобится бедным поклонникам Евсеева и Емельянова... Увы, "оносороживание" — не менее универсальное мировое явление, чем компьютеризация. Эжен Ионеско в знаменитой пьесе ухватил это точно.

Со взглядами главного израильского "эксперта по мировому заговору" Барри Хамиша можно познакомиться по интервью, опубликованному в тель-авивской русскоязычной газете "Время" 13 апреля 2000 года (приводится в сокращении). Книгу Барри Хамиша об убийстве Ицхака Рабина комментирует журналист Роман Окунь.

Александр Рыбалка

КОНСПИРОЛОГ НОМЕР ОДИН

ИНТЕРВЬЮ БАРРИ ХАМИША ГАЗЕТЕ "ВРЕМЯ"

Конспирация — это не совсем то, с помощью чего большевики скрывались от царского правительства.

*Конспирация — дословно заговор (от латинского *conspiratio*). А если существуют заговоры как система, то должна быть единая наука о заговорах, секретных обществах и тайных пружинах, движущих мировой политикой. Такая наука существует, и называется она конспирологией.*

Специалистов-конспирологов в мире можно сосчитать по пальцам. Один из них — наш с вами сосед, конспиролог номер один в Израиле (и один из ведущих в мире) — Барри Хамиш. Пишет Хамиш на иврите и английском, а русскоязычному читателю, наверное, знакома его книга "Кто убил Ицхака Рабина?"

Барри Хамиш — человек очень занятой. Я его застал между прибытием из Нью-Йорка и отлетом в Лос-Анджелес на телевидение. Тем не менее Хамиш согласился дать эксклюзивное интервью для читателей газеты "Время".

(...)

— **Какие силы стоят за современной мировой политикой?**

— (...) Существует некая организация, которую условно можно назвать "Новым мировым порядком". Эта организация базируется в США, и входят в нее 3000 представителей наиболее богатых людей планеты — Морганы, Гугенхаймы, Ротшильды... Это как бы мировое правительство. В современном виде она была создана в 1922 году Рокфеллером (дедом нынешнего Рокфеллера), хотя источники ее идеологии проистекают из учения баварских иллюминатов, зародившегося еще в 18 веке.

Если говорить вкратце, то "Новый мировой порядок" проводит политику типа "разделяй и властвуй". Им и Израиль-то был нужен только как повод для поддержания ненависти в регионе Ближнего Востока. В прошлом году было подписано так называемое соглашение по Ближнему Востоку. Видно, Израиль уже не столь необходим "Новому мировому порядку". Территорию страны планируется свести к границам 1947 года, создать малюсенькое марионеточное государство, не способное защищаться самостоятельно.

— **Изменится ли у нас что-то в связи с выборами в США?**

— Думаю, нет. И Клинтон (а соответственно, и его преемник Гор), и Буш — члены этой организации.

— **Но почему же израильское правительство идет на это?**

— А наше правительство просто-таки навязано нам. Вы посмотрите, кого повышают в армии. Самые слабых офицеров! А уж когда находят тех, у кого вообще нет чести и совести, — двигают таких в политику. Понятно, что на всех изра-



Барри Хамиш

ильских политиков агенты "Нового мирового порядка" собирают компромат, и при малейшей попытке вести самостоятельную политику этот компромат "сливается", как это было, например, в случае с Вейцманом. Барак же был изначально подготовлен на смену Рабину.

Клинтон, между прочим, буквально вырос на руках этой организации. С 18-летнего возраста он был членом масонской организации "Жак де Моле"... Сегодня всех, кто может скомпрометировать Клинтона, безжалостно уничтожают. Я думаю, что и бойня в Вако (уничтожение членов секты "Ветвь Давидова". — А.Р.) была спровоцирована только с целью ликвидировать четырех человек из окружения Клинтона, которые за конфликт с на-

чалством были переведены из президентской охраны в ФБР, но угрожали раскрыть правду о сексуальных похождениях президента.

(...)

— **А что же делать? Стремиться к досрочным перевыборам?**

— С моей точки зрения, нет особой разницы между Бараком и Нетаниягу. Израильские политики все на один манер. Один выход — взять метлу, пойти в кнессет... И устроить основательную чистку. (...) Народ спит — вот в чем беда! "Новый мировой порядок" преследует две цели. Во-первых, хочет уничтожить религию, во-вторых, уничтожить мораль молодежи, чтобы она не хотела защищать свою страну. В Израиле эти цели достигаются довольно успешно. Ведь "Новый мировой порядок" не хочет, чтобы Иерусалим находился в руках евреев. Сейчас ведутся переговоры в Париже и Ватикане о разделе Иерусалима.

— **И кому же будет передан Иерусалим? Представителям ордена Сиона?**

— Я еще недостаточно хорошо изучил эту проблему. Кстати, в Интернете появилась публикация — там к небольшой моей заметке была дописана целая статья, подписанная моим именем, об участии ордена Сиона в переговорах. Но сам я еще не полностью расследовал этот вопрос. (...)

Сейчас "мир" с Сирией отложен на неопределенное время только потому, что народ оказался не готов к отдаче Голан. Его мозги, постоянно промываемые израильской прессой и телевидением при помощи американских пиаровских технологий, еще недостаточно размягчены. Ведь делается все для того, чтобы уничтожить религию и выселить евреев из их домов. Взять, например, чудовищную провокацию с Барухом Гольдштейном. Ведь было и параллельное расследо-

вание, которое выяснило, что Барух Гольдштейн никого не убивал. Большинство арабов погибли не от выстрелов, а от взрывов гранат. Ведь в первоначальных документах все свидетели указывали, что слышали взрывы двух гранат...

— Вы постоянно расследуете закулисную деятельность правительства и спецслужб. Мешает ли вам в этом ШАБАК?

— Конечно! Я чувствую это. Спецслужбы не только Израиля, но и Америки участвуют в заговоре против нашей страны. Взять, например, случай с Арье Дери. В США на него заведено дело по обвинению в организации убийства его тестя с тещей. Потом ФБР дело закрыло, якобы за недостатком улик. Однако с тех пор ШАС превратился в ярого поклонника мирного процесса, невзирая на то, что весь электорат их — правые. Очевидно, дело тут не только в деньгах...

Недавно у меня вышли две новые книги на английском языке о "Новом мировом порядке" и его политике в мире, — продолжает Хамиш. — Надеюсь, их переведут также и на русский язык.

Вы еще не сделали вывод из слов конспиролога? При "Новом мировом порядке" места евреям в новом мире не найдется. Евреи всегда вносят в общество разграв и хаос, там, где два еврея — три мнения, а три еврея — это уже четыре политических партии. Евреи придумали коммунизм, революцию, теорию относительности и христианство. Ничего этого новому миру не надо. На каждом четном перекрестке — "Макдональдс", на нечетном — "Бургер-ранч", и вечная конкуренция между "Кока-колой" и "Пепси". И все слушают "Спайс герлс". "Новый мировой порядок" часть евреев уничтожит, часть загонит в гетто, а остальных ассимилирует. Израиль оказался неспособен ассимилировать евреев полностью, значит, он не нужен "Новому мировому порядку".

Не "мир — сегодня" (а завтра — гроб), а война — сегодня. Начинайте войну с "Новым мировым порядком" сегодня, пока у вас еще есть силы сопротивляться. Вот что хотел бы внушить Хамиш...

Р. Окунь (1928) — публицист. Служил в частях истребительной авиации ПВО. Окончил Харьковский университет. Работал в строительных организациях. В конце 80-х годов — член комиссии по национальным проблемам Московского народного фронта, участвовал в работе Московского еврейского культурно-просветительского общества. В Израиле с 1991 г. Статьи Р. Окуня на исторические и общественно-политические темы публиковались в советской и израильской периодике. Живет в Беэр-Шеве.

Роман Окунь

СИОНО-ОКЛАХОМСКИЙ КОНСПИРОЛОГ О МИРОВОМ ЗАГОВОРЕ

В газете "Вести" (Тель-Авив, 30.10.1997) сообщалось, что вскоре в США выйдет в свет новая книга Барри Хамиша "Кто убил Ицхака Рабина?". "Вести" получили право на перевод на русский язык и публикацию глав из этой книги на своих страницах. И тут же приступили к рекламной кампании (раскрутке), напечатав в январе 1998 года предисловие к книге. Сегодня — более чем два года спустя — книгу можно прочесть на русском языке. Она опубликована не отдельными главами в "Вестях", а полностью иерусалимским издательством "Гефен" в переводе Михаила Энтова и под редакцией Михаила Бен-Нафтали.

Барри Хамиш родился в 1954 году и в 1975 году репатриировался в Израиль из Канады. Окончил Еврейский университет в Иерусалиме по отделению английского языка и литературы. В 1992 году Хамиш написал первую свою книгу "Падение Израиля". В сентябре 1997 года в Оклахома-Сити (США) вышла вторая его книга, которую он озаглавил "Предатели Израиля", а издатели дали ей название "Изменники и правительство политических проходимцев на Земле Обетованной". Книга в основном смонтирована из публикаций Хамиша, накопившихся в журнале "Внутри Израиля" ("Inside Israel"), который он издавал совместно с Иозлем Бейнерманом с 1992 по 1997 год. "Кто убил Ицхака Рабина?" — третья книга автора. Сам автор считает, что нет смысла приступать к чтению этой книги, прежде чем читатель не ознакомится хотя бы с некоторыми главами предыдущей его книги.

Переводчица некоторых глав из книги Барри Хамиша "Изменники и правительство политических проходимцев на Земле Обетованной" Евгения Кравчик так характеризует автора: "Хамиш объединяет в себе, с одной стороны, дотошность свободного от предрассудков журналиста-исследователя западного склада, напрочь чуждого местных и местечковых условностей и сантиментов, и с

другой — неистовый еврейский патриотизм, который свойственен в основном израильтянам, родившимся и выросшим за границей, — будь то в США, Канаде, СССР, Марокко, Ираке или Йемене, то есть там, где слово "антисемитизм" наполнено вполне конкретным, реальным смыслом". Сказано так, будто еврейский патриотизм может существовать лишь за счет антисемитизма. Впрочем, может быть, для такой его разновидности, как "неистовый патриотизм", так оно и есть.

Евгения Кравчик с большим подъемом и, по сути, бездоказательно расписывает достоинства Хамиша. Сам Барри Хамиш пишет обо всем и обо всех. Бездоказательность легко продемонстрировать при разборе практически каждого утверждения "журналиста западного склада", "свободного от предрассудков".

Вот, например, Барри Хамиш утверждает, что исламскими фундаменталистами "был одобрен план Арафата относительно совершения террористического акта в Центре мировой торговли в Нью-Йорке на Манхеттене". На совести Ясира Арафата немало грехов. Однако называя имя конкретного человека в связи с вполне определенными обстоятельствами, необходимо сослаться на вполне надежный источник. Хамиш этим себя не обременяет.

В своем безоглядом разоблачении заговорщиков из "Нового мирового порядка" Барри Хамиш приписывает им и "чудовищную провокацию с Барухом Гольдштейном", который, по его мнению, вообще "никого не убивал", а арабы погибли "от взрывов гранат". Но это — в интервью "Времени". А в книге "Кто убил Рабина?" на стр. 171 он пишет совершенно другое: "Один за другим они (25 человек, оставшихся в живых после массового убийства в Махпеле, которые дали показания журналисту из еженедельника "Иерушалаим". — Р.О.) говорили, что человек, обвиненный в преступлении, — Барух Гольдштейн — имел одного или, может быть, двух соучастников. Десятки очевидцев преступления засвидетельствовали перед комиссией Шамгара, что видели, как некто передавал стрелявшему заряженные обоймы по мере того, как тот расстреливал их одну за другой". Ясно одно: Хамиш во что бы то ни стало жаждет опровергнуть выводы комиссии Шамгара. Он поочередно примыкает к любому "свидетельству", работающему на это. Таким образом, не грех предположить, что Барри Хамиш участвует в заговоре (конспирирует, как сейчас модно говорить) против правды.

Перед комиссией Шамгара по расследованию причин террористического акта в Пещере праотцов прозвучали, среди прочих, и такие слова:

— Мы не просто не ждали — мы даже думать не могли, что еврей, да вдобавок интеллигентный человек, врач, вообще способен на то, что сделал Гольдштейн, — сказал Эхуд Барак. — Будем откровенны и признаемся, что мы впервые столкнулись со случаем еврейского фанатизма. И я серьезно опасаясь, что пример человека, способного легко принести в жертву не только собственную жизнь, но и жизни десятков ни в чем не повинных людей, может оказать пагубное воздействие на общество. И так в знак протеста кто-то может (...) своими руками убить главу правительства. (И. Кфир, Б. Каспит "Эхуд Барак: солдат номер один", с. 322).

В эпилоге книги "Кто убил Рабина?" Барри Хамиш говорит об организации, "которую условно можно назвать Новым мировым порядком", весьма и весьма

отстраненно, даже с некоторой иронией: "Для любителей современных теорий о грандиозных политических заговорах связи Рабина с Киссинджером и Бушем, состоящими в "Совете по вопросам международных отношений", должны выглядеть исключительно зловеще".

Все, что говорится Барри Хамишем о целях так называемого "Нового мирового порядка", многозначительно и смешно. Что смешно — чувствует, похоже, и сам автор: "Самое смешное, — говорит он, — что в своей книге я не поднимаю никаких вопросов, связанных с политикой. Я изучаю и анализирую факты и только факты". Уж куда смешнее: писать о "политических проходимцах" и при этом "не поднимать никаких вопросов, связанных с политикой". Трудно сказать, чего здесь больше: "свободного от предрассудков" политиканства, прикрываемого декларируемой аполитичностью, или мании преследования, когда маньяк верит в рождающиеся в его голове химеры.

В интервью "Времени" Барри Хамиш утверждает, как всегда голословно, что "наше правительство просто-таки навязано нам". И в той же строке предлагает: "Вы посмотрите, кого повышают в армии. Самых слабых офицеров! А уж когда находят тех, у кого вообще нет чести и совести, — двигают таких в политику". Если кому-то покажется, что в словах Хамиша есть хоть тень правды, ему придется призадуматься, почему же Израиль неизменно побеждал во всех войнах.

В интервью "Вестям" (опубликовано в приложении "Окна" 30.10.1997) Барри Хамиш рассказывает: "Убийство израильского премьера нельзя рассматривать вне контекста глобальных, всемирно значимых событий... Точно так же, как нельзя искать причины этого убийства только здесь, в Израиле". Он считает, что убийство Рабина — это всего лишь одно из звеньев в цепи событий, связанных с попытками установления "Нового мирового порядка".

Увиденное на телеэкране убийство Рабина привело Барри Хамиша к следующей мысли: "Он (Игаль Амир. — Р.О.) мог попасть туда (в "стерильную" зону вокруг Рабина. — Р.О.) только в одном случае: если кто-то очень хотел его там видеть... Тогда же я сравнил убийство Рабина с убийством Кеннеди. И пришел к заключению, что мы имеем дело с сугубо американским "патентом". За последние 30 лет в разных странах мира было совершено несколько аналогичных политических убийств. По моему мнению, заказ поступил из США. Нужно было принести в жертву мирному процессу видного политического деятеля, чтобы оправдать меры, направленные на подавление национального движения, и осуществляющиеся в тот период — в масштабе всей страны — гонения на тех, кто выступал против Норвежских соглашений".

При всем при том автором не приводится ни одна конкретная мера, направленная на подавление "национального" лагеря. Он не раскрывает, в чем заключались эти гонения. Не приводит имени ни одного гонимого.

По поводу преследований, о которых пишет Барри Хамиш, исписаны — и тоже без конкретики — сотни газетных полос в нашей русскоязычной прессе. В первую очередь в ее флагмане — газете "Вести". И почему-то чаще представительницами прекрасного пола. Вот один из образчиков, начертанных пером Софьи Рон в этой газете от 28.05.1998: "Если вы приехали в Израиль уже после вы-

боров — можете спать спокойно. Но если... в эпоху официозного ликования Норвежские соглашения не вызывали у вас энтузиазма... Вспомните, не выступали ли вы по радио, не писали ли статей в газеты или писем в редакцию. Не позволяли ли себе неосторожных высказываний в беседе с сотрудниками. Не исключено, что и вы уже занесены в черный список".

"Черный список" — звучит весьма зловеще. Но если все же подвести реальные итоги "гонениям", то самая обстоятельная информация по этому поводу изложена, пожалуй, в статье Биньямина Нетаниягу в "Вестях" от 4.01.1996 г. Он иллюстрирует тезис о якобы существовавшей "атмосфере страха и запугивания" после гибели Рабина тремя примерами: 1) "Двусмысленная шутка — остряка арестовывают прямо в очереди к кассе"; 2) "парикмахера выволакивают из парикмахерской"; 3) "офицера ЦАХАЛа сажают на гауптвахту". Этими единичными случаями все и исчерпывается. Помнится, газеты сообщали еще, что 1 (одна) учительница государственно-религиозной школы была уволена за то, что публично выразила радость в связи с убийством премьер-министра. Колоссальный размах репрессалий.

И господа просвещенные журналисты из газеты "Вести" (ныне по большей части ушедшие в журнал "МИГ-ньюс") всерьез верят Хамишу, что ради вот этих итогов ("оправдать меры, направленные на подавление национального движения") зарубежные высокопоставленные лица, рискуя репутацией и карьерой, распорядились убить лидера, которого любили столь многие в народе? Конечно же, не верят. Но распространение подобного бреда считают полезным.

В том же интервью "Вестям" Барри Хамиш не только — по праву политического литератора — допускает другие причины убийства ("...К середине 1995 года Рабин начал слишком много говорить. И — пить. Возможно, в нем проснулась совесть... И возможно, кто-то решил, что настало время заставить его замолчать... Ради установления Нового мирового порядка"), но и без всякого права превращается в препаратора чужих невысказанных мыслей: "Кстати, когда Перес говорил о "новом Ближнем Востоке", он подразумевал, что Израиль должен раствориться (весьма широкое физико-химическое понятие, ничего не разъясняющее в политическом плане. — Р.О.) в едином ближневосточном блоке..."

Приписав заслуженному сионисту, создателю оборонной промышленности Израиля Шимону Пересу расплывчатое намерение "растворить" Израиль, Хамиш переходит к конкретике ликвидации Государства Израиль. И бревном по голове намекает, что Перес в качестве своего рода Верховного жреца мирного процесса предназначил Ицхака Рабина в жертву: "Готовность Переса к "самороспуску" суверенного еврейского государства ничем не подкреплялась: народ Израиля устал от "мирного" процесса. Следовало вернуть "мирному" процессу его былую привлекательность, но для этого нужно было принести кого-то в жертву..."

Напомним, что Хамиш признается: "Я не знаю, кто отдал приказ об убийстве. Среди тех, кто пытается это выяснить, четко преобладает мнение, что за убийством Рабина стоят силы вне Израиля... Приказ об убийстве должен был поступить извне, а не от Переса или кого-либо еще внутри Израиля", но тут же

сам себя дезавуирует в форме, преисполненной лукавства: "Есть израильтяне, говорящие, что за убийством стоял Перес, поскольку гибель Рабина была выгодна именно ему".

Играя в объективность, Барри Хамиш приводит несколько версий, почерпнутых им из "десятков публикаций из самых разных изданий, посвященных заговору вокруг убийства Рабина". И, как всегда, не ссылается ни на конкретный номер издания, ни на имя автора: "журнал "Нью американ" заявляет", "японская газета "Джапанис таймс" рассказывает", "в журнале "Конспираси нэйшн" излагается точка зрения", "в Интернете можно найти утверждение" (кто не знает, что Интернет уже превратился в мусорную свалку информации?).

Несмотря на столь демонстративное могущество мнимых заговорщиков, свои расследования Барри Хамиш проводит, его книги издаются, сам он широко выступает в прессе, на ТВ и на разного рода собраниях. И никакой мировой ли, доморощенный ли израильский заговор ему не помеха. Но так хочется выглядеть нестигаемым борцом, что на вопрос интервьюера из "Времени": "Мешает ли вам в этом ШАБАК?" Барри Хамиш бодро отвечает: "Конечно! Я чувствую это". Но свои чувствования он расшифровывает так: "Спецслужбы не только Израиля, но и Америки участвуют в заговоре против нашей страны". Вопрос — о нем лично. Ответ — обо всей нашей стране. В верности своей методе Барри Хамишу не отказать.

В журнальном варианте книги "Изменники...", в главе "Избавиться от Барака", датированной ноябрем 1993 года (цитирую по тем же "Окнам" от 30.10.1997), Барри Хамиш пишет: "В последние полгода драматически расширился круг выдающихся политических и общественных деятелей, которые считают нужным сместить начальника Генштаба ЦАХАЛа Эхуда Барака с занимаемой должности. Среди тех, кто выразил крайнее неудовлетворение Бараком, — президент Эзер Вейцман, генеральный секретарь партии Авода Нисим Звили, министры Йоси Сарид, Ора Намир, Биньямин Бен-Элиэзер, Шимон Шитрит, Хаим Рамон, Мордехай Гур, генеральный директор министерства обороны Давид Иври, бывший президент Хаим Герцог..."

Столь занудное перечисление многих имен после таких переживов, как "драматически расширился круг" и "крайнее неудовлетворение", нужно автору для того, чтобы вместо цитирования конкретных антибараковских резонов этих деятелей (если резоны имели место и были высказаны в прессе, на ТВ, по радио, на партийных форумах или междусобойчиках, на светском рауте, наконец) — заявить, что "большинство тех, кто критиковал правительство, с озабоченностью говорили о том, что Рабин намерен гарантировать Бараку пост министра обороны, о котором тот так мечтал". И верно: Ицхак Рабин какого-то фалафельщика хочет назначить министром обороны! Из всего драматически расширившегося круга неудовлетворенных Барри Хамиш вытащил "единственного мужчину" — Ору Намир, которая "пошла еще дальше, заявив: "Его (Барака) цель — стать премьер-министром, и ему все равно, будет при этом у власти Авода или Ликуд".

Такое обвинение, да еще из таких уст, — превыше, мне кажется, всякой похвалы. Будем надеяться, что оно все же окажется пророческим и кончится в Из-

раиле власть партократии и начнется власть демократии. Если бы в сложной натуре Шимона Переса политик-демократ и профессионал-управленец высочайшего уровня, которым он безусловно был, победил сидящего в нем партократа и властолюбца, и он после убийства Ицхака Рабина назначил бы министром обороны не себя, а Эхуда Барака, то разница в 30 тысяч голосов в пользу Биньямина Нетаниягу на выборах-96 изменилась бы до 300 тысяч в пользу Переса — Барака. Ибо при таком тандеме наш военизированный народ, надо думать, голосовал бы совершенно иначе.

Но Хамиш идет, как и Ора Намир, еще дальше: "Рафаэль Эйтан и Ицхак Шамир заявили, что Барак профессионально несостоятелен". Генерал Узи Лев-Цур, бывший представитель ЦАХАЛа в Вашингтоне, не понимал, почему Рабин назначил Барака главнокомандующим". Да и мудроно понять, если 1 апреля 1991 года Барак занял кресло начальника Генерального штаба — главнокомандующего ЦАХАЛа, а назначил Барака в связи с его "профессиональной несостоятельностью" совсем другой Ицхак — Ицхак Шамир, бывший тогда премьер-министром страны! А один из немногих в Израиле политиков-непартократов — Моше Аренс, тогдашний министр обороны, в ответ единомышленникам Оры Намир, но из Ликуда, заявил: "Армией должен руководить не близкий нам человек, а хороший командир".

Сам Барри Хамиш пишет, ссылаясь на анонимных лжеинформаторов и не сверив дат новейшей истории Израиля: "Рабин передал под его (Барака) начало Генштаб, среди офицеров которого царит единодушие (sic! — Р.О.) в оценке прискорбно низких организаторских способностей Барака".

В 1992 году Ицхак Рабин, возглавивший правительство, оставил шамировского назначенца на своем посту. При этом Эхуд Барак не был клеветом Ицхака Рабина, во всем ему послушным.

Об этом пишет и сам Барри Хамиш: "...он (Эхуд Барак) публично выразил свое неудовольствие результатами этих (о признании Израилем ООП. — Р.О.) переговоров, высказав критику по поводу того, что соглашения страдают упущениями в том, что касается безопасности Израиля. Казалось бы, "публично выразил" — стало быть, открыто и нелицеприятно. Неудовольствия со стороны Рабина не последовало. Скорее наоборот. И расстроенный этим "наоборот" историко-политический исследователь продолжает, превратив публичность выражения позиции Бараком в какой-то низменный подковоерный "намек": "Рабин намек понял, и когда госсекретарь США Уоррен Кристофер прибыл с визитом в Израиль, чтобы обсудить пакт о взаимном признании с ООП, премьер-министр пригласил на встречу за закрытыми дверями только Переса и Барака".

Такая тенденциозная непоследовательность свидетельствует о неуважении автора к читателю. Оно выражается еще и в том, как он создает ткань своего повествования из переплетения общеизвестных фактов, собственных предположений и домыслов. Вот примеры, которые разместились в пределах одной страницы. Повторение известных фактов: "Перевес в два депутатских мандата (61 против 59) в пользу левых стал возможным лишь потому, что израильские арабы проголосовали за сионистские партии, а новые репатрианты из России вырази-

ли своим голосованием протест против социальной политики предыдущего правительства"; "Чтобы сформировать стабильную правящую коалицию, премьер-министру Ицхаку Рабину нужно было заманить в нее хотя бы одну из религиозных партий". Предположение, выдаваемое за факт: "Рабин... попросил Давида Либай, Хаима Рамона и Моше Шахалья подыскать такое хитроумное решение, чтобы в случае, если Хариш (юридический советник правительства. — Р.О.) представит достаточно улик для привлечения Дери к суду, тот мог до окончания судебного разбирательства добровольно "выйти" из состава правительства". Домысел: "Дери совершил тайную, как тогда сообщалось, поездку в Марокко... Вскоре ("вскоре" вовсе не значит "в результате" — Р.О.) Шахаль был назначен министром полиции, а Либай — министром юстиции".

Особенно охотно Барри Хамиш пользуется информацией из анонимных или неопределенно обозначенных источников: "кое-кто утверждает", "газета "Едиот ахронот" писала", "газета "Хадашот" заметила". Не говоря уже о "кое-кто", заметим, что в газетах бывают либо редакционные, либо авторские статьи — ведь очень и очень немаловажно, кто писал.

Например, у Барри Хамиша "газета "Хадашот" заметила, что, когда в комнате находится Моше Шахаль, непременно прозвучит какая-нибудь ложь". А вот другой взгляд на Моше Шахалья. Агентство новостей сообщает ("Вести", 20.11.1997): "Во вторник по инициативе Реувена Ривлина (Ликуд) свыше 70 членов кнессета подписали обращение к Моше Шахалью (Авода) с просьбой не покидать парламент. Среди подписавших — депутаты от Аводы, Ликуда, МАФДА-Ла, Яхадут ха-Тора, Цомета, Третьего пути, МЕРЕЦа, ХАДАШа, Исраэль ба-алия. В обращении говорится: "...Мы высоко оцениваем Вашу многолетнюю парламентскую и министерскую деятельность. Ваш богатый опыт и знания необходимы сегодня как никогда. Мы оказываем Вам полное доверие и поддержку вне зависимости от наших политических убеждений".

Нет у Барри Хамиша и ссылок на даты выхода газет или даты подписания пересказываемых и даже цитируемых документов. Отсутствуют также всякие ссылки на источники, минуя которые он не мог получить ту или иную эксклюзивную информацию. Все рассчитано на излишне доверчивых читателей. И вот тому примеры:

"Рабин встретил Переса в аэропорту имени Бен-Гуриона и попытался положить конец его политике надувательства, назвав при этом французов "величайшими ублюдками"". Мы уже изготовились поверить Барри Хамишу, если он сообщит нам любой из своих источников информации, даже виртуальный и даже не в прямом смысле этого слова. Но Барри Хамиш себя этим не утруждает.

Глава "Секреты Кеннебанкпорта" (в журнале "Внутри Израиля" — цит. по "Окнам" от 30.10.1997 — описание переговоров, имевших место в сентябре 1992 года в американском штате Мэн, датировано уже ноябрем того же года) посвящена "Ирангейту" и Джонатану Полларду.

"Кое-кто утверждает, что с апреля 1990 года канцелярия премьер-министра Шамира занималась сбором документов, доказывающих причастность президента США Буша к скандалу, получившему название "Ирангейт". Сейчас это досье

попало в руки Рабина, и Буш мог вздохнуть с облегчением..." Как будто сборщики документов из канцелярии Ицхака Шамира не могли своим существованием лишить Джорджа Буша легкого дыхания. Да и не приводит Барри Хамиш доказательств наличия особых отношений Ицхака Рабина с Джорджем Бушем, обязывавших первого к политическому воздержанию или, если угодно, политическому благородству...

"Одна из причин того, почему Рабину, занимавшему в 1985 году пост министра обороны, удалось остаться невредимым после разразившегося по поводу Полларда международного скандала, могла заключаться (а могла и не заключаться, раз тому нет доказательств. — Р.О.) в том, что ему многое было известно о роли Буша в "Ирангейте"... В интервью израильской прессе лица, приближенные к Рабину, признавали, что вопрос о Полларде обсуждался и в Кеннебанкпорте, однако в детали они не вдавались. Обещал ли (спрашивает, должно быть, Барри Хамиш у нас с вами, читатель. — Р.О.) Буш Рабину в ходе их встречи в Кеннебанкпорте не освобождать Полларда, чтобы и роль Рабина в скандале "Ирангейт" не стала достоянием гласности?"

Здесь мы впервые встречаем упоминание о какой-то "роли Рабина в скандале "Ирангейт" — упоминание, которое повисает на знаке вопроса и которое в дальнейшем никакого развития не получает. Небрежно подбрасывается домысел, что Ицхак Рабин просил Джорджа Буша не освобождать Джонатана Полларда. (Вряд ли кто сомневается, что если вопрос о Полларде действительно обсуждался, все было наоборот.)

"Несмотря на заявление Рабина, что "Израиль ни в коем случае не станет вмешиваться в ход выборов в США", премьер-министр Израиля мог попытаться (а мог и не попытаться. Исследователь должен выяснить: попытался или не попытался. — Р.О.) сделать именно это".

"Буш и Рабин обсудили вопросы, касающиеся "новой эры в стратегическом израильско-американском сотрудничестве". Спустя несколько дней после победы Рабина на выборах один из наиболее приближенных к Бушу лиц — бывший помощник министра обороны Ричард Эрмитаж — выступил с предложением о реализации совместного израильско-американского проекта оказания помощи мусульманским республикам СНГ — Узбекистану, Казахстану, Киргизстану, Туркменистану и Таджикистану. На первой стадии реализации программы в нее было вложено более 4 миллионов долларов".

Изложенное не имеет никакого отношения ни к "Ирангейту", ни к Джонатану Полларду. Так, просто кинематографическая накрутка метража. Но более похоже на то, что здесь Барри Хамиш пытается воздействовать на подкорку еврейского читателя: "помощь мусульманским республикам СНГ — это плохо для евреев". Тут нужно сказать, что республики эти на сегодня являются хоть какой-то преградой для продвижения на Запад и Север мусульманского религиозного и политического экстремизма.

"Во время визита Рабина в США Ли Гамильтон, сенатор-демократ из Индианы, попросил его разрешить нескольким израильским гражданам (такого разрешения для граждан не требуется. — Р.О.) дать показания следственной комис-

сии Конгресса, чтобы помочь ей определить, вступила ли команда Рейгана в период выборов 1980 года в сговор относительно задержки освобождения американских заложников в Иране. Рабин сенатору отказал. Если наши подозрения необоснованны, отчего же Рабин был столь категоричен (?! — Р.О.) в своем отказе позволить нескольким израильским официальным лицам дать показания, которые могли бы раз и навсегда развеять теорию закулисного сговора?". А вот дача показаний официальными лицами — это вмешательство Государства Израиль во внутренние дела США.

"Если премьер-министром и министром обороны Израиля станет Рабин, то совершенно секретная информация об американско-израильских совместных инициативах будет прежде всего ложиться ему на стол. Президент Буш сможет спать спокойно". Вот такая трогательная до навязчивости забота Барри Хамиша о спокойном сне американского президента.

В книге Барри Хамиша "Изменники и правительство политических проходимцев на Земле Обетованной" есть глава, которая раньше была его статьей, опубликованной в его журнале "Внутри Израиля" в феврале 1994 года (цитирую по "Окнам" от 20.11.1997). В этой главе одним из тех, кого автор называет творцами "Нового мирового порядка", объявляется Ватикан. Не вдаваясь в сложности сегодняшних взаимоотношений Ватикана с Государством Израиль, отягченных почти двухтысячелетним христианским экстремизмом, направленным против евреев, рассмотрим эту главу с точки зрения публицистической технологии, которой пользуется Барри Хамиш.

"Ватикан не изменил своей позиции, сущность которой заключается в недоверии к Израилю и евреям". Но в тексте даже нет попытки определить "позицию", из которой следует, что ее "сущностью" является "недоверие".

"В дни, предшествовавшие войне в Персидском заливе, Ватикан выразил явное сочувствие президенту Ирака Садому Хусейну". И ни слова, ни полслова — по поводу чего и в чем заключалось выражение сочувствия, тем более явное.

"Именно при Иоанне-Павле II на территории лагеря смерти Освенцим (Аушвиц) в его родной Польше был заложен женский монастырь, что вызвало возмущение евреев всего мира". Естественно, Хамиш не считает нужным как-то доказать, что это кощунство совершилось при участии или сознательном неучастии папы. Жульническое "при Иоанне-Павле II" — и все!

"Но неожиданно в Ватикане поняли, что собственность католической церкви может оказаться в руках ООП. И — засуетились. В Святом городе началась форменная паника". Естественно, начавшиеся суета и форменная паника у Барри Хамиша не получили более ни слова описательного усиления, подкрепляющего авторскую посылку.

"Он (Йоси Бейлин) чуял, что в воздухе повеяло дипломатической авантюрой, способной укрепить его репутацию, — и взялся за дело". Из текста самого же Барри Хамиша следует, что "Папа римский хотел защитить свою собственность", а "у Бейлина требований было несколько. Он настаивал на полном дипломатическом признании Израиля, включая обмен послами. В числе других его требований была передача Израилю бесценных еврейских книг, находящихся в

фондах библиотеки Ватикана". Хорошо это или плохо для Израиля? Вне зависимости от успеха или неуспеха дипломатических переговоров они у Барри Хамиша почему-то называются "дипломатической авантюрой".

Кстати, об "успехе-неуспехе". Автор пишет: "Никто из сотрудников МИДа не одобрил того, что Бейлин "продал" Израиль Ватикану так дешево". Под расширительным псевдонимом "никто" автор смог представить только пресс-секретаря министерства Эстер Семилег, которая "даже посетовала на многочисленные уступки". Ни один пример уступок, естественно, не приведен. Как нет и доказательства "дешевизны".

И, наконец, последний пассаж, рассматриваемый нами, но не последний — в публицистических упражнениях Барри Хамиша: "Однако те факты, которые постепенно просачиваются в прессу из уст уволенных сотрудников МИДа, рисуют нам портрет политического деятеля, снова и снова пытающегося поставить свои личные интересы выше интересов собственной страны". За этим пассажем не следует ни одного "просачивающегося" факта, ни имени хотя бы одного-единственного из уволенных обладателей уст, и, конечно же, не расшифровывается, что понимает автор под инкриминируемыми Йоси Бейлину личными интересами. Из всего этого "портрет политического деятеля" не прорисовывается. Зато портрет Барри Хамиша являет нам крайне политизированного публициста, в своей методе весьма далекого как от корректности, так и от поисков истины. Его амплуа — бездоказательное охаивание инакомыслящих.

По этой методе написана и последняя книга Барри Хамиша "Кто убил Рабина?" Метода, густо замешанная на политической ангажированности автора, резко снижает ценность представленного им фактического материала.

В книге Барри Хамиша приводится большое количество фактов, подтверждающих разного рода нестыковки в расследовании убийства Ицхака Рабина компетентными, как говорят в России, органами, в освещении этого преступления средствами массовой информации, видными политическими деятелями, в показаниях тех, кто, как убеждает нас автор, "наверняка был вовлечен в его (заговора. — Р.О.) осуществление на оперативном уровне".

Дать оценку всему этому материалу (а это, как пишет сам исследователь, "сотни страниц полицейских отчетов, судебных протоколов и опубликованных показаний свидетелей") можно лишь проверив его, что рядовому читателю просто не под силу, или доверившись Барри Хамишу, чего не позволяет сделать знакомство с его исследовательской методой, продемонстрированной нами выше.

Остановлюсь лишь на нескольких образцах весьма уязвимых умозаключений.

Во втором абзаце введения автор пишет: "Ицхак Рабин был идеальной мишенью для политического убийства. Он проводил политику, которая, по мнению многих, вела к неизбежному уничтожению Израиля. Значительная часть израильского населения активно противостояла так называемому "мирному процессу". Могущественные лица (без личных имен. — Р.О.) в Израиле и за рубежом толкали Рабина к продолжению этой политики. Обвинение в убийстве пало на первую из этих групп, в то время как ответственность за преступление несет вторая".

В этом видно стремление Барри Хамиша не столько ответить на возникший у него (и не только у него) вопрос о том, "кто убил Рабина", а заранее увязать этот ответ с наличием заговора установителей "Нового мирового порядка", наличие которого он декларировал, но так и не смог доказать в своих предыдущих книгах. Да и эту книгу он начинает с признания во введении: "Эта книга не дает ответа на вопрос о том, кто отдал приказ об убийстве: мы не знаем, кто стоял во главе заговора", и заканчивает тем же в эпилоге: "Я не знаю, кто отдал приказ об убийстве". Откровенно, как в стриптизе.

По Барри Хамишу, расстановка сил такова: с одной стороны — значительная часть израильского населения, которая "активно противостояла", с другой — могущественные лица в Израиле и за рубежом, которые "толкали". Нет только третьей стороны: еще большей части израильского народа, которая, может быть, не столь активно противостоит противникам "мирного процесса", но свое отношение к нему выявляла так значимо, что и Биньямину Нетаниягу в его борьбе за пост премьер-министра пришлось заявить о своем намерении продолжать диалог с ООП.

Барри Хамиш пишет: "Заговор был столь неуклюжим, что его участники не только оставили множество физических улик, но и не скоординировали своих показаний, так что в конце концов они начали противоречить друг другу по всем пунктам". Но, может быть, именно неуклюжесть, нескоординированность, противоречивость показаний и свидетельствует о том, что никакого инспирированного извне заговора создателей "Нового мирового порядка" никогда не было, а была наша доморощенная израильская неорганизованность, проявившаяся в неспособности предотвратить преступление, правильно на него отреагировать, грамотно его расследовать, ответственно осветить?

Автор перечисляет некоторые из множества "физических улик". Рассмотрим и мы некоторые из них:

1. "Любительская видеопленка с записью убийства, показывающая, как задняя дверь "пустого" рабинского лимузина захлопывается перед тем, как Рабин оказывается в машине. Та же пленка показывает, что телохранители позволили Амиру беспрепятственно выстрелить в Рабина и что Рабин от этих выстрелов не пострадал". Здесь главная основа версии Барри Хамиша, от которой он в середине книги отказался: заднюю дверь закрыл кто-то, находившийся в машине ранее и убивший Ицхака Рабина уже по дороге в больницу "Ихилон".

Любительскую съемку сделал Рони Кемплер. На нее Барри Хамиш ссылается на многих страницах. В случаях, когда это подтверждает его версию убийства, он ссылается на кадры этой съемки как на вполне доброкачественное свидетельство.

Но уже на стр. 52 он пытается дискредитировать Кемплера: "Кемплер не был рядовым гражданином — он работал в ведомстве Государственного контролера и служил телохранителем во время военных сборов для резервистов". На стр. 53: "Почему Кемплер прождал почти два месяца, чтобы продемонстрировать всем свою пленку? ...сам видеофильм и его запоздалое обнародование вызывают большие подозрения". На стр. 98 Барри Хамиш и вовсе называет Кемплера фальси-

фикатором: "Однако фальсификатор пленки думал, что рубашка (Амира) была именно голубой". На стр. 151 автор утверждает, что "один из этих кадров смонтирован так; что в нем на место Амира подставлен другой человек. Подтасовка была сделана столь неряшливо, что на фотографии "Амир" стреляет левой рукой, в то время как все свидетели видели, что он стрелял правой". На стр. 153: "...в видеозаписи происходит разрыв". На стр. 154 Барри Хамиш повторяет со слов одного из своих единомышленников Натана Гефена: "Пленка фальсифицирована".

Понятно, что на вещественное доказательство с такими изъянами — если они действительно существуют — ссылаться нельзя.

2. "Показания свидетелей (включая жену Рабина), находившихся в нескольких метрах от Рабина. Они видели, что после выстрелов он продолжал идти как ни в чем не бывало..."

Может быть, кто-то подобное и говорил, но не Лея Рабин. На стр. 72 зафиксировано свидетельство Леи Рабин из ее книги об убийстве Ицхака Рабина, отрывок из которой был опубликован 28 марта 1997 года газетой "Едиот ахронот". Вот оно: "Я вспомнила, как Ицхака прикрыли телохранители. Была опасность, и они защитили его. Когда я последний раз взглянула на Ицхака, перед тем как он исчез под телохранителями, он выглядел вполне нормально". О том, что "после выстрелов он продолжал идти как ни в чем не бывало", в свидетельстве Леи Рабин речь не идет.

Есть только некая свидетельница Мириам Орен, которая "через 10 минут после "покушения" сказала по национальному телевидению: "Рабин не пострадал. Я видела, как он шел к машине". Может быть, она ошиблась? Или сфантазировала? Следователи-профессионалы знают, что лишь малая часть показаний в "громких делах" полностью соответствует истине.

Морди Исраэль, обучающийся журналистике в Тель-Авивском колледже, пытался перед самым покушением взять блиц-интервью у Ицхака Рабина и находился ближе всех к нему — между ним и Игалем Амиром, который из-за плеча Исраэля и произвел свои выстрелы. Морди Исраэль рассказывает Барри Хамишу: "Рабин был абсолютно неприкрыт, и я просто шагнул к нему. Он игнорировал мои вопросы и шел быстрым шагом. Наконец мне удалось привлечь его внимание, и он повернулся, чтобы ответить мне. Тут я услышал выстрел. Он повернулся ко мне одновременно с выстрелом... В этот момент я встретился глазами с Рабином, его лицо исказило выражение ужаса (а может быть, похожее выражение боли? — Р.О.). Он поднял свои руки на уровень глаз, пристально поглядел в течение доли секунды через мое плечо (то есть в сторону Амира. — Р.О.), затем сжался в плечах и сделал попытку убежать. Он был в согнувшемся положении, когда я обернулся и увидел Амира, который стоял один, с пистолетом в вытянутой руке. Затем Амир выстрелил два раза подряд. Я видел вспышки от обоих выстрелов".

Эксперт Барух Гладштейн из Криминалистической лаборатории при израильской полиции в зале суда 28 января 1996 года показывает следующее: "...с большой вероятностью этот (второй) выстрел был сделан, когда премьер-министр находился в согнутом положении. Выстрел был сделан сверху вниз".

Эти свидетельства ("выражение ужаса", "сжался в плечах", "сделал попытку убежать", "был в согнувшемся положении", "находился в согнутом положении") совершенно не стыкуются с утверждением Хамиша, что "после выстрелов он (Рабин) продолжал идти как ни в чем не бывало".

3. "Медицинское заключение, подписанное д-ром Мордехаем Гутманом — одним из хирургов, оперировавших Рабина. В заключении говорится, что Рабин был ранен выстрелом в грудь и что его позвоночник был раздроблен — эта информация была подтверждена в течение суток после операции медсестрой, работавшей в операционной, министром здравоохранения, директором больницы "Ихилон", а также пациентом больницы. Официальная же версия утверждает, что Амир стрелял Рабину в спину и что никакого вреда позвоночнику нанесено не было".

Прежде всего нужно сказать, что "подтвердить информацию" может только кто-либо, находящийся на профессиональном уровне, близком к уровню хирурга, оперировавшего Ицхака Рабина, и проводивший вместе с ним или после него вполне определенные медицинские манипуляции. Естественно, что никто из "авторитетов", перечисленных Барри Хамишем, сделать этого не мог. Даже доктора Эфраим Снэ и Габи Барабаш, которые в данном случае выполняли функции чиновников от медицины, а тем более не медсестра, которая — только медсестра, и уж никак не пациент.

Отказавшись от своей первоначальной версии, которая излагается им на доброй половине текста и в которой он утверждал, что Ицхака Рабина убил некто, до того засевший в машине последнего, Барри Хамиш пишет на стр. 124: "Но в одежде Рабина не осталось никаких пулевых отверстий спереди. Таким образом, Рабин не мог быть ранен в грудь в ходе неразберихи, творящейся на автомобильной стоянке возле площади Царей Израиля", а на стр. 149 приходит к выводу, что "единственный возможный вариант состоит в том, что на Рабине уже не было одежды, когда ему стреляли в грудь. Это должно было произойти в госпитале". Но примечательно не то, что по ходу расследования Барри Хамиш изменил начальную версию на другую к концу книги. Такое с ним бывает. Примечательны последние слова последней главы: "С самого начала я был прав".

Здесь время остановиться еще на одном пространном (16 пунктов на двух полных страницах) свидетельстве. Данное таксистом, оно излагает содержание его разговора с пассажиром. 5-й, 6-й и 9-й пункты свидетельства содержат такую информацию: "Во время поездки радио было включено, и мы слушали приговор Игалю Амиру, и его реакцию, что суд был сфабрикован. Пассажир завел со мной разговор и сказал, что Игаль Амир прав... Тут пассажир достал удостоверение, в котором было написано, что он патологоанатом. Там была фотография, и, насколько я помню, его фамилия была Перец, имени я не запомнил". Пункт 11 выглядит так: "Я сказал пассажиру, что врач-патологоанатом, который обследовал покойного, знал, сколько пуль вошло в тело, и даже по телевизору совершенно ясно сказали, что в теле покойного Рабина были только две пули. Я спросил его, возможно ли, что в ходе обследования врач (который в ту же ночь дал интервью журналистам) вышел из комнаты, и тем временем

кто-то выпустил в покойного третью пулю. Пассажир ничего не ответил мне, но улыбнулся".

Без всякой связи своих предположений с приведенным свидетельством, источник которого не сообщается и о котором только и написано: "11 мая 1997 года мне в руки попал примечательный документ...", Барри Хамиш вдруг вслед за текстом свидетельства сообщает: "Описание внешности пассажира в целом подходит д-ру Гиссу. Написание фамилий "Гисс" и "Перец" на иврите также похоже". Насчет написания — это уже не фантазия свидетеля, а выдумка самого Хамиша. Но для читателей, не знающих иврита, она выглядит убедительно.

Оставим это на совести исследователя. Как и описание поведения пассажира таксистом — на его совести. Но обратим внимание на то, что д-р Гисс, главный патологоанатом Государства Израиль, как и любой другой патологоанатом, имел дело с *трупом*, и зададимся вопросом: зачем заговорщикам понадобилось стрелять в грудь уже мертвого Ицхака Рабина?

В главе 23 "Недостающие звенья цепи" в конце полустраничного первого абзаца вдруг читаем такую фразу, абсолютно никак не связанную ни с предшествующим, ни с последующим текстом: "Журналист Адир Зик сумел доказать, что Карми Гилон был замешан в убийстве (Рабина)". Карми Гилон — руководитель ШАБАКа во время убийства Рабина. Кто такой "журналист Адир Зик" и где опубликованы его доказательства, Барри Хамиш читателю не сообщает. Во всей книге Адир Зик упоминается еще только один раз — на стр. 4, в следующем контексте: "К концу 1997 года многочисленные израильские журналисты наконец осмелились поднять голову и, рискуя быть осмеянными коллегами, объективно ознакомились с фактами. Среди них: профессор Хилель Вайс, Адир Зик, д-р Йозель Козн, Гади Блюм, Шимон Зильбер, Хагай Хуберман, Барух Гордон, Хагай Сегал, Рам Эзрах и Мелех Клознер. Большинство из них — люди религиозные или правые". Так что же Адир Зик — "сумел доказать" или только "осмелился поднять голову и... объективно ознакомиться с фактами"? А если "сумел", передал ли "доказательства" прокуратуре? И суд "доказательства" признал?

Основываясь на признанной им фальшивкой видеозаписи Кемплера, "ясно показывающей, что Рабин остался невредимым после выстрела Амира", Барри Хамиш пишет на стр. 120: "Я заключил, что Амир выстрелил холостым (и это вопреки всем свидетельствам из самой книги "Кто убил Рабина?" о том, что Амир произвел по крайней мере два выстрела. — Р.О.). И то, что он собирался убить Рабина, делает его виновным лишь в попытке убийства. Настоящая грязная работа была сделана кем-то еще".

Непонятно, о какой попытке убийства может идти речь, если допустить, что мы теперь знаем (проникшись почтительным доверием к исследованию Барри Хамиша) о том, что Игаль Амир, вовлеченный в заговор, стрелял холостыми. Нечто вроде попытки с негодными средствами. Он был, в таком случае, виновным только в участии в заговоре с целью убийства. А участие его заключалось в отвлечении внимания от тех, кто осуществил удавшуюся попытку.

Но при всяком наборе фактов и "фактов" главным останется вопрос: зачем было надо организаторам заговора, чтобы Игаль Амир стрелял холостыми? Ре-

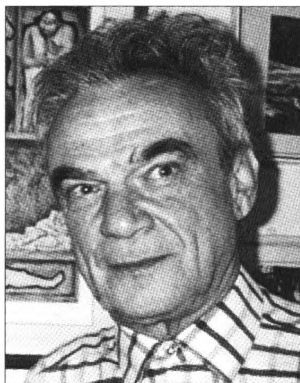
зоннее им было заранее предположить, что стреляй он боевыми патронами, Ицхак Рабин был бы сражен именно его выстрелами. И тогда необходимость "добивать" жертву в автомобиле, в приемном покое или в операционной полностью отпала бы. И у заговорщиков отпала бы надобность в "настоящей грязной работе" в широком ее понимании. В работе, в которой, если верить Барри Хамишу, участвовали и шабаковцы, и полицейские, и врачи, и верховные судьи, и государственные деятели. А ведь всем известно, что при прочих равных характеристиках надежность цепи — в нашем случае надежность ухода от разоблачения — тем большая, чем меньше у цепи звеньев.

Барри Хамиш так заворужен заговорами, что начинает путать, кто против кого "заговаривается". Медсестра из операционной больницы "Ихилов", о которой шла речь выше, отказалась от своих первоначальных утверждений в довольно эмоциональной форме: "Я вам не звонила, вы от меня ничего не слышали". Это позволило некоторую эмоциональность и расследователю заговоров. "Можно только представить себе, какими жестокими угрозами пользовались заговорщики", — пишет он на стр. 142. И продолжает: "На это намекает сообщение, опубликованное в мае 1996 года в журнале "Зман Тель-Авив". В нем говорится, что все 17 сотрудников "Ихилова", участвовавших в оказании медицинской помощи раненому Рабину, получили по почте анонимки с угрозами убийства". По логике повествования нужно предположить, что анонимы — из той же группы заговорщиков, которые убили Рабина. Но нет! Вся следующая страница представляет собой фотокопию анонимного письма-угрозы, датированного 2.4.1996, которое с иврита переведено так: "Д-р Барабаш, шалом! Врачи, которые по халатности привели к смерти больного, подлежат безжалостной смерти. Следующие лица будут уничтожены в течение 1996—1999 гг. группой киллеров из-за границы (следует список врачей). Д-р Барабаш! Если ты думаешь, что это шутка, мы рекомендуем тебе изменить свое мнение".

Так что, наряду с заговором против Рабина, оказывается, сложился и антизаговор против тех, кто, по мнению антизаговорщиков, "привели к смерти больного". И за границей существует не только "Новый мировой порядок", но какой-то, скажем, "Старый мировой беспорядок", киллеры которого не столь исполнительны. Во всяком случае по части сроков исполнения угроз.

• • •

Читайте сочинения Барри Хамиша, господа! Презабавнейшее занятие. Но чувство юмора да не покинет вас. Иначе обыкновенный врач из соседней поликлиники внезапно привидится вам оскалившимся вампиром, из автомата расстреливающим покойника.



Михаил Хейфец (1934) — писатель, историк, журналист. Работал преподавателем литературы в Ленинграде, писал историческую прозу. Был арестован в 1974 г. за "антисоветскую деятельность", до 1980 г. находился в заключении. В Израиле с 1980 г. Автор книг "Место и время", "Глядя из Иерусалима", "Цареубийство в 1918 году", "Воспоминаний грустный свиток" и др. Живет в Иерусалиме.

Михаил Хейфец

"ЕВРЕИ СССР НА ПЕРЕПУТЬЕ" — ГДЕ ИМЕННО?

"Евреи СССР на перепутье" — сборник на иврите, что выходит в свет около 25 лет. Его основал в 1976 г. кибуцник Давид Притал, возглавлявший тогда Общественный совет солидарности с евреями СССР. Первые шесть выпусков назывались "Еврейская интеллигенция в СССР", девять последующих — "Евреи в СССР". В 1993 г. история заставила дать альманаху его нынешнее имя. С самого начала Давид организовал активное сотрудничество в сборнике активистов алии, ее идеологов со специалистами по проблемам советского еврейства внутри Израиля и за его пределами.

В чем мы, "русские" авторы сборника, видели смысл этого издания? Конечно, нам было важно, что в Израиле выходил ежегодник, где наши "домашние" идеи относительно ситуации советского еврейства воспроизводились на хорошем иврите и публиковались. Но, главное, привлекал читательский круг "приталкиного альманаха" (как за глаза звали издание "русские"): томик ложился на столы глав правительств и министров иностранных дел, министров абсорбции и руководителей Сохнута, шефов Джойнта и вообще всевозможных "лишкот", влиявших на судьбы советского еврейства и в СССР — СНГ, и в Израиле. То есть благодаря "приталкиному" изданию русскоязычная община получала своеобразный информационный мост для проникновения в те кабинеты и к тем начальникам, на мнение которых она хотела повлиять.

Собственно, ту же роль альманах играет и сегодня. Его последний номер (4-й, он же 19-й) вышел в свет уже под патронажем нового главного редактора: это дебют хорошо известной в научных кругах философа Людмилы Дымерской-Цигельман, но в новой для нее роли. Номер посвящен восьмидесятилетию юбилею первого редактора, Давида Притала (в скобках: Давид вместе с великолепным ученым и мужественным политиком профессором Ювалем Незманом создал в свое время Комитет ученых при Общественном совете солидарности с евреями СССР. Тем самым они реально помогли в трудоустройстве сотен специа-

листов, прибывших в Израиль в 70-е — 90-е гг. В частности, именно эти двое сыграли важную роль в моих собственных первых трудовых шагах в Стране).

В рецензируемом номере затронуты десятки тем по важнейшим проблемам, связанным как с судьбами бывшего российского еврейства в Израиле, так и с жизнью тех евреев, кто остался в России или других республиках СНГ. Даже перечислить все проблемы в краткой рецензии затруднительно. Поэтому я выберу одну, зато самую сложную — социокультурную проблематику, обсуждаемую на страницах данного номера.

Сразу выделю статью молодого социолога А. Эпштейна, посвященную специфике школьной политики в Израиле. Издавна министерство просвещения сознательно насаждало здесь унификацию образовательных программ и методик в школах. По-своему это была мудрая политика: благодаря ей удавалось смягчить "общинную рознь", неизбежно возникавшую между ашкеназской и сефардской молодежью, и цементировать общество. Общинные традиции, социальный статус семей задавали слишком разные "стартовые позиции", с которых дети начинали путь к образованию. И потому молодежь, повторяю, специально подравнивали в школах на, как бы это поделикатнее выразиться, "уровнях обязательного обучения". Только там, где путь в науку продолжался на условиях добровольного выбора, этот сравнительно облегченный курс сменялся усиленной, а точнее потогонной системой учебы, позволявшей как-то компенсировать "убытки" от прохождения курса неполных средних школ... В итоге минпрос достиг определенной гомогенности общества. Из разных еврейских общин в школах (а потом в армии) создавался единый израильский народ. Но все хорошее имеет цену. За "облегчение" платили понижением уровня образования, менее эффективным использованием того потенциала, который могли дать стране таланты и способности множества "нерядовых" детей.

Когда дети "олим ми-Русия" оказывались в таких школах, их мотивация к учебе, как показывает А. Эпштейн, снижалась, они иногда бросали учебу — более трети "русских" подростков 17-18 лет оставались без аттестатов зрелости.

И "русские" учителя, опираясь на поддержку "русских" родителей, стали создавать вечерние школы с особыми программами (самая известная сеть — "Мофет", т. е. "математика-физика-культура"), которые недоброжелатели поспешили окрестить "русским гетто для избранных". (В скобках замечу, что начинание удалось осуществить лишь потому, что, начиная с 1992 г., израильское руководство изменило собственные приоритеты, не только провозгласив, но и практически претворяя в жизнь политику "мультикультурности" — это проявилось в создании радио РЭКА, в появлении "русских" программ на телевидении, в сопровождении ивритских новостей русскими титрами и во многом другом, в частности, в поддержке школ "Мофет"). Соответственно, и "школы для избранных" постепенно превращались в национальные лаборатории высоких достижений в сфере образования, они меняли всю концепцию образования: старая система в принципе свою задачу выполнила, и "русские инициативы" помогали переходу к качественно новому этапу.

Та же ситуация, мне видится, сложилась и в сфере собственно культуры.

Взаимопроникновению культур — местной, ивритской, и русско-еврейской — посвящен в альманахе цикл статей Р. Нудельмана, А. Исаковой, Дм. Сегала, интервью А. Оза (его взял специально для альманаха В. Радужский). Правда, почти все рассматривают культуру в одном ракурсе — сквозь призму социально-интеграционных процессов.

Р. Нудельман, например, выдвигает концепцию рождения в СССР "неосионизма" как некоего "клубка идеологий с разными валентностями". А. Исакова возлагает надежду на культурную революцию в Израиле, связанную с интеграцией новых культурных волн, в частности, волны олим из экс-СССР. Раскрывая эту тезу, она приводит доказательства существования особой русско-еврейской культурной общности. Реализация потенциала этой общности может стать этапом на пути превращения Израиля в культурную метрополию всего мирового еврейства.

Какой мне лично представляется суть проблемы? Первые поколения израильтян завершили самый сложный этап создания собственной культуры: они ее породили, развили и придали ей неповторимое национальное лицо. Однако у этой культуры есть свойство, неразрывно присущее всякой ветви европейской светской культуры, развивавшейся в географическом отдалении от континента Европы: она становится самодостаточной, что в принципе прекрасно, но, я бы сказал, и излишне самодостаточной, чрезмерно замыкающейся на проблемах собственного мира. Таково свойство американской культуры (или, к примеру, австралийской, белой южноафриканской и пр). США удавалось преодолевать быющую в нос культурную провинциальность в основном за счет непрерывного притока иммигрантов. Это, кстати, великое достоинство американской ментальности — умение интерпретировать и использовать научно-культурные достижения, которые завозят в их страну пришельцы. А вот опасность превращения Израиля в самодовольную еврейскую провинцию висит над нашей страной, тем более, что еврейская религиозная культура, господствующая в сознании значительной части населения, обширна, разнообразна, богата — но полностью отрезана от достижений мировой цивилизации, истинно самодостаточна — в "посторонних не нуждается".

Между тем, русское еврейство, при многих его минусах (говорить о них здесь — значит использовать журнальное место не по теме сочинения), привезло с собой в страну важнейшую составляющую российской ментальности, которую О. Мандельштам определил, как "тоску по мировой культуре". Это чувствуется во всем: в особой тяге к театрам, книгам, даже в организации газетной информации. Здесь чувствуется некая оторванность от еврейского отечества, справедливо обижающая "местный народ", но есть тут и стремление разорвать духовные пеленки, которые во многих важных пунктах часто опутывают местные умы. В этом смысле мне как раз понятны надежды А. Исаковой на то, что синтез "светских культур" сыграет в Израиле ту же благотворительную роль, в силу которой "приливы свежей крови" в Америку постоянно обновляют эту великую страну.

Но чтобы обновлять — надо понимать, что именно ты хочешь обновить. Не

просто лезть со своим уставом в уже сложившийся монастырь, а знать и чувствовать те реалии, которые сложились отнюдь не на пустом месте и не без веских оснований. Но именно "наглостью" нередко грешат репатрианты из России, приехавшие из страны, где сложившиеся традиции легко презирают и ломают. К тому же это их свойство помножено на не лучшие, но, увы, действительно существующие черты национального характера, на этот раз обращенные уже против собственной культуры...

Именно об этом говорит в своем интервью один из лучших израильских публицистов Амос Оз. Он пробует объяснить, что иудаизм есть не просто религия — нет, это целая цивилизация ("религия — лишь одно из важнейших ее составляемых"). Поэтому спор в стране идет вовсе не только о политике или "укладе"; это глубокий философский спор о смысле жизни, о предназначении человека и народа. Только так его и нужно понимать, и в этом смысле он затрагивает основы и культурной идентификации тоже.

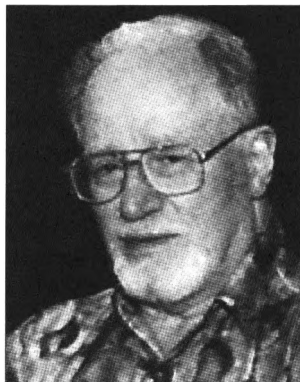
Оз надеется на будущий диалог, в котором "русская" община сможет проявить потенциально присущую ей глубину. Но для этого она должна понять мысли и чувства партнеров, как справедливо заметил Оз, во всех нюансах.

И тут мне хочется обширно процитировать комментарий редактора альманаха Дымерской-Цигельман:

"Амос Оз, конечно, прав, утверждая, что условие диалога — овладение языком собеседника и интеллектуальное любопытство к его духовному багажу. Прав он также, утверждая, что общим языком диспутантов в Израиле должен быть иврит. Но опыт показывает, что на протяжении трех десятилетий проведения "философского семинара", в котором почти неощутимо для культурного истеблишмента Израиля участвовали и его "русские граждане", они в большинстве своем не овладели ивритом настолько, чтоб передать — цитирую Оза — "столь существенные для взаимопонимания нюансы и оттенки". Именно ему, как никому другому, должны быть понятны побуждения тех "русских" интеллектуалов, которые, даже овладев ивритом, предпочитают свои концептуальные работы представлять в переводе — ради сохранения именно этих, столь существенных для взаимопонимания оттенков.

...В мультикультурном Израиле двусторонний перевод остается (по крайней мере, на некоторое, сейчас трудно определяемое время) реальным условием организации диалога, обеспечивающего культурную и интеллектуальную целостность народа Израиля. Того диалога, без которого невозможна столь высоко ценимая Амосом Озом полифоничность культуры этого народа".

Лучшей точки для этой рецензии мне, пожалуй, и не поставить...



Марк Перах (1924) — физик, профессор в отставке университета штата Калифорния. Родился в Киеве, кандидатскую диссертацию защитил в Одесском политехническом институте в 1949 г., докторскую — в Казанском технологическом институте в 1967 г. Автор примерно 250 научных статей и нескольких книг по различным проблемам физики. В 1958 г. был арестован, судим и провел два года в лагере в Сибири. Эмигрировал из СССР в 1973 г. Опубликовал ряд прозаических произведений и статей на общественно-политические и литературные темы на разных языках. Живет в США.

Марк Перах

О БОЛЬШОМ ВЗРЫВЕ И КНИГЕ БЫТИЯ

Неудавшаяся попытка согласования

Вопрос о соотношении между библейскими историями и данными современной науки издавна занимал и продолжает занимать воображение многих как верующих, так и агностиков. Этот интерес легко объясним, если учесть, что с одной стороны наука предлагает весьма убедительные рациональные доказательства правильности ее положений, а с другой стороны вера, основанная на иррациональном, но глубоко укорененном чувстве, отвечает эмоциональной жажде чудесного, казалось бы, возвышающего человека над его животной природой и отрицающего трагедию неизбежной смерти. Каждый человек стоит перед выбором одного из трех вариантов мировоззрения. Один выбор состоит в принятии научного взгляда, и с тем в отказе от религиозной веры. Противоположный выбор состоит в безоговорочном принятии догматов религии и, следовательно, в отрицании научных теорий, невзирая на доказательства правильности положений науки. Однако есть и третий выбор, состоящий в попытке найти способ согласовать религиозную догму с данными науки. Привлекательность последнего варианта очевидна, ибо в случае успеха такой попытки человек может сохранить веру, эмоционально необходимую ему, в то же время принимая научные данные с их интеллектуальной убедительностью.

Поскольку спрос рождает предложение, в последние годы появились в большом количестве статьи, книги, а также материалы на Интернетe, авторы которых предлагают различные варианты толкования Библии и научных теорий, предположительно раскрывающие их взаимное соответствие и объясняющие, что противоречия между наукой и религией — кажущиеся.

Материалы на эту тему заметно различаются по уровню дискуссии, от крайне примитивных до весьма утонченных.

Обилие указанных материалов не позволяет рассмотреть их в совокупности в одной короткой статье. Однако можно получить некоторое представление о такой литературе, если рассмотреть какой-либо типичный образец ее, не относящийся ни к наиболее примитивному, ни к наиболее утонченному ее уровню, а стоящий где-то посередине между этими крайностями.

В качестве такого образца могут служить две книги, написанные физиком Дж. Шредером, которые достаточно типичны для литературы указанного типа, и которые мы и обсудим в этой статье.

Первая книга Дж. Шредера, под названием "Большой взрыв и Книга Бытия" ("Genesis and the Big Bang", Bantam Books, 1992) имеет подзаголовок: "Раскрытие гармонии между современной наукой и Библией". Этот подзаголовок представляет в краткой форме основную идею книги Шредера. Д-р Шредер поставил перед собой амбициозную цель: показать как верующим, так и скептикам, что противоречия между библейскими откровениями и научными данными происходят всего лишь из неправильной интерпретации, и что на самом деле каждое слово в Библии находится в точном согласии с результатами научных исследований.

Дж. Шредер начинает свою книгу с детального рассказа о том, как он участвовал в подземных атомных испытаниях. Этот рассказ не имеет прямого отношения к теме книги. По-видимому, он предназначен для того, чтобы показать читателям, как хорошо Дж. Шредер квалифицирован для обсуждения темы его книги. Мы узнаем, что Дж. Шредер не какой-либо невежда в науке, слепо защищающий библейский рассказ, а напротив, опытный физик, с докторской степенью. В самом деле, мы находим в его книге многочисленные уважительные ссылки на научные теории и данные, от археологических находок до теории относительности Эйнштейна.

Нет никаких противоречий между современной наукой и Библией, уверяет Дж. Шредер.

Кто станет возражать против такого утверждения, если оно может быть доказано в логически непротиворечивой форме и без искажения научно установленных фактов? Я, например, был бы счастлив принять на этих условиях утверждения Дж. Шредера.

В начале своей книги Дж. Шредер сообщает, что она явилась результатом его усилий ответить на вопросы детей. В частности, его восьмилетний сын Джошуа изучал Библию с трехлетнего возраста, и, когда он достиг восьми лет, начал обнаруживать противоречия между Библией и наукой.

Дж. Шредер не сообщает, удовлетворили ли его объяснения его восьмилетнего сына, хотя такое утверждение кажется подразумеваемым. Нас интересует, однако, могут ли объяснения Дж. Шредера удовлетворить тех, чей возраст перешагнул порог восьми лет. В настоящей статье я предложу собственный ответ на этот вопрос.

В ходе анализа книги Дж. Шредера я ни в коей мере не собираюсь поддер-

живать ту или иную сторону в противостоянии науки и Библии. Моя цель ограничивается обсуждением аргументации Дж. Шредера и его усилий доказать отсутствие противоречий между данными науки и библейским рассказом.

Обсуждение книги Дж. Шредера будет включать следующие разделы:

1. Хронология вселенной и человечества по Шредеру
2. Статистика и оценка вероятностей по Шредеру
3. Отдельные детали и примеры из книги Дж. Шредера.

ХРОНОЛОГИЯ ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ПО ШРЕДЕРУ

На стр. 12 своей книги Дж. Шредер пишет: "... разногласия между археологией и богословием не только не неизбежны, но и не реальны". Через несколько строчек Дж. Шредер продолжает: "Цель этой книги — объяснить эту согласованность как экспертам, так и любителям".

Таким образом, как мы видим, Дж. Шредер сформулировал амбициозное намерение: объяснить специалистам и неспециалистам, которые раньше бродили во мраке, истинный смысл как научных данных, так и библейских откровений. Это было, конечно же, похвальное намерение.

Важной ступенью на пути к достижению цели Дж. Шредера является его анализ хронологических данных, которые до появления его книги казались столь непримиримо различными в Библии и в науке.

Хронологические рассуждения Дж. Шредера состоят из двух частей. Первая часть относится к библейскому рассказу о сотворении мира в шесть дней, а вторая — к периоду между концом этих шести дней и нашим временем. Мы рассмотрим обе части в указанном порядке.

СОТВОРЕНИЕ МИРА В ШЕСТЬ ДНЕЙ СОГЛАСНО ШРЕДЕРУ

Поскольку главная цель Дж. Шредера состояла в доказательстве того, что библейский рассказ и данные науки не противоречат друг другу, одной из его важных задач было согласование библейского рассказа о сотворении мира за шесть дней с данными науки о существовании вселенной в течение примерно 15 миллиардов лет.

До опубликования книги Дж. Шредера указанное расхождение между Библией и наукой обсуждалось несчетное число раз. Объяснение, которое часто выдвигалось, сводилось к предположению, что слово "день" в Библии не следует толковать в буквальном смысле, то есть как приблизительно 1/365 продолжительности одного оборота Земли вокруг Солнца. То, что для нас миллиард лет, для Бога может быть один "день".

Невзирая на отрицание этого Дж. Шредером, его объяснение, в сущности, сводится к той же идее, но с одним различием. Опираясь на свою осведомленность в физике, Дж. Шредер обращается к теории относительности Эйн-

штейна, чтобы предложить конкретное истолкование рассказа о шести днях творения, согласное с данными науки.

Как объясняет Дж. Шредер, теория относительности, среди прочих результатов, установила, что не существует абсолютного времени. Это верно. Дж. Шредер далее сообщает, что в различных системах отсчета промежутки времени между двумя событиями может быть различным. Процесс, который в одной системе отсчета длился шесть дней, в другой системе отсчета мог продолжаться миллиарды лет. И это верно.

Далее Дж. Шредер приводит пример из физики. Это хорошо известный экспериментальный факт поведения мю-мезонов (мюонов). Как объясняет Дж. Шредер, пока в системе отсчета, связанной с лабораторией (то есть, с Землей) проходит 200 микросекунд, в системе отсчета, связанной с движущимся мюоном, проходит всего 4.5 микросекунды. Эксперты охотно согласятся с этим объяснением, а не-эксперты так или иначе должны полагаться на научный авторитет профессионального физика, каковым является Дж. Шредер.

Однако, начиная со следующего шага в рассуждениях Дж. Шредера, пути экспертов в физике и читателей, не осведомленных в этой науке, неизбежно пойдут в разные стороны. Неосведомленные читатели, впечатленные научной квалификацией Дж. Шредера, скорее всего будут принимать как истину его дальнейшие рассуждения. Однако те читатели, которые знакомы с физикой, скорее всего будут поставлены в тупик продолжением его хода мыслей. В этом продолжении Дж. Шредер совершает скачок от опыта с мюонами к рассказу о шести днях творения. Согласно Дж. Шредеру, до создания первого человека, Адама, Бог действовал в своей собственной системе отсчета, крайне отличной от той системы отсчета, к которой он перешел в момент создания Адама. Промежуток времени, который в первой системе отсчета (до Адама) длился шесть дней, во второй системе отсчета длился 15 миллиардов лет. В момент создания Адама Бог перешел от первой, его собственной системы отсчета, к новой системе отсчета, общей для Бога и человека.

Можем ли мы утверждать, что вышеприведенное объяснение неверно? Нет. Можем ли мы утверждать, что это объяснение верно? Нет. Объяснение Дж. Шредера требует порыва веры. В этом нет ничего дурного, если только это объяснение не выдается за основанное на научных данных. Предположение, что система отсчета Творца отлична от системы отсчета человечества, не имеет никакого отношения к науке. С точки зрения религии вышеприведенное объяснение не ново и находится вне научной дискуссии. Дж. Шредер, однако, хочет, чтобы читатели поверили, будто его объяснение основано на теории относительности. Объяснение это никоим образом не основано на теории относительности или на каких-либо иных научных данных.

Действительно, теория относительности установила, что в различных системах отсчета время течет с различной скоростью. Однако она четко определяет, что понимается под "различными системами отсчета". Течение времени различно в таких системах отсчета, которые механически движутся одна относительно другой с определенной скоростью. Для того, чтобы промежуток времени между

двумя событиями, который в одной системе отсчета длится шесть дней, в другой системе длился бы 15 миллиардов лет, эти две системы отсчета должны двигаться одна относительно другой с очень большой скоростью.

Понятно, что приложение этих выводов теории относительности к сотворению мира за шесть дней требует изрядного напряжения воображения. Для того чтобы удовлетворить условиям теории относительности в соответствии с объяснением Дж. Шредера, придется вообразить, что в процессе сотворения вселенной Творец мчался с колоссальной скоростью мимо сотворяемой им вселенной. Бог-марафонец — возможно, такая картина удовлетворила восьмилетнего сына Дж. Шредера. Для тех же, чей возраст превысил восемь лет, лучшим выбором представляется возвращение рассказа о шести днях творения обратно в сферу религиозной веры.

В общей теории относительности показано, что течение времени зависит также от тяготения. Опять-таки, применение этого научно установленного факта к библейскому рассказу о шести днях творения потребует весьма эластичного воображения. Я предоставляю читателям, склонным к таким упражнениям, вообразить очень тяжелого Творца, создающего очень легкую вселенную (или, может быть, очень легкого Творца, создающего очень тяжелую вселенную?). Читатель должен простить мне этот шуточный подход к книге Дж. Шредера, ибо книга его сама наталкивает на такие шуточные замечания.

Вывод: не становясь на точку зрения ни Библии, ни науки, можно заключить, что попытка Дж. Шредера примирить точку зрения Библии с научной путем ссылки на теорию относительности совершенно неубедительна.

ХРОНОЛОГИЯ ДЖ. ШРЕДЕРА ОТ АДАМА ДО НАШИХ ДНЕЙ

Дж. Шредер сообщает нам, что в тот момент, когда Творец создал Адама, он мгновенно переключил ход времени, так что, вместо предыдущей системы отсчета, в которой творение вселенной заняло шесть дней, была введена новая система отсчета, на этот раз общая для Бога и человека. С этого момента, говорит Дж. Шредер, все даты событий, указанные в Библии, абсолютно достоверны и совпадают с датами, определенными наукой. Например, если Библия говорит нам, что Адаму было 130 лет, когда родился его сын Сет, то это означает в точности 130 лет по нашему календарю, то-есть продолжительность периода времени, в течение которого Земля делает 130 оборотов вокруг Солнца. Если Библия говорит нам, что Адам был создан 5759 лет назад, то это означает в точности именно указанный период времени. Дж. Шредер уверяет нас, что указанный срок — 5759 лет от Адама до нас — в точности совпадает с археологически установленной хронологией истории человечества. Приведем соответствующую цитату из книги Дж. Шредера (стр. 31): "В 1990 году все поколения со времен Адама в совокупности прожили 5750 лет. Эти данные Библии о начале зарегистрированной истории хорошо совпадают с археологическими открытиями двух последних столетий".

Очень впечатляющее утверждение. Читатель несомненно ждет с нетерпением

ем доказательств, основанных на научных данных. Дж. Шредер затем предлагает такие доказательства.

Аргументация Дж. Шредера по этому вопросу распадается на две части. Одна часть относится к дате начала бронзового века, а другая — к природе тех человекоподобных существ, которые, как показывают данные археологии, жили на Земле намного раньше, чем 5760 лет назад.

Рассмотрим обе части аргументации Дж. Шредера.

А) Аргументация, относящаяся к началу бронзового века.

Дж. Шредер сопоставляет поколения потомков двух сыновей Адама — Сета и Каина. Библия сообщает продолжительность жизни каждого из потомков Сета, от Эноха (сына Сета) до Ноя, которому было 600 лет, когда произошел потоп. Между Энохом и Ноем всего было девять поколений. Далее Дж. Шредер считает также девять поколений потомков Каина, кончая Тубал-Каином. Продолжительность жизни потомков Каина не сообщается в Библии, но на основании подсчета числа поколений Дж. Шредер предполагает, что Тубал-Каин был современником Ноя, и исходя из этого вычисляет промежуток времени от Адама до Тубал-Каина. Он приходит к выводу, что указанный промежуток составил 1350 лет. Вычитая 1350 из 5750, Дж. Шредер заключает, что Тубал-Каин жил приблизительно 4400 лет назад.

Приведенные вычисления Дж. Шредера оставляют место для сомнений. Как мы увидим при обсуждении его второй книги, он сам вынужден был пересмотреть свои хронологические вычисления. Дж. Шредер ни одним словом не поясняет во второй книге, почему он изменил там вышеприведенные даты. Нетрудно, однако, увидеть ошибку в вычислениях, которую, по-видимому, кто-то указал Дж. Шредеру после опубликования его первой книги, что и должно было вынудить его пересмотреть приводимые им даты. В таблице 2, озаглавленной "Генеалогия до потопа" (стр. 31 первой книги), Шредер сопоставляет поколения потомков Сета и Каина. При этом он включает в последовательность потомков Каина такие имена как Иавал (седьмое поколение) и Иувал (восьмое поколение). После них он указывает Тубал-Каина, который, по этому подсчету, принадлежит к девятому поколению после Каина. Однако достаточно прочитать соответствующие стихи (от 4:20 до 4:22) в книге Бытия, и становится очевидно, что Иувал и Иавал были не отцом и дедом Тубал-Каина, а его единокровными братьями, ибо все трое были сыновьями Ламеха. Таким образом, согласно Библии, Тубал-Каин принадлежал не к девятому, а к седьмому поколению после Каина, что отодвигает его на несколько сот лет назад по сравнению с таблицей Дж. Шредера.

Поскольку, однако, мы рассматриваем сейчас первую книгу Дж. Шредера, где он использует описанные вычисления для получения важных и далеко идущих выводов, мы примем приведенные им даты для дальнейшего обсуждения, тем более, что во второй книге, изменив даты, Дж. Шредер не изменил выводов.

В качестве следующего шага Дж. Шредер сообщает, что, согласно Библии, Тубал-Каин был изобретателем бронзы. Следовательно, заключает Дж. Шредер,

согласно Библии бронзовый век начался примерно 4400 лет назад. Но это как раз то, говорит Дж. Шредер, что и наука вывела из археологических данных. Какое убедительное доказательство, что хронология, данная в Библии, полностью согласуется с данными науки!

В самом деле?

Проверим, что в действительности говорит Библия. Дж. Шредер ссылается на стих 4:22 в книге Бытия. Вот буквальный перевод стиха 4:22 из книги Бытия: "Также Цилла родила Тубал-Каина, кузнеца всех режущих инструментов из меди и железа".

Обратим внимание на последние два слова в этом стихе. На иврите эти слова "нехошет убарзель" что дословно означает "медь и железо". Дж. Шредер утверждает, что слово "нехошет" обозначает бронзу и латунь.

Разумеется, это может быть только предположением, так как точное значение слова — это медь, в то время как бронза на иврите это "арад" а латунь это "плиз". Однако, поскольку слова "арад" и "плиз" вообще не встречаются в тексте Торы, возможно, что слово "нехошет" (Нун-Хет-Шин-Тав) было использовано в цитированном стихе для обозначения также сплавов, основанных на меди, то есть бронзы и латуни.

Однако трудно не заметить, что Дж. Шредер, в своем стремлении найти согласие между библейской и научно установленной хронологией, странным образом игнорировал слово "барзель" в приведенном стихе о Тубал-Каине. Это слово означает железо. Если Тубал-Каин делал инструменты не только из меди или бронзы, но также из железа, время его жизни должно быть отнесено к намного более поздней эпохе. Использование железа началось приблизительно через полторы тысячи лет после начала бронзового века. (При рассмотрении второй книги Дж. Шредера мы увидим, что изменение дат в ней, по сравнению с первой книгой, усугубляет описанное противоречие).

Пропуск Дж. Шредером единственного слова — "железо" — в ссылке на стих о Тубал-Каине полностью опровергает хронологию, предложенную Дж. Шредером. Более того, зияющий пропуск этого слова, который мог быть только преднамеренным, подрывает всю аргументацию Дж. Шредера, делая сомнительной его беспристрастность.

На этом разваливается хронология "после Адама", предложенная Дж. Шредером.

Б) Аргументация, относящаяся к археологическим данным о периоде до 5759 лет назад.

Разделавшись, как он думает, с началом бронзового века, Дж. Шредер должен был разобраться с другим противоречием между Библией и наукой. Согласно Библии, Адам был создан из праха земного примерно 5760 лет назад.

С другой стороны, научные данные указывают, что существа, весьма подобные современному человеку, жили на Земле намного ранее. Чтобы примирить эти два взгляда, Дж. Шредер выдвигает весьма остроумное объяснение. Соглас-

но Дж. Шредеру, человекоподобные существа, которые жили до времен Адама, были на самом деле не вполне людьми. Они были, как говорит Дж. Шредер, животными, которые обладали многими чертами человека, но не обладали человеческой душой (на иврите "нешама"). Согласно этому объяснению, Адам был первым настоящим человеком, который получил "нешама" от Бога, в то время как человекоподобные существа пред-Адамовой эпохи души не имели.

Прежде, чем детально рассмотреть объяснение Дж. Шредера, отметим следующий исторический факт. Согласно Дж. Шредеру, примерно 5760 лет назад произошло поистине революционное событие, коренным образом изменившее природу человека. Человек получил от Бога душу (нешама), тем самым превратившись из человекоподобного животного в настоящего человека. Известно, однако, что, например, в Египте развитое государство существовало ранее, чем 5760 лет назад. Имеется обильная информация об этом государстве. Не следует ли ожидать, что в исторических материалах, относящихся к периоду времени около 5760 лет назад, когда, по Шредеру, произошло такое кардинальное изменение природы человека, как превращение из животного в настоящего человека, должны были находиться следы революционного превращения? Однако в материалах, оставленных Египетской цивилизацией, не обнаруживаются какие-либо следы какого-либо революционного события, приуроченного ко времени 5760 лет назад.

Для обсуждения гипотезы Дж. Шредера следует попытаться определить, что отличает человека от животного. В этом обсуждении я не буду опровергать идею Дж. Шредера как таковую, поскольку она не может быть ни подтверждена, ни опровергнута посредством рациональных доказательств. Принятие или опровержение гипотезы Дж. Шредера об отсутствии души у человекоподобных предшественников Адама — это вопрос веры, а я не обсуждаю в этой статье аргументы за или против верований. Я попытаюсь, однако, установить некие критерии, позволяющие отличить человека от животного.

Представляется, что среди черт, присущих человеку, но отсутствующих у животных, можно указать следующие:

1) Человек обладает языком, неизбежно разговорным, но часто также и письменным. Никакое животное не обладает развитым разговорным языком, не говоря уже о системе письменности.

2) Человек обычно создает общество, часто включающее многие тысячи особей, и обладающее вертикальной структурой, со многими уровнями иерархии. Общество часто вырабатывает системы управления и законов. Среди животных нет никакого эквивалента правительству и законодательству.

3) Человек обычно создает технологии, направленные на улучшение его уровня жизни. Эти технологии включают строительство жилищ, производство инструментов, облегчающих добычу пропитания и изготовление одежды, и т.д. Человек очевидно обладает способностью улучшать технологии и изобретать их новые формы. Некоторые животные также умеют строить жилища и даже плотины (бобры), но они никогда не меняют приемы строительства и не обладают умением улучшать и изобретать.

4) Человек обычно развивает искусства, включая танец, музыку и изобразительное искусство. Никакое животное не имеет склонности к искусству.

5) Наконец, человеку свойственно придерживаться какой-либо религии. Никакое животное не обладает концепцией божественного. Я предполагаю, что религия вполне однозначно отличает человека от животного.

Если мы примем перечисленные пять пунктов, нам придется заключить, что согласно объяснению Дж. Шредера человекоподобные существа, которые жили ранее, чем 5760 лет назад и были не настоящими людьми, а лишь человекоподобными животными, не имели письменности, не имели системы законов, не имели правительства, не имели никакого искусства и не имели никакой религии.

Археологические данные опровергают подобные допущения.

Библейский рассказ утверждает, что первый человек шагал по земле 5760 лет назад. Посмотрим, что говорит археология.

1) Археологические данные показывают, что уже 40,000 лет назад человекоподобные существа делали инструменты из камня. Известно ли какое-либо животное, умеющее превращать камень в инструмент?

2) Цветные изображения животных делались на скалах уже 27,000 лет назад (например, изображение лошади в Pech Merle, Франция). Какое животное интересуется изобразительным искусством?

3) Археологические данные свидетельствуют, что уже 23,000 лет назад человекоподобные существа украшали свою внешность с помощью бус, прикрепляемых к одежде. Известны ли животные, которые делали бы себе одежду, и, более того, украшали бы ее каким бы то ни было способом?

4) Археологические данные свидетельствуют, что уже 18,000 лет назад человекоподобные существа делали иглы из кости для шитья одежды. Имеются ли животные, которые шили бы себе одежду?

5) Археологические данные свидетельствуют, что уже 11,000 лет назад человекоподобные существа применяли лук и стрелы. Способно какое-либо животное изобрести и применять такой сложный инструмент, как лук и стрелы?

6) Археологические данные свидетельствуют, что уже 9,000 лет назад человекоподобные существа изготавливали керамическую посуду. Эта посуда обжигалась в печах, где температура достигала 1000 градусов. Способны какие-либо животные строить печи и изготавливать посуду?

7) Приблизительно в то же время, около 9,000 лет назад, человекоподобные существа строили поселения, которые занимали по несколько гектаров. В этих поселениях строения использовались для жилья и для хранения запасов. Около 8,000 лет назад такие поселения уже занимали до 15 гектаров. Жители этих поселений применяли искусственное орошение и выращивали злаки. Они применяли печати, что указывает на существование какой-то формы письменности и документации. Известны ли какие-либо животные, строящие поселки, применяющие искусственное орошение, собирающие урожаи с полей и располагающие системой письма и документацией?

8) Наконец, археология свидетельствует, что примерно 8,000 лет назад, то есть на 2,400 лет ранее даты, когда, согласно Библии, появился первый человек

Адам, человекоподобные существа (например, жители поселения в Тепе Гавра в Месопотамии) систематически строили в центре поселений религиозные храмы. Известны ли животные, которые имели бы какие-либо религиозные понятия?

Повторю снова, что в этой статье я не затрагиваю вопрос, какие данные верны — библейские или научные, в частности, библейский рассказ о создании первого человека 5760 лет назад, или археологические свидетельства о гораздо более раннем существовании человека на Земле. Я могу сказать, однако, что аргументация Дж. Шредера, направленная на доказательство согласия между библейским рассказом и данными науки, не выдерживает элементарного рассмотрения.

СТАТИСТИКА ПО ДЖ. ШРЕДЕРУ

В главах, посвященных статистическим соображениям, подход Дж. Шредера существенно отличается от принятого им в главах о хронологии. В последних Дж. Шредер полностью принимал как доказанные научные данные и стремился показать, что они вполне соответствуют библейскому рассказу. Очевидно, Дж. Шредер считает данные археологии настолько убедительными, что попытка опровергнуть их была бы заведомо обречена на провал. Поэтому для подкрепления своей веры в библейский рассказ Дж. Шредер не имел иного выбора, кроме как попытаться согласовать библейский рассказ с данными археологии. В предшествующем разделе мы видели, что Дж. Шредер не преуспел в такой попытке.

В главах, посвященных статистическим соображениям относительно происхождения жизни на Земле, Дж. Шредер чувствует себя более комфортабельно в своей приверженности к библейской версии, поскольку научное объяснение происхождения жизни не имеет таких фактических подтверждений, как археологические данные. В этих главах мы не видим более попыток согласовать науку и Библию, зато видим полное отрицание научной теории и такое же полное принятие библейского рассказа.

Научная теория происхождения жизни основана на предположении, что жизнь возникла самопроизвольно, в результате случайных химических реакций в атмосфере первобытной Земли. Другой вариант той же теории допускает, что жизнь была принесена на Землю из космоса, и что она первоначально возникла в какой-то иной звездной системе в результате упомянутых случайных химических взаимодействий.

Дж. Шредер отрицает такую теорию на основе статистических соображений. Например, на стр. 111 он пишет об ученых, которые придерживаются описанной теории: "Эти ученые предлагали гипотезы без всякой попытки тщательно исследовать вероятность таких процессов". Очевидно, Дж. Шредер хочет, чтобы читатели поверили, что в отличие от "нетщательных" ученых, он скрупулезно исследовал возможность самопроизвольного возникновения жизни через посредство случайных химических взаимодействий. Вывод, сделанный Дж. Шредером из его тщательных исследований, таков: самопроизвольное зарождение жизни было невозможно, потому что промежуток времени, необходимый

для осуществления подходящих химических реакций, должен был бы быть настолько долог, что превзошел бы всю длительность существования вселенной. Этот вывод не нов, он был предложен несчетное число раз и до Дж. Шредера сторонниками библейской версии происхождения жизни.

Описанный вывод в свою очередь основан на определенном истолковании понятия вероятности, разделяемом Дж. Шредером. Сущность взгляда Дж. Шредера на вероятность иллюстрируется следующими цитатами из его книги (с. 113): "Вероятность случайного воспроизведения двух одинаковых протеиновых цепочек, каждая со 100 аминокислотами, составляет 1 шанс из 20^{100} , что равно единице со 130 нулями".

Хотя арифметика в цитированной фразе не вполне точна (фактически выражение содержит многие цифры, отличные от нуля) утверждение Дж. Шредера верно в том смысле, что соответствующая вероятность действительно очень мала. Однако, последующие рассуждения Дж. Шредера противоречат понятию вероятности. Вот что он пишет далее на стр. 113: "Для того, чтобы достичь вероятных условий случайного возникновения единственного протеина, необходимо было бы совершать 10^{110} попыток в каждую секунду с момента начала времен. Для одно-временного протекания таких попыток требовалось бы 10^{90} грамм углерода. Но вся масса Земли (все элементы вместе) составляет только 6×10^{27} грамм".

Какой триумф для противников теории самопроизвольного зарождения жизни! Какое элегантно вычисление! Какое впечатляющее утверждение, категорически уничтожающее гипотезу о самопроизвольном зарождении жизни! Если бы только эти вычисления и выводы были верны за пределами чистой арифметики!

В действительности вышеприведенные рассуждения Дж. Шредера ошибочны. Они основаны на непонимании смысла понятия вероятности. Если бы рассуждения Дж. Шредера были верны, то, например, для того, чтобы выиграть главный приз в Калифорнийской лотерее, где шанс такого выигрыша приблизительно 1 из 16 миллионов, было бы необходимо покупать по одному билету 16 миллионов раз. Известно, однако, что несколько раз госпожа Удача улыбалась лицам, купившим только один билет, первый раз в жизни. Такие выигрыши случались не один раз, вопреки крайне малой их вероятности.

Для понимания глубоко неправильного толкования Дж. Шредера поговорим о смысле понятия вероятности.

Начнем с нескольких примеров. Рассмотрим простейшую ситуацию — расчет вероятности результата подбрасывания монеты. Разумеется, общеизвестно, что обычно вероятности выпадения орла и решки равны и составляют $1/2$. Если в конкретной попытке выпадает орел, есть в этом что-нибудь удивительное? Разумеется, нет, мы не удивлены таким результатом, несмотря на то, что его вероятность была менее единицы. Оба результата — орел и решка — равновероятны, какой-то один из них должен был обязательно случиться, и нет никакой надобности предполагать, что некий сверхъестественный фактор вмешался в игру и предопределил результат.

Теперь обратимся к случаю метания кубика с шестью гранями. В этом слу-

чае имеются шесть равновероятных исходов — появление одной из цифр 1, 2, 3, 4, 5, или 6 на грани, обращенной кверху. Если любой из этих равновероятных исходов имел место, удивительно ли это? Нисколько, несмотря на то, что вероятность действительно случившегося исхода была всего $1/6$.

Пусть теперь имеются 50 различных карт, беспорядочно разбросанных по столу. Мы выбираем наугад одну карту и она оказывается семеркой пик. Удивляемся мы этому? Нисколько. Какая-то карта из пятидесяти возможных должна была быть обязательно выбрана, и тот факт, что она оказалась семеркой пик, нисколько не удивителен, несмотря на то, что вероятность выбора именно этой карты была всего лишь $1/50$.

В чем значение трех вышеупомянутых чисел — $1/2$, $1/6$, или $1/50$? Ни в чем. Независимо от этих чисел, принципиальная ситуация в трех вышеописанных играх была совершенно одинаковой. В каждом случае было N равновероятных исходов. В каждом случае было достоверно известно, что один из N возможных исходов случится (хотя мы не знали, какой именно). Какой бы из N возможных исходов ни случился в конкретном опыте, в этом не было бы ничего удивительного или сверхъестественного. Такой наш вывод не зависит от величины N , будь она 2, 6, 50 или триллион триллионов.

Более того, если, скажем, вероятность некоего исхода равна $1/50$, значит ли это, что мы должны повторить попытку 50 раз, чтобы этот исход действительно имел место? Никоим образом. Если мы желаем выбрать семерку пик из пятидесяти разных карт на столе, значит ли это, что мы должны выбирать карту за картой 50 раз (восстанавливая начальное количество беспорядочно разбросанных карт после каждой попытки), чтобы, наконец, попасть на семерку пик? Вовсе нет. Угадать семерку пик с первого раза так же возможно, как и не угадать ее ни разу даже после, скажем, 75 попыток.

Величина, именуемая вероятностью, не доставляет никакой информации, позволяющей предсказать исход каждой конкретной попытки. Величина вероятности предсказывает следующее: если мы повторим попытку очень много раз, то семерка пик окажется выбранной в среднем один раз из пятидесяти попыток. Для того чтобы это предсказание имело реальный смысл, число попыток должно быть намного больше 50. Если число попыток увеличивать, число выборов семерки пик будет приближаться к рассчитанной вероятности, то есть, к выбору ее, в среднем, один раз из пятидесяти. То же самое, однако, справедливо и для любой другой из пятидесяти разных карт на столе. Поэтому, каждый раз, когда семерка пик оказывается выбранной, в этом нет ничего удивительного или сверхъестественного.

Точно так же, если рассчитанная вероятность какого-либо события составляет один из триллиона триллионов, нет ничего удивительного или сверхъестественного, если это событие происходит в действительности, поскольку это событие так же возможно, как и любое другое событие из совокупности равновероятных событий, для которых была рассчитана указанная малая вероятность. Поэтому аргументы Дж. Шредера, основанные на вычислении крайне малой вероятности самопроизвольного зарождения жизни, несостоятельны, ибо сколь

удовно малая вероятность никоим образом не означает невозможности того или иного события.

Отметим, что вышеприведенное определение вероятности — лишь одно из нескольких возможных определений. Наше определение верно не всегда (хотя оно верно в рассмотренных случаях). В частности, наше определение предполагало равновероятность всех возможных исходов опыта. Нередки, однако, ситуации, когда одни из возможных событий имеют большую вероятность, чем другие. Для более детального объяснения сказанного рассмотрим понятие вероятности с несколько иной точки зрения, а именно ее соотношение с уровнем информации об объекте. Опять начнем с примера.

Представим, что вы стоите перед многоэтажным зданием, в котором работают несколько тысяч человек. 5 часов дня, конец рабочего дня, сейчас служащие начнут выходить из здания. Вы хотели бы угадать, окажется первый человек, вышедший из здания, мужчиной или женщиной. Вы не имеете никакой информации о составе служащих в здании. Поэтому вы оцениваете вероятность появления, как женщины, так и мужчины как $1/2$. Представим теперь другую ситуацию: вы побывали ранее в этом здании, и знаете, что среди служащих в этом здании имеется примерно $2/3$ мужчин и $1/3$ женщин. В этом случае вы оцениваете вероятность появления женщины первой как $1/3$, а мужчины как $2/3$.

В обеих ситуациях свойства системы — в данном случае соотношение между числом мужчин и женщин в здании — было совершенно одинаковым. Шанс появления мужчины первым был одним и тем же в обоих случаях. Однако рассчитанная вами вероятность была различной. Это различие не было обусловлено какими бы то ни было свойствами системы, а только объемом информации о системе, доступной вам. Этот простой пример показывает, что рассчитанная вероятность в большей мере отражает уровень незнания в отношении системы, чье поведение оценивается рассчитываемой вероятностью, чем действительный шанс того или иного исхода.

Рассмотрим подробнее вопрос о различии между рассчитанной вероятностью и реальным шансом того или иного события. Если информация об объекте ограничена, то мы не знаем о факторах, которые, возможно, исключают какие-либо из предполагаемых исходов. Поэтому мы вынуждены включать в число вероятных исходов и такие, которые на самом деле невозможны, хоть мы и не знаем об этом. Более того, мы не знаем, насколько различаются реальные шансы разных исходов, и потому мы вынуждены предполагать их равновероятными (в приведенном примере истинные шансы были $1/3$ и $2/3$, но мы оценивали оба, как равные $1/2$). Чем больше предвидится равновероятных исходов поведения системы, тем меньше рассчитанная вероятность каждого индивидуального исхода. Если наше знание о системе возрастает, мы исключаем из числа возможных исходов ее поведения те, которые при возросшем уровне информации о системе мы находим невозможными. Рассчитанная вероятность каждого другого исхода, все еще считаемого возможным, возрастает. Истинный же шанс каждого исхода вовсе не зависит от нашего знания системы, и потому не связан непосредственно с рассчитанной вероятностью. Таким образом, вывод Шредера, ос-

нованный на крайне малой вероятности самозарождения жизни, несостоятелен еще и потому, что крайне малая величина рассчитанной им вероятности в значительной мере обязана ничтожному объему информации об условиях предполагаемых химических реакций. Если бы мы знали больше о возможных и невозможных путях протекания упомянутых реакций в условиях первобытной Земли, то рассчитанная вероятность зарождения жизни могла бы оказаться на несколько порядков больше рассчитанной Дж. Шредером.

Наконец, есть еще одно принципиальное обстоятельство, ошибочно игнорированное Дж. Шредером. После того, как в вышеприведенном примере все служащие покинули здание, вы знаете достоверно, кто и в каком порядке выходил из него. Теперь понятие вероятности лишилось содержания. Получена полная информация о поведении системы, и всякое вычисление или обсуждение вероятностей лишается смысла.

Некогда в прошлом возникла жизнь. В этом нет ничего удивительного, поскольку это было одно из множества вероятных (но вовсе не обязательно равновероятных) событий. Рассчитанная вероятность этого события, как бы мала она ни была, не имеет никакого познавательного значения. Любое другое из N вероятных событий могло произойти вместо этого, но не произошло. Аргументация Дж. Шредера, основанная на вычислениях вероятности самопроизвольного зарождения жизни, лишена смысла, так же, как и вычисления времени, якобы необходимого для протекания соответствующих химических реакций. В действительности химические взаимодействия выбирали на каждом этапе наиболее легкий путь, и время, необходимое для завершения процесса, тем самым сокращалось на много порядков по сравнению с рассчитанным Дж. Шредером.

То, что произошло, несомненно произошло, и после этого вычисление вероятности события — это бессмысленное упражнение в арифметике.

Могут вышеприведенные соображения служить доказательством самозарождения жизни в противовес рассказу о создании жизни по Божественному замыслу? Разумеется, нет. Однако вышеприведенные рассуждения показывают, что гипотеза самозарождения жизни не противоречит каким-либо статистическим/вероятностным соображениям. Рассмотрение вероятностей Дж. Шредером не служит доказательством противного.

Вывод: вопреки намерению Дж. Шредера, он не сумел продемонстрировать согласие библейского рассказа с научными данными, а его вероятностные соображения основаны на наивном истолковании понятия вероятности.

ПРИМЕРЫ КОНКРЕТНЫХ НЕДОСТАТКОВ И ОШИБОК В ПЕРВОЙ КНИГЕ ДЖ. ШРЕДЕРА

Помимо рассмотренных недостатков и слабостей общего характера, в книге Дж. Шредера есть также немало мелких (и не очень мелких) конкретных ошибочных утверждений и аргументов.

Вес и масса; кинетическая энергия и скорость.

Обсуждение таких основополагающих понятий представляется нелепым, ко-

гда речь идет о книге, написанной физиком с ученой степенью. К сожалению, Дж. Шредер дает повод для этого. Например, на стр. 40 он пишет: "Масса (или вес) тела, когда оно в покое, в технических терминах называется массой покоя". Мне трудно представить, что физик с ученой степенью может всерьез считать массу и вес одним и тем же. Я предпочитаю истолковать это как небрежность стиля. Такое истолкование, возможно, подтверждается использованием слов "в технических терминах", которые не имеют никакого очевидного смысла. В каких "нетехнических терминах" масса тела в покое называется как-то иначе, чем масса покоя?

С другой стороны, такому доброжелательному истолкованию противоречит использование Дж. Шредером того же выражения "масса (или вес)" не один раз. Например, это же выражение мы видим на стр. 37. Это дает повод для предположения, что Дж. Шредер на самом деле считает массу и вес одним и тем же. Подобное утверждение, сделанное студентом первого курса на экзамене по физике, означало бы немедленную двойку. Масса покоя — это свойство тела, константа, независимая от системы отсчета. Полная (или релятивистская) масса зависит от скорости, и, следовательно, от системы отсчета. Однако вес тела — это совершенно иная величина, определяемая взаимодействием тела с планетой. Вес зависит от массы тела и от массы планеты, и, в первом приближении, от квадрата расстояния между центром планеты и телом (если тело намного меньше планеты или имеет сферическую форму). Нет сомнения, что Дж. Шредера учили этому, когда он был студентом.

На той же стр. 40 Дж. Шредер пишет: "...оно приобретает скорость и таким образом приобретает кинетическую энергию пропорциональную скорости". В самом деле, доктор Шредер? Вы не знаете, что кинетическая энергия пропорциональна квадрату скорости? Что это, опять небрежность стиля?

Приведем еще несколько примеров. На стр. 100 мы читаем: "Мы видим, что беспорядочность энтропии возрастает в каждой наблюдаемой системе". Это — абракадабра. Энтропия — это и есть мера беспорядочности в системе. Выражение "беспорядочность энтропии" лишено смысла.

Стр. 117. Я цитирую: "Центробежная сила вращения сплющила облако, превратив его в диск". Центробежная сила — это один из видов сил инерции. Силы инерции обычно рассматриваются в физике, как фиктивные силы. Реальная сила в данном случае — это центростремительная сила, обусловленная гравитацией. В ряде случаев удобно использовать понятие сил инерции (применяя так называемый принцип Даламбера). Однако сказать, что центробежная сила сплющила облако, означает затуманить суть дела облаком бессмысленного выражения.

Подобные примеры можно было бы умножить.

Перейдем теперь к рассмотрению второй книги Дж. Шредера, которая называется "Божья Наука" ("The Science of God", The Free Press, 1997) с подзаголовком "Слияние научной и библейской мудрости". Она значительно превосходит по объему первую книгу. Исходя из названия и объема, можно было ожидать, что вторая книга продолжит и разовьет тему первой книги. В опре-

деленной мере это ожидание оправдывается, так как Дж. Шредер действительно повторяет, в более или менее схожей форме, ряд тезисов, представленных в первой книге, частично варьируя и дополняя их. С другой стороны, вторая книга Дж. Шредера существенно отличается от первой. Одно из различий состоит в том, что, в отличие от первой книги, где Дж. Шредер ограничил себя сравнительно узким кругом вопросов, во второй книге он стремится охватить гораздо больший диапазон проблем. Один из результатов такого расширения тематики — это расплывчатость "фокуса". Различные главы касаются проблем, иногда мало связанных с другими главами, так что вместо относительно четкого плана первой книги во второй книге мы видим конгломерат тем и вопросов, рассматриваемых каждый порознь.

Вторую книгу Дж. Шредера отличает несходство уровней. В ней можно указать ряд параграфов, где вопрос освещается вроде бы правильно и в доходчивой форме. С другой стороны, немало параграфов содержат фактические ошибки, порой элементарные и очень странные, если учесть, что автор — физик с большим стажем и ученой степенью.

Наконец, еще одна особенность второй книги Дж. Шредера. Как уже упоминалось, в этой книге он местами приводит данные, противоречащие его же данным в первой книге, никак не объясняя причину изменения данных. Мы начнем обсуждение второй книги Дж. Шредера именно с этой ее особенности.

ИЗМЕНЕНИЕ ДАТ ВО ВТОРОЙ КНИГЕ ПО СРАВНЕНИЮ С ПЕРВОЙ

Одно из расхождений между первой и второй книгами Дж. Шредера — это хронологические данные, относящиеся к Ною, всемирному потопу, Тубал-Каину и началу бронзового века.

Как было отмечено ранее, в своей первой книге Дж. Шредер привел вычисления, согласно которым от Адама до Тубал-Каина прошло приблизительно 1350 лет, Тубал-Каин был современником Ноя и бронзовый век начался приблизительно 4400 лет назад (стр. 31—32 и таблица 2 в первой книге). Во второй книге для начала бронзового века указывается уже период времени, отстоящий на 5000 лет от нас, то есть смещенный на 600 лет назад по сравнению с указанным в первой книге (см., например, стр. 131 второй книги). Далее, на стр. 130 второй книги Дж. Шредер указывает интервал времени от Адама до Тубал-Каина — 700 лет, вместо 1350, им же указанных в первой книге. С другой стороны, во второй книге Дж. Шредер относит всемирный потоп ко времени приблизительно 4100 лет назад (стр. 131 второй книги), то есть на 900 лет позднее той даты начала бронзового века, которой он теперь придерживается во второй книге. По этим измененным данным Тубал-Каин уже не оказывается современником Ноя, так как изобретение бронзы, приписываемое Шредером Тубал-Каину, теперь отнесено на 900 лет ранее. Никаких объяснений такому изменению дат Дж. Шредер не дает. Как было сказано при обсуждении первой книги, указанное изменение дат было, по-видимому, вызвано тем, что кто-то указал Дж. Шредеру на ошибку в его

счете поколений от Каина до Тубал-Каина, использованном в его первой книге. Не в праве ли читатель ожидать, что если автор отказывается от каких-то утверждений, то он должен, по крайней мере, как-то объяснить такое изменение взгляда?

Несмотря на пересмотр дат, Дж. Шредер во второй книге по-прежнему утверждает, что начало бронзового века, согласно археологическим данным, совпадает с данными Библии (согласно его вычислениям). При этом, как и в первой книге, Дж. Шредер игнорирует указание в Библии, что Тубал-Каин делал инструменты также из железа. Поскольку теперь время жизни Тубал-Каина сдвинуто Шредером на 900 лет назад, то оно оказывается еще дальше во времени от эпохи применения железа, определенной археологически, так что в свете пересмотренных дат хронологические изыскания Дж. Шредера относительно начала бронзового века становятся еще менее обоснованными.

"ДИСКРЕДИТАЦИЯ ПРИЧИННОСТИ" ПО ШРЕДЕРУ

На стр. 153 мы видим начало раздела, озаглавленного "Причинность опровергнута". Прочитируем фразу, выражающую главную мысль этого раздела (стр. 157): "В противоположность тому, чему мы научились в школьной физике, закон природы, известный как причина-и-следствие — это не закон".

Дж. Шредер описывает здесь эксперименты по дифракции частиц на одном и двух отверстиях и утверждает, что результаты этих экспериментов опровергают принцип причинности.

Прежде, чем детально рассмотреть конкретные аргументы Шредера, отметим, что опровержение принципа причинности означало бы конец науки, в частности физики. Физика — экспериментальная наука. Законы физики — это постулаты, сформулированные на основе обобщения и интерпретации опытных данных. Такое обобщение и такая интерпретация возможны только потому, что основаны на принципе причинности. Никакой экспериментальный результат не становится частью физики, если он не воспроизводим. Требование воспроизводимости результатов опыта основано на предположении, что в правильно поставленном эксперименте воспроизведение условий опыта вызывает воспроизведение результатов. Это и есть принцип причинности в его практическом применении. Дж. Шредер многократно подчеркивает свою приверженность науке и постоянно ссылается на научные данные. В то же время, крайне непоследовательно, он декларирует не больше и не меньше, чем недействительность принципа причинности, без которого не может быть никакой науки.

Обратимся теперь к конкретному описанию Дж. Шредером опытов с дифракцией частиц, которые, по его мнению, опровергают принцип причинности. Если на пути частиц установлена преграда с одним отверстием в ней, объясняет Шредер, то на экране за преградой появится изображение отверстия, края которого размыты из-за дифракции. Это верно. Если в преграде сделаны два отверстия, то картина изменится, и на экране появится решетка из нескольких мак-

симумов (изображенная на рис 9, стр. 151). Это тоже верно. Далее Шредер сообщает, что описанные картины, различные в зависимости от числа отверстий, возникают даже если частицы движутся через отверстия поодиночке. Верно. Каким образом, спрашивает Шредер, частица, проходящая через одно из отверстий, знает о существовании или отсутствии второго отверстия? С точки зрения частицы, проходящей через одно из отверстий, существование или отсутствие второго отверстия, через которое она не проходит, никак не меняет условия эксперимента для этой частицы. Однако, в зависимости от наличия или отсутствия второго отверстия, поведение частицы различно. Следовательно, говорит Шредер, в этих опытах одинаковые условия не ведут к одинаковым результатам. Приведем прямую цитату из книги (стр. 156-157): "Эти эксперименты означают конец пути для принципа причинности. В классической физике причинность требовала, чтобы одинаковые условия приводили к одинаковому результату. В этих экспериментах с двумя отверстиями результат оказывается неопределенным. Частица движется с заданной скоростью через отверстие к заданному экрану. На место ее падения на экран влияет второе отверстие, через которое она не проходит. С точки зрения частицы одинаковые условия приводят к разным результатам".

Следовательно, согласно Шредеру, принцип причинности не действителен.

В самом деле?

В самом деле рассуждения Шредера ошибочны. Он не замечает, что все его рассмотрение полностью основано на принципе причинности. Что надо сделать, чтобы получить на экране размытое изображение отверстия? Шредер говорит, что для этого надо открыть на пути частицы одно отверстие. Что надо сделать, чтобы на экране появилась типичная дифракционная картина, с несколькими максимумами? Надо, говорит Шредер, открыть два отверстия. Итак, если открыть одно отверстие, то неизбежно, в России, Америке или Австралии, вчера, или сегодня, или через двадцать пять лет, на экране возникнет тот же самый полностью предсказуемый размытый дифракционный максимум, а если открыть два отверстия, то так же неизбежно всегда возникнет та же самая полностью предсказуемая типичная дифракционная картина. Это и есть принцип причинности в действии. Никакой опасности исчезновения науки эти опыты не предвещают.

В вышеприведенной цитате ошибка Шредера заключается в словах "с точки зрения частицы". Описанные опыты вовсе не свидетельствуют о произволе в поведении частицы. Поскольку открытие одного или двух отверстий влияет на поведение каждой индивидуальной частицы (но изменяет его всегда одинаково), правильный вывод состоит в признании, что открытие второго отверстия на самом деле изменяет условия опыта именно "с точки зрения частицы".

Наука давным-давно объяснила, каким образом частица, проходящая через одно отверстие, ведет себя по-разному в зависимости от наличия или отсутствия второго открытого отверстия, "через которое она не проходит". Причина состоит в волновых свойствах частиц.

Со времени гениального прозрения Луи де Бройля реализация волновых свойств частиц материи стала неотъемлемой частью науки. До появления терми-

на "квантовая механика" это великолепное достижение человеческого интеллекта имело два других названия. В формулировке В. Гейзенберга (1928) эта наука в течение некоторого времени именовалась матричной механикой, а в формулировке Э. Шредингера волновой механикой. Вскоре, однако, было выяснено, что обе формулировки эквивалентны, и тогда был рожден термин "квантовая механика". Однако термин Шредингера очень точно отражал сущность этой науки. В зависимости от условий, один и тот же материальный объект может вести себя, как частица или как волна. Чем меньше масса объекта, тем сильнее выражены его волновые свойства. Очень характерный пример — это поведение электрона, хотя аналогичные черты поведения присущи всем частицам, в тем большей мере, чем меньше их масса. Электрон ведет себя как частица с определенной массой, только если он ничем не стеснен. Такой свободный электрон не проявляет волновых свойств, пока он не подвержен действию, например, электромагнитного поля. Если электрон оказывается, скажем, в электрическом поле, периодически распределенном в пространстве, его поведение начисто теряет все признаки частицы. Такой электрон во всех смыслах ведет себя как волна. У него даже не обнаруживается та масса, которая присуща ему в свободном состоянии.

Еще до возникновения квантовой механики другая замечательная наука — статистическая физика — углубила и развила Лапласов принцип причинности. Квантовая механика стала следующим этапом на пути более глубокого понимания причинности.

Однако никакого опровержения принципа причинности квантовая механика не предполагает. Изложение Шредера в этих параграфах вульгаризирует и искажает данные науки.

Читатель может спросить, как может физик с ученой степенью быть настолько плохо осведомлен в своей специальности? Что ж, степень доктора философии Дж. Шредера эквивалентна степени кандидата наук в бывшем СССР. Можно припомнить поговорку: "Ученым можешь ты не быть, но кандидатом быть обязан".

В свете сказанного утверждение Дж. Шредера на стр. 74, что (я цитирую) "чудеса не только возможны согласно квантовой механике, они регулярно наблюдаются в физических лабораториях" — это не более чем подмена действительного желаемым. Никаких чудес никто никогда не наблюдал в контролируемых условиях научного эксперимента.

Причина подобных высказываний становится понятной из признания Дж. Шредера на стр. 51: "Моя цель — показать гармонию между наукой и Библией". Когда цель становится самоцелью, установление истины отходит на второй план.

РАЗБАВЛЕННАЯ ТЕПЛОТА И МАЗЕРЫ

Поговорим о ряде отдельных несуразностей и ошибок, коими изобилует вторая книга Дж. Шредера.

На стр. 154 Дж. Шредер описывает воображаемый опыт, в котором пучок

атомов направлен на преграду с отверстиями. Он пишет: "Мы применим мазер, прибор, который может выстреливать атомы поодиночке". В самом деле? Читатель, знакомый хотя бы на самом элементарном уровне с физикой или электро-никой, вправе быть озадаченным, пытаясь решить, с чем на самом деле Шредер больше незнаком — с тем, что такое атом, или с тем, что такое мазер, или и с тем и с другим?

Слово мазер, как известно, это аббревиатура для английского выражения "усиление микроволн посредством стимулированного испускания радиации". Мазеры были изобретены в 50-е годы. Мазер не может испускать атомы ни поодиночке, ни группами. Мазер чаще всего используется для испускания когерентной электромагнитной радиации в микроволновом диапазоне. Разновидность мазера, работающая в диапазоне видимого света, иногда именуется оптическим мазером, но чаще лазером, ныне ставшим всем известным вездесущим компонентом бытовой электроники. Эти сведения Дж. Шредер мог бы почерпнуть в любом техническом справочнике или учебнике.

На стр. 180 мы читаем: "Эффект охлаждения при расширении логичен. Это — разбавление данного количества теплоты в увеличивающемся объеме". Читая такое смехотворное заявление, невольно испытываешь жалость к весьма уважаемому университету, который так снисходительно пожаловал ученую степень автору этого открытия в физике. Объяснение Дж. Шредера, с точки зрения элементарной термодинамики, просто анекдотично. Если бы д-р Шредер открыл элементарный учебник физики, главу о началах термодинамики, он бы узнал или вспомнил, что теплота не может "разбавляться" в каких-либо объемах. Приведенный отрывок создает впечатление, что, как ни трудно поверить в это, в отличие от всех остальных физиков, как с учеными степенями, так и без таковых, Дж. Шредер все еще придерживается теории теплорода, оставленной наукой как ошибочная еще со времен Румфорда (1796). Все остальные физики считают, что "теплота" — это не субстанция, которая может содержаться в системе. Термодинамика определяет теплоту как величину, аналогичную работе и измеряющую преобразование энергии из одного вида в другой, если такое преобразование происходит посредством хаотических молекулярных взаимодействий. Никакого "разбавления" эта величина не может претерпеть, ни при расширении, ни при каком-либо ином процессе. Возможно, конечно, что, применяя неправильно понимаемый им термин "теплота", на самом деле Дж. Шредер имел в виду компонент внутренней энергии, отражающий кинетическую энергию молекулярного движения. Но и при таком снисходительном толковании высказываний Шредера утверждение о мифическом "разбавлении" внутренней энергии при увеличении объема так же бессмысленно. На самом деле, в соответствии с первым законом термодинамики, падение температуры при расширении обусловлено тем, что работа расширения совершается за счет уменьшения внутренней энергии, а температура — это мера внутренней энергии. Расширение приводит не к выдуманному Шредером "разбавлению" тепловой энергии, а к уменьшению среднеквадратичной скорости молекулярного движения. (Заметим здесь, что возможность применения законов термодинамики к вселенной как целому

не очевидна, что, однако, ни в какой мере не оправдывает выдуманного Шредером "разбавления теплоты").

На стр. 183 Дж. Шредер снова повторяет бессмысленное утверждение о "разбавлении теплоты".

Во второй книге Дж. Шредера имеются многие главы, где он обращается не к физике, а к другим наукам, от археологии до палеонтологии и от биологии до математики. Поскольку, в отличие от Дж. Шредера, я не считаю себя экспертом во всех этих областях знания, я не стану подробно разбираться в изысканиях Шредера в названных науках. Однако, судя по нелепостям и псевдообъяснениям, обнаруживаемым в главах, где Дж. Шредер решает проблемы, связанные с физикой — его предположительной специальностью, — можно представить, какую путаницу и какой любительский уровень обсуждения мы можем ожидать от Шредера, когда он берется за проблемы, очевидно далекие от его специальности.



Д-р Зеев Херцог (1941) — историк, археолог. Профессор кафедры археологии и культур Древнего Востока в Тель-Авивском университете. Участвовал в раскопках Хатцора и Мегиддо с Игазлем Ядином, Тель-Арада и Беэр-Шевы — с Иоханааном Аарони. Руководил раскопками в Тель-Михале и Тель-Гресе.

Автор ряда книг и статей.

Проф. Зеев Херцог

БИБЛИЯ: НАХОДОК НА МЕСТНОСТИ НЕТ

После 70 лет интенсивных раскопок в Эрец-Исраэль археологи приходят к ужасному выводу: ничего этого не было. Биографии патриархов — сплошной фольклор, в Египет мы не приходили и из Египта не уходили, и Израиль не завоевывали, и ни малейшего намека на империю Давида и Соломона. Ученые и любители давно это знают, но израильское общество предпочитает гнать от себя эти мысли. Разве такое детям расскажешь?

Не только израильтяне и не только евреи — надо полагать, во всем мире ужаснутся, прочтя о фактах, которые уже давно известны археологам, ведущим раскопки в Израиле. В последние 20 лет отношение израильских археологов к Библии как к историческому источнику претерпевает настоящую революцию. Большинство ученых, которым приходится вести научные дискуссии в области Библии, археологи и историки, которые до сих пор искали на местности подтверждений библейским рассказам, сейчас согласны, что этапы становления еврейского народа совершенно не соответствовали библейским описаниям.

Это трудно принять, но для исследователей сейчас очевидно, что еврейский народ не был в Египте, не скитался по пустыне, не завоевывал Ханаан с оружием в руках и не раздавал завоеванную землю 12 коленам. Еще труднее переварить все более очевидный факт, что объединенное царство Давида и Соломона, описанное в Библии как региональная сверхдержава, было — самое большое — захудалым племенным царством. И, как будто мало всего этого, — вам придется жить, зная, что у Яхве, Бога Израиля, оказывается, имелась жена: монотеизм евреи восприняли только ближе к концу эпохи царства, а вовсе не на горе Синай.

Как еврей и как воспитанник традиционной библейской школы я осознаю то разочарование, которое несет с собой контраст между ожиданием подтверждения историчности Библии и тем, что обнаруживается на местности. Я пере-

живаю эти новости, так сказать, на собственной шкуре и прежде всего проверяю, критикую и исправляю свои собственные прежние толкования и выводы в свете новых толкований работы моих коллег.

Я хочу вкратце изложить историю археологии в Эрец-Исраэль, рассказать о кризисе и перевороте, происшедших в последнее десятилетие, и в заключение попробую ответить на вопрос: почему ясные факты не проникают в сознание широкой публики.

АРХЕОЛОГИЯ ВСТАЕТ ПОД ЗНАМЕНА

Археология Эрец-Исраэль развилась как наука сравнительно поздно, в конце XIX — начале XX вв. Для исследователей, искавших внушительные свидетельства прошлых эпох (в основном для крупных музеев Лондона, Парижа и Берлина), первой археологической целью были имперские культуры Египта, Месопотамии, Греции и Рима. На этом этапе маленький Израиль был просто обойден стороной, тем более, что он и географически разорван и неоднороден. Здесь не было условий для создания обширной империи и для воздвижения таких величественных сооружений, как египетские храмы или месопотамские дворцы.

Первый импульс к археологическому исследованию Израиля был религиозным и основывался на связи Эрец-Исраэль со Священным писанием. Школа библейской критики, расцветшая в Германии со второй половины XIX в., подвергла сомнению историчность библейского повествования и утверждала, что библейская историография была записана, а в большой мере даже и "придуманна", во время Вавилонского изгнания. Библиисты (в основном немцы) объявили, что последовательная история еврейского народа, начиная с Авраама, Исаака и Иакова, через уход в Египет, порабощение и Исход и до завоевания Ханаана и расселения колен израилевых, — не что иное как поздние реконструкции с теологическими целями.

Только археология могла опровергнуть эту теорию, и она взялась за дело. Первыми исследователями, копавшими в Иерихоне и Шхеме, были библиисты, которые в начале века искали остатки библейских городов. Исследования приобрели размах с приездом востоковеда Уильяма Фоксуэлла Олбрайта. Американец, сын священника, Олбрайт начал свою работу в Эрец-Исраэль в 20-е годы, и декларированный им подход гласил: археология — основное научное средство для опровержения сомнений в историчности Библии, в первую очередь со стороны школы Вельхаузена.

Олбрайт верил, что Библия является историческим документом, который, хотя и претерпел несколько редакций, в основе своей отражает древнюю реальность. Он был убежден, что если в Эрец-Исраэль будут обнаружены древние находки, они однозначно подтвердят исторические события, связанные с еврейским народом на его земле.

Олбрайт, а затем его ученики инициировали широкомасштабные раскопки библейских городов: Мегиддо, Лахиша, Гезера, Шхема, Иерихона, Иерусалима, Ая (Гая), Гивона, Бейт-Шеана, Бейт-Шемеша, Хацора, Таанаха и других.

В БИБЛЕЙСКИХ СТРАНАХ — КАК ДОМА

В 50-е, 60-е и 70-е годы археология безоговорочно процветала как часть традиционной библейской школы. Теоретических вопросов никто не обсуждал. Дорога была проторена и ясна: каждая новая находка вносила вклад в построение общей картины. Основные книги по археологии обязательно были связаны с Библией: Игаэль Ядин написал "Военное искусство в библейских странах", Иоханан Аарони — "Атлас библейской эпохи" и т.д.

Археология Эрец-Исраэль выполняла свое предназначение: создание гармонической картины прошлого, основанной на соответствии литературных источников и археологических находок на местности. Исследователи сосредоточивались на отдельных сторонах археологического материала: глиняной посуде, оружии, письменных документах, архитектуре, предметах искусства и т.д., и выстраивали непрерывную типологическую цепь, поражающую своей детальностью и достоверностью. Часто говорилось, что мы научились отличать глиняную посуду X века до н.э. от посуды XI века до н.э. намного лучше, чем в случае X и XI веков новой эры!

Параллели с египетской археологией и историей — например, упоминание похода Шишака в Израиль в Библии и в египетских барельефах, — позволили обосновать древнюю израильскую хронологию. В общем, картина становилась все более полной.

Археологи, с энтузиазмом воспринявшие традиционный библейский подход, раскапывали "библейский период", хронологические рамки которого толковались все более расширительно, и в учебники вставлялись главы о праистории Эрец-Исраэль — за тысячи лет до Библии.

Так мы исследовали, описывали и преподавали "период патриархов" (а заодно и "укрепления гиксосов"), возникновение мощных ханаанских городов и их разрушение израильянами при завоевании Ханаана; границы уделов, распределенных между коленами Израеля; поселения с особыми "поселенческими колодцами" и "поселенческими кувшинами"; "ворота Соломона" в Хацоре, Мегиддо и Гезере; "конюшни Соломона" (либо Ахава), "копи Соломона" в Тимне; а некоторые шли (и до сих пор идут) еще дальше и находили гору Синай — которая прячется под видом горы Карком в Негеве — или жертвенник Иисуса Навина на горе Эйваль.

КАРТИНА НАЧИНАЕТ ЗАТУМАНИВАТЬСЯ

Мало-помалу в конструкции стали появляться щели. Многие открытия, вместо того, чтобы подтвердить историческую достоверность библейских описаний, заставили, наоборот, усомниться в ней. Начался период кризиса, когда существующая теория не может объяснить все большее число аномалий, либо объясняет их явно незлегантно и неуклюже, картина затуманивается, и видно, что прояснить ее не удастся. Вот несколько примеров разрушения гармонической картины.

Период патриархов. Исследователи не могли прийти к соглашению, какой археологический период соответствует периоду патриархов. Когда жили Авраам, Исаак и Иаков? Когда была куплена пещера Махпела, ставшая местом погребения их и их жен? Согласно библейской хронологии, Соломон построил Храм через 480 лет после Исхода из Египта (Цари 1, 6:1). К этому нужно прибавить 430 лет пребывания в Египте (Шмот 12:40) и огромную продолжительность жизни патриархов; получается, что Авраам пришел в Ханаан в XXI веке.

Раскопки не дали никаких свидетельств, которые подтвердили бы эту хронологию. Олбрайт в начале 60-х годов высказывался за отождествление периода странствий Авраама с эпохой средней бронзы (XXII — XX вв. до н.э.), однако Биньямин Мазар, отец израильской библейской археологии, предположил, что историческим фоном периода патриархов был промежуток времени на тысячу лет позже — в XI веке до н.э., то есть уже в "период заселения". Другие отрицали историчность рассказов о патриархах, считая их фольклорными байками времен Иудейского царства. Как бы то ни было, консенсус стал расшатываться.

Исход из Египта, скитания по пустыне, гора Синай. Множество известных нам египетских документов ни словом не упоминают ни о пребывании евреев в Египте, ни об Исходе. Правда, во многих документах упоминается, что кочевники-пастухи (именуемые шасу) имеют обыкновение во время голода и засухи приходить в Египет и селиться вокруг дельты Нила, но это вовсе не было единственным случаем, а происходило то и дело на протяжении тысячелетий. (Проф. Авраам Маламат, один из последних сторонников историчности библейского рассказа, предложил расширенный вариант знаменитой фразы "Отпусти народ мой" в английском переводе: "Let my people go and go and go" — "Отпусти народ мой, чтобы он шел, и шел, и шел...")

Поколения ученых пытались определить местоположение горы Синай и останков израильских племен в пустыне. Несмотря на множество усилий, не найдено ни одного объекта, который соответствовал бы библейской картине.

Сила традиции до сих пор толкает многих ученых "обнаруживать" гору Синай то в северном Хиджазе, то — как мы уже упоминали — на горе Карком в Негеве. Центральные события еврейской истории не подтверждаются ни историческими документами (кроме самой Библии), ни археологическими находками. Сегодня большинство историков согласно, что пребывание в Египте и Исход были в лучшем случае уделом нескольких семей, а впоследствии их частная история была расширена и, так сказать, "национализирована" для нужд теологической идеологии.

Завоевание Ханаана. В библейской историографии завоевание Ханаана описывается как одно из центральных событий, сформировавших еврейский народ. Однако попытки найти археологические свидетельства этого события столкнулись с самыми большими трудностями.

Многочисленные раскопки разных экспедиций в Иерихоне и в Гае — двух городах, завоевание которых описано в книге Иисуса Навина наиболее подробно, — принесли сильное разочарование. Несмотря на старания археологов, вы-

яснилось, что в конце XIII века до н.э., в эпоху поздней бронзы, то есть именно в то время, когда, по общему мнению, должно было происходить завоевание Ханаана, — в обоих этих местах вообще не было городов, и стен, которые можно было разрушить, соответственно, тоже не было.

Еще 50 лет назад библеисты предлагали видеть в рассказах о завоевании Ханаана не более чем народные легенды. Чем больше было раскопано таких мест, в которых, как оказывалось, города были разрушены или покинуты в самые разные периоды, тем очевиднее становилось, что библейский рассказ о завоевании Ханаана в ходе военного похода израильских племен под руководством Иисуса Навина не имеет под собой фактической основы.

Ханаанские города. Библия описывает мощные укрепления ханаанских городов, которые были завоеваны израильтянами: "...с городами большими и с укреплениями до небес" (Дварим 9:1). Однако в действительности до сих пор были раскопаны только остатки неукрепленных селений, причем во многих случаях это были даже не настоящие города, а лишь отдельные строения, относящиеся к дворцу правителя. Городская культура в Эрец-Исраэль в эпоху поздней бронзы приходила в упадок, этот процесс продолжался сотни лет и не был результатом единичного военного набега.

Более того, библейское описание не соответствует геополитической ситуации в стране. До середины XII века до н.э. Эрец-Исраэль находилась под египетской властью. Египтяне управляли страной из административных центров, располагавшихся в Газе, Яффо и Бейт-Шеане. Объекты египетского происхождения раскопаны также во многих других селениях по обеим сторонам Иордана. Однако это заметное присутствие совершенно не упоминается в библейском повествовании: о нем явно не было известно ни автору, ни редакторам текста.

КТО ЖЕ МЫ?

Археологические данные явно противоречат библейской картине. Ханаанские города не были мощными, укрепленными, до небес и т.д. Героизм малочисленных завоевателей, численное превосходство противника, помощь Господа Бога и т.д. — все это теологические реконструкции, не имеющие фактической основы.

Происхождение израильтян. Все разбираемые вопросы касаются этапов становления еврейского народа, выводы возвращают нас к коренному вопросу: происхождение еврейского народа. Если нет свидетельств ни об Исходе, ни о скитаниях по пустыне, и если рассказ о героическом завоевании укрепленных городов не подтверждается, кто же такие израильтяне?

Археологические находки позволили установить важный факт: в начале железного века, в период, отождествляемый с "периодом заселения", в центральной горной части Эрец-Исраэль были основаны сотни мелких поселений, в которых жили земледельцы и скотоводы. Если они не пришли из Египта, то откуда же они появились?

Кажется, сегодня уже никто не поддерживает библейскую модель завоевания (последним был Игаэль Ядин). Некоторые ученые до сих пор считают, что израильтяне-кочевники пришли из-за Иордана и "мирно заселили" горные районы Ханаана (эта модель была предложена немецкими учеными Альбрехтом Альтом и Мартином Нотом, ее поддержали Биньямин Мазар и Иоханан Аарони).

Двое американских ученых, Джордж Менденхолл и Норман Готвалд, разработали "социологическую теорию". Согласно этой теории, новыми поселенцами были ханаанцы из приморских селений, которые восстали против тирании своих царей, покинули приморские города-государства и поселились в горах, которые прежде были необитаемы.

Исраэль Финкельштейн предложил видеть в поселенцах буколических пастухов, которые кочевали по горам в продолжение всей эпохи поздней бронзы (найжены их кладбища, но не поселки). По этой гипотезе, они вели в течение всего периода меновую торговлю с жителями долин, выменивая мясо на хлеб. Когда же города и сельское хозяйство в долинах пришли в упадок, кочевникам пришлось самим начать выращивать хлеб, а это побудило их осесть на землю.

Объединенное царство и статус Иерусалима. Археология произвела переворот и в наших представлениях о "периоде Объединенного царства" Давида и Соломона. Этот период описан в Библии как вершина политической, военной и экономической независимости еврейского народа в древние времена; благодаря завоеваниям Давида империя Давида и Соломона простиралась от Евфрата до Газы: "Ибо он властвовал над всею землею по (правую) сторону реки от Тифсах до Газы, над всеми царями по (эту) сторону реки" (Цари 1, 5:4). Однако археологические данные во многих местах показали, что постройки, относимые Библией к этому периоду, весьма хлипкие и невелики по размерам. Три города из тех, которые строил Соломон, — Хацор, Мегиддо и Гезер, — были очень тщательно и масштабно раскопаны. Хацор имел укрепления только на половине площади Верхнего города, всего лишь на площади в 30 дунамов (общая площадь заселения в эпоху бронзы — 700 дунамов). В Гезере, по всей видимости, была только одна крепость, окруженная стеной (причем это стена из двух половин с зазором посередине, какие строили вместо полноценных стен при нехватке средств), на небольшой площади. А Мегиддо вообще не был укреплен стеной.

МАЛЕНЬКИЙ ИЕРУСАЛИМ

Картину еще больше запутывают результаты раскопок в Иерусалиме, столице Объединенного царства. За последние 150 лет раскопки велись в довольно большой части города. Были обнаружены весьма внушительные следы среднего бронзового века, а также 2-го железного века (период Иудейского царства). От времен же Объединенного царства (в том числе по общепризнанной хронологии) не найдено остатков зданий, обнаружена лишь горсточка черепков. Поскольку найдены следы и более ранних, и более поздних эпох, то очевидно, что Иерусалим при Давиде и Соломоне был маленьким городом, где имелась, воз-

можно, небольшая крепость властителя, но он явно не был столицей империи, какая описывается в Библии. Авторы же библейского рассказа знали Иерусалим таким, каким он был в VIII веке до н.э., с теми стенами и зданиями, развалины которых были раскопаны в разных частях города, и перенесли свое позднее знание на эпоху Объединенного царства. Иерусалим приобрел свой центральный статус после падения Самарии, своей северной соперницы, в 722 году до н.э.

Выходит, археологические данные хорошо согласуются с выводами библейской критики. Давид и Соломон были правителями небольших племенных царств, первый в Хевроне, второй в Иерусалиме. Параллельно этому возникло отдельное царство в Самарийских горах, о котором говорится в легендах о царе Сауле. Израиль и Иудея с самого начала были отдельными, независимыми царствами, которые часто враждовали друг с другом. А Объединенное царство было лишь плодом историософского творчества, изобретенным, самое раннее, в конце Иудейского царства. Возможно, лучшее тому доказательство — то, что мы не знаем, как это объединенное царство называлось.

Наряду с историческими и политическими вопросами, возникают также сомнения относительно подлинности данных о религиозных верованиях и ритуалах. Теории о позднем усвоении монотеизма Израильским и Иудейским царствами получили подкрепление после того, как были обнаружены древние надписи с упоминанием пары богов: Яхве и Ашерты (Астарты). В двух городищах — Кунтилат-Адждруд на юге Негева и Бахр-эль-Кум в Иудейской низменности — найдены надписи с упоминанием "Яхве и Ашерты", "Яхве Шомрона и Ашерты", "Яхве Теймана и Ашерты". Авторы этих надписей знали двух богов: Яхве и его жену Ашерту, и благословения писали от имени этих двух богов. Эти надписи относятся к VIII в. до н.э. и подтверждают гипотезу о том, что и монотеизм как государственная религия был нововведением времен позднего Иудейского царства, после падения Израильского царства.

УГРОЗА НАШЕМУ САМОСОЗНАНИЮ

В конце XX века археология Эрец-Исраэль завершает процесс перехода к научной независимости. Она может противостоять результатам исследования Библии и других исторических исследований как равноценная дисциплина. Но одновременно с этим происходит любопытное явление — игнорирование ее со стороны израильского общества. Многие из того, о чем рассказано выше, известно уже десятки лет. В специальной литературе по археологии, библеистике и истории еврейского народа эти вопросы обсуждаются в десятках книг и сотнях статей. Даже если не все ученые принимают все приведенные мною выше утверждения, с основными их положениями большинство ученых согласно.

И все же эти революционные мнения не проникают в сознание публики. Около года назад мой коллега, историк проф. Надав Неэман опубликовал статью в приложении к "Гаарец" под заглавием "Убрать Танах из еврейского книжного шкафа", но земля не дрогнула и основы не пошатнулись.

Библейская историография стала одним из краеугольных камней в построении национального самосознания еврейского израильского общества. Светское население Израиля, оттолкнув построенный на Талмуде мир Галахи, вобрало в свое сердце только Танах. Библейская историография, содержащаяся в Торе и книгах Иисуса Навина, Судей, Царей и Хроник, слившихся в единое идеологически-теологическое произведение, стала в светском Израиле основой культуры. Культивирование связи с этой землей и ее ландшафтами устремилось в русло археологии, которая стала национальным хобби, дающим возможность "вернуться к основам" — в эпоху патриархов и царей.

Непрерывная цепь поколений, выстроенная Библией от Авраама через Моисея и Соломона и до разрушения первого Храма, лежит в основе преподавания истории и Танаха, литературы и краеведения в израильских школах. Праздники Песах, Шавуот, Суккот, которые официально празднуются в стране начиная с детских садиков, базируются на библейском описании событий Исхода, скитаний по пустыне, дарования Торы на горе Синай. Библия и археология задолго до возникновения споров о "неделимой Эрец-Исраэль" были источником ощущения связи со страной и господства над ней.

Сомнения в достоверности библейских описаний воспринимаются как сомнения в "нашем историческом праве на Эрец-Исраэль", как разрушение мифа о народе, восстанавливающем свое древнее государство. Эти символические построения являются настолько важным компонентом израильского самосознания, что любая попытка усомниться в их историчности либо встречается в штыки, либо игнорируется.

Интересно, что эта тенденция в светском израильском обществе идет параллельно подобному процессу в просвещенных христианских кругах. Выступая с лекциями за границей перед группами христиан, изучающих Библию, я чувствовал схожую враждебность; в этом случае затрагивались основы их фундаменталистской религиозной веры.

Выясняется, что израильское общество в значительной своей части достаточно созрело, чтобы признать несправедливость, творимую по отношению к арабам — жителям Израиля; готово к равноправию женщин в обществе и т.д., однако недостаточно закалено, чтобы принять археологические факты, подрывающие библейский миф.

"Израиль" упоминается как племя (без территории) в единичной египетской надписи фараона Мернептаха (1208 г. до н.э.), а затем исчезает. Термин "дом Давида" как название правящей династии Иудеи появляется в IX в. до н.э. в арамейской надписи из Дана; существование Израильского царства в том же веке подтверждает моавийская надпись из Дивона (стела Мешы). Следовательно, историческое существование Израильского и Иудейского царств можно признать начиная с IX века до н.э. По сравнению с другими народами, принадлежащими к западной культуре, это весьма древняя эпоха, и, возможно, это некоторое утешение — для тех, кто в нем нуждается.

Перевод с иврита: Рахель Торпусман

ИДИТЕ НА ГОРУ ЭЙВАЛЬ

Молчание научного мира после открытия жертвенника возле Шхема доказывает, что археологический истеблишмент затрудняется принять открытия, опровергающие общепринятую теорию. Д-р Адам Зерталь бросает вызов так называемым "отрицателям Библии". Д-р Зерталь преподает археологию в Хайфском университете.

Споры об исторической достоверности Библии начались вместе с самим ее исследованием. Огромная важность Книги книг подталкивала многих к анализу содержащегося в ней исторического материала. Начиная с 80-х годов XIX века и далее происходит расчленение текста Пятикнижия на отдельные слои, восходящие к разным источникам, предложенное немецким семитологом Юлиусом Вельхаузенем (1844-1918) и его последователями, расчленение, продолжающееся и по сей день. Эти исследователи полагали, что Библия является религиозно-духовным сочинением, которое было составлено сравнительно поздно, столетия спустя после описываемых в ней событий, и основывалось на четырех или пяти разных источниках. Та идеологическая роль, которую Библия играла в обосновании и утверждении иудаизма, превращает ее, по их мнению, в сомнительный исторический источник. Кроме того, приводится еще один довод: древнейшая часть Библии не имеет других подтверждений ни во внебиблейских письменных источниках, ни в археологических находках.

Дискуссия о древнейшей истории еврейского народа длится уже около 130 лет, хотя первыми оспорили "божественность" происхождения Библии Томас Гоббс и Барух Спиноза еще в XVII в. Важность этой дискуссии выявляется в трех основных проблемах, которые она поднимает:

- 1) Является ли Библия исторически достоверной?
(Эта проблема также связана с религиозным фоном Библии.)
- 2) История еврейского народа в Эрец-Исраэль.
- 3) Претензии еврейского народа на его страну и наследие.

Крайние среди "отрицателей Библии" основываются на отсутствии внешних источников для "Темного времени" (период между XIII и X веками до н.э., когда практически не встречаются упоминания о Леванте в документах великих держав Ближнего Востока) и на отсутствии свидетельств материальной культуры. Для усиления этого тезиса можно еще добавить, что в обсуждаемый период великие державы, в основном Египет, действительно сократили свое присутствие на Ближнем Востоке. Вместе с тем фараон Мернептах (ок. 1224 — 1214 до н.э.), сын Рамзеса II Великого, упоминает в стеле, носящей его имя, что "Израиль опустошен, его семени нет". Этот документ датируется приблизительно 1220 г. до н.э. С этого времени и до X в. до н.э. внешние источники молчат, и их место за-

полняет археология. Именно на этом периоде основывают свои доводы "отрицатели Библии".

Библейский материал включает в себя два следующих друг за другом и совпадающих свидетельства о "становлении Израиля": завоевание и поселение. Материал о военном завоевании находится в книге Иисуса Навина, а большинство рассказов о поселении находится в книге Судей. В 20-е и 30-е годы выдающийся американский исследователь Уильям Олбрайт (1891-1971) отметил, что результаты его исследований местности (которые находились в то время на начальной стадии) соответствуют написанному в Библии о "становлении Израиля". Так была основана Олбрайтом школа, именуемая сегодня "фундаменталистской".

Достоверность рассказа о завоевании Олбрайт предложил проверить путем раскопок ханаанейских курганов, которые должны показать, имело ли место насильственное завоевание, сопровождаемое разрушением и разорением ханаанейских городов. Исследования в Иерихоне, Ае (Гае), Хацоре, Лахише и других ханаанейских городах не дали археологического обоснования завоеванию: часть этих городов не была разрушена, другие вообще не существовали в это время, а некоторые были разрушены до обсуждаемого периода или после него. Таким образом, полученные данные не стали полным археологическим подтверждением завоевания.

Когда выяснилось, что часть ханаанейских городов действительно была разрушена в этот период, из этого был сделан вывод, что завоевание было более сложным и растянулось на более долгий период, чем описываемый в Библии. Тогда немецкий исследователь Альбрехт Альт разработал модель "мирного проникновения". По его словам, израильские племена проникли с востока и постепенно поселились в стране без организованного военного завоевания, и только в процессе написания и редактирования Библии последующие завоевания были "организованы" в единый военный поход. Вместе с тем Альт полагал, подобно Олбрайту, что библейский рассказ о заселении Эрец-Исраэль действительно, в основном, историчен. Для проверки этих моделей требовались широкие исследования на соответствующей территории — в Самарии и Иудее. В отсутствие таких исследований многим ученым было легко в течение многих лет игнорировать модели Альта и Олбрайта и, основываясь на отсутствии подтверждений библейского рассказа о завоевании, развивать теории, "отрицающие" Библию.

ЭКЗЕГЕЗА МЕНДЕНХОЛЛА

В 60-е годы в драме "становления Израиля" произошли два важных события. В 1962 году Джордж Менденхолл опубликовал статью "Еврейское завоевание Палестины", а в 1967, вслед за Шестидневной войной, впервые стали возможны исследования широкого масштаба на территории Западного берега Иордана. Менденхолл, американский социолог, принадлежавший к либеральным академическим кругам (и вследствие этого непримиримый противник вьетнамской войны) представил новую модель "возникновения Израиля", которая была на-

звана "социологической моделью". Он утверждал, что вся история начала Израиля — период патриархов, Исход из Египта, блуждания в пустыне, проникновение в Ханаан и поселение — не имеет под собой фактической базы.

Менденхолл назвал рассказ о "становлении Израиля" "мифом сотворения", который был призван искусственно создать национальную историю. Основываясь на — якобы — отсутствии археологических доказательств библейских рассказов, Менденхолл представил альтернативную модель. По его мнению, древние израильтяне произошли из той части ханаанейского населения, которая в процессе классовой борьбы покинула свои города-государства и бежала в горные районы Эрец-Исраэль. Ханаанейские крестьяне поселились в горных районах и там встретили небольшую этническую группу, которая пришла из пустыни с верой в единого Бога.

По словам Менденхолла, древний израильский народ сформировался в течение сотен лет из ханаанейских крестьян. Во времена Давида и Соломона была написана (заново) история и создан "миф сотворения", не имеющий реальной основы. Однако теория Менденхолла также основывалась на отсутствии археологических свидетельств и на социологической марксистской экзегезе библейского источника.

С 1967 г. израильские исследователи начали раскопки в Иудее и Самарии и стали открывать следы древнего израильского поселения XII — XI вв. до н.э. В 1972 г., по окончании первичного этапа раскопок, исследователи Рам Гуфна и Иосеф Порат писали, что "в израильский период в горах Самарии произошел новый поселенческий процесс, отождествляемый с поселением колен Эфраима и Менаше..." В 1978 г. мы, несколько исследователей из Хайфского университета, начали обследование удела Менаше — то, что было названо "обследованием Самарии", — охватившее приблизительно 3.000 кв. километров (почти половину территории Иудеи и Самарии). Это исследование продолжается непрерывно до наших дней, и в его рамках были опубликованы два тома результатов работы. Третий том находится сейчас в печати, и в будущем должны выйти в свет еще два тома.

Археологическое обследование является лучшим средством для реконструкции пространственных процессов. В ходе такого обследования картографируют древние поселения всех периодов и связывают их — если исследование было выполнено должным образом — с экологическими и ландшафтными факторами: водой, почвой, скалами, дорогами и т.д. Таким образом можно проследить процессы поселения и другие процессы — такие, как разрушение, завоевание, чужие влияния.

МЕДЛЕННОЕ ПРОНИКНОВЕНИЕ НА ЗАПАД

Прежде чем я приведу результаты работы, следует напомнить порядок событий, как их описывает Библия. Так, книга Второзаконие, последняя книга Пятикнижия, включает важные части, связанные с проникновением евреев в

Эрец-Исраэль. В этой книге Моисей наставляет израильские племена переправиться через Иордан и устроить нечто вроде "основополагающей церемонии" на горе Эйваль. Церемония должна быть устроена вокруг особого жертвенника; и, как написано в четком библейском свидетельстве: "в день сей ты сделался народом Господа, Бога твоего" (Второзаконие 27:9). После этого должна быть устроена церемония благословений и проклятий на горах Эйваль и Гризим (Гаризим) (Второзаконие 27:28). Еще раньше, во Второзаконии 11:29-30, есть "инструкция", наставляющая древних израильтян, как достичь гор Эйваль и Гризим.

В книге Иисуса Навина 8:30-35 описываются воздвижение жертвенника на Эйвале и исполнение завета Моисея в присутствии всего народа. Церемония включала в себя воздвижение жертвенника, принесение жертв, написание Учения на камнях, народные празднества и т.д. "пред всем собранием Израиля, и женами, и детьми, и пришельцами, находившимися среди них" (8:35). В конце книги, в главе 24, описывается еще одно "основополагающее собрание" в Шхеме: "и дал ему постановления и закон в Сихеме" (24:25).

Отсюда следует, что территории, важные с точки зрения поиска свидетельств "становления народа" — вместе с событиями на горе Синай и в Заиорданье — простираются западнее Иордана, между Иерихоном и Бейт-Шеаном и вокруг Шхемы. Пока эти районы не были подвергнуты тщательному обследованию, было трудно говорить о нахождении или ненахождении археологических свидетельств "становления народа".

И действительно, в ходе обследования, которое мы провели, были найдены около двухсот поселений с керамикой начала первого железного века (XIII — XII вв. до н.э.) Большинство этих небольших городищ не были известны раньше, и район был чем-то вроде "табула раза" для исследователей. Это были стоянки, участки или небольшие села, с гомогенной архитектурой и керамикой, отличной от поздней ханаанейской культуры. Эти поселения точно соответствуют укладу жизни полукочевого населения, проникавшего из Заиорданья, и его материальная культура тождественна той, которая была открыта еще раньше на вершинах гор Иудеи и Самарии. Сравнительное изучение горшков для приготовления пищи этого периода показало хронологическую градиацию в основании поселений периода заселения с востока на запад — от долины Иордана до приморской равнины. Наиболее древние поселения находятся в долине Иордана, и население, о котором идет речь, постепенно проникало на запад, заселяя эти районы. Это свидетельство соответствует как библейской концепции — переход Иордана и продвижение на запад, — так и общей модели Альта о "мирном проникновении".

Однако неприятие Библии уже давно оказывает влияние на отношение ученых к характеру археологических свидетельств. Ряд исследователей справедливо считает, что нельзя автоматически отождествлять этнос с материальной культурой, то есть возможно, что села, которые мы нашли, могли теоретически принадлежать также хивийцам (евеям), или призийцам (ферезеям), или гиргашиям (гергесеям). Все эти народы Ханаана, по Библии, жили в тот период в Эрец-Исраэль. Этот довод оспаривал исключительность "прав" израильских племен на материальную культуру этого периода. Дома и глиняная посуда не свидетель-

ствуют сами по себе об этнической и национальной идентификации, утверждали эти ученые. Некоторые исследования показали, что национальная и религиозная идентификация выражается в текстах и в культе. Таким образом, возникла срочная необходимость в идентификации культового объекта, упоминаемого в Библии в связи со "становлением народа", вместе с соответствующей материальной культурой. Этим объектом был жертвенник на горе Эйваль.

ОТКРЫТИЕ НА ВОСТОЧНОЙ СТОРОНЕ

В рамках обследования мы открыли на восточной стороне горы Эйваль городище, окруженное стеной, площадью около 1,4 гектара. По глиняным черепкам на месте было установлено, что городище было основано в конце XIII в. до н.э. и просуществовало около пятидесяти лет — хронология, соответствующая "классической" концепции проникновения израильских племен в Ханаан. За восемь сезонов раскопок (1982 — 1989) выяснилось, что на этом месте было большое и сложное строение, в центре которого находился каменный алтарь, к которому поднимались по ступенькам. Алтарь был окружен стеной, и перед ним были два вымощенных двора. Вокруг этого комплекса были найдены около ста каменных устройств и в них приношения — глиняные сосуды (кувшины), драгоценности и т.п. В алтаре и вокруг него были найдены пласты пепла и в них кости животных, которые были принесены в жертву. Большую их часть составляли молодые самцы мелкого скота, крупного скота и коз, удовлетворявшие требованиям законов о жертвоприношении в Пятикнижии.

Строение на горе Эйваль — каменное террасное строение со ступеньками для подъема. Оно точно соответствует более поздним израильским жертвенникам всесожжения: жертвеннику, описанному в книге Иехезкеля (гл. 43), жертвенникам Второго Храма (трактат "Мидот", гл. 3), описаниям у Иосифа Флавия и в "Храмовом свитке" из Мертвого моря. Архитектурная идентификация, период (начало поселения) и место (гора Эйваль) с весьма высокой вероятностью идентифицировали городище с жертвенником, упоминаемым в книгах Второзакония и Иисуса. Материальная культура строения (системы строительства, глиняные черепки и остальные мелкие находки) была идентична многим городищам, которые мы раскопали между Иорданом и Самарийскими горами и по всем горам центра Эрец-Исраэль. Итак, впервые можно доказать, что городища первого железного века в горах центра Эрец-Исраэль принадлежали — почти несомненно — израильским племенам.

Другие выводы, вытекающие из раскопок на горе Эйваль, еще более существенны, как в плане проблемы "становления Израиля", так и по отношению к достоверности древней части Библии. Если действительно на горе Эйваль стоял жертвенник и вокруг него была устроена "основополагающая церемония" (это предположение вытекает из его местоположения и из вида, который открывается с этой точки — это напоминает большой естественный театр), это подкрепляет традицию книг Второзакония и Иисуса Навина. Если мы прибавим к этому

соответствие жертвоприношений животных указаниям Пятикнижия и отсутствие фигурок (статуэток) богов (в отличие от храмов, близких к ханаанскому Шхему), это свидетельствует о национальной и религиозной консолидации израильских племен в очень древний период — в полном соответствии с библейским описанием.

Нужно помнить, что "отрицатели Библии" утверждают, будто эти традиции весьма поздние, и их основа мифологическая, а не реальная. Жертвенник же на Эйвале указывает, что книги Второзакония и Иисуса были написаны в древний период, а может быть — по моему мнению — даже близко к самим описываемым в них событиям. Из всего вышесказанного вытекает, что мнение Менденхолла о "мифе сотворения" само собой аннулируется, и мы наконец-то имеем археологическое свидетельство о "становлении Израиля" вообще и о достоверности Библии как исторического источника в частности.

АРХЕОЛОГИ УХОДЯТ ОТ ПРОБЛЕМЫ

Понятно, что значительная часть серьезных проблем пока не решена: у нас нет свидетельств об Исходе из Египта, о скитаниях в Синайской пустыне и т.д.; однако мы никогда не требуем абсолютных подтверждений всех частей исторического источника. В последнее время профессор Ларри Герр из Торонтского университета, ведущий раскопки на Тель-Омайри возле Аммана (Рабат-Амона), нашел керамику, идентичную обнаруженной на горе Эйваль, и даже написал об этом. Это первое свидетельство о присутствии нашего населения в обсуждаемый период также и в Восточном Заиорданье и подкрепление наших выводов о Западном побережье Иордана.

Можно предположить, в заключение, что если доказана историчность такого важного события, как церемония на горе Эйваль, отсюда следует, что значительные части библейского текста основаны на исторических событиях, хоть и отредактированных.

Как был воспринят новый комплекс фактов, о котором я здесь напомнил? В сущности, никак. После публикации открытия в 80-е годы состоялось лишь несколько дискуссий, а после подробного отчета и многочисленных статей, которые я опубликовал по поводу раскопок и обследования, в научном мире наступила тишина. Выход в свет двух томов с описанием обследования и его результатов тоже не нарушил эту тишину.

В 1991 г. профессор Ларри Стайгер из Гарвардского университета сказал: "Если на горе Эйваль стоял жертвенник всесожжения, влияние этого факта на наши исследования революционно. Все мы (библейские археологи) должны вернуться в детский сад". Я считаю, что слова проф. Стайгера указывают на суть проблемы и на причину намеренного игнорирования фактов. Если то, что мы открыли, действительно существует, тогда необходим мировоззренческий переворот и принципиальное принятие Библии как исторического источника. Если же эти находки существуют только в нашем воображении — пожалуйста, попытай-

тесь обосновать свое мнение, а не уходить в сторону. В таком случае требуются ответные научные аргументы. Оба эти варианта весьма тяжелы для научного мира, находящегося в клещах общепринятых истин. Когда кто-либо заявляет после всех вышеприведенных фактов, что Библия не имеет исторической основы — не остается ничего другого, кроме как процитировать изречение мудрецов Талмуда: "Все в руках небес — кроме веры в небеса".

За 21 год исследований в Самарии были выявлены многие другие доказательства, подкрепляющие библейскую концепцию. Здесь не место рассказывать обо всех. Они подробно изложены в моей книге "Народ родился — история жертвенника на горе Эйваль и становление Израиля", которая выходит в свет. В этой книге, написанной в биографическом жанре, я описал как находки, так и вызванную ими дискуссию. Мне кажется, что сейчас настало время донести, в конце концов, до общественного сознания тот "новый старый мир", который был обнаружен в Самарии, вне всякой связи с теми или иными политическими воззрениями.

Перевод с иврита: Дан Харув



Рафаил Нудельман (1931) — критик и переводчик в области научной фантастики, автор ряда статей на общественно-политические и культурологические темы. В Израиле с 1975 г. Редактор журналов "Сион" и "22" (1975 — 1993). В настоящее время сотрудничает в газете "Вести". Живет в Иерусалиме.

Рафаил Нудельман

ПОПЫТКА ОБНОВЛЕНИЯ СИОНИЗМА: АЛИЯ СЕМИДЕСЯТЫХ И АЛИЯ ДЕВЯНОСТЫХ

1. От алии-70 к алие-90

На протяжении последних 25 лет в Израиль прибыли две волны так называемой "русской" алии — 70-х и 90-х годов. Каждая из них имела свои особенности и свою судьбу. Между ними существуют любопытные параллели и отличия. Анализ этих взаимоотношений представляется достаточно поучительным.

Алия-70 (или, во всяком случае, ее ведущая интеллектуальная группа), прибывшая в Израиль в 1969—79 годах, сформировалась в идеологизированной России 60-х, потому сама оказалась высоко идеологизированной. Следует, правда, отметить, что ее воззрения были, в основном, продуктом духовных поисков небольшой группы лидеров и активистов, игравших заметную роль в формировании коллективного самосознания тогдашних репатриантов. Для многих из этих репатриантов идеология оказалась основой их групповой солидарности как в России, так и в Израиле.

Эти люди прибыли в Израиль, когда израильское общество переживало определенный идеологический кризис, и на первых порах были с интересом встречены широкими (и самыми разными) кругами израильской интеллектуальной элиты, увидевшей в них возможных провозвестников некоего духовного об-

הנאמר לעיל. הניסיון לחידוש הציונות: הסקת מסקנות מפרויקט "החלום האמריקאי".
 נוסף על כך, המחקר מתבצע באמצעות שימוש בשיטות מחקר כמותיות וכוונתו להגדיר את
 ההשפעה של התשתית החברתית והכלכלית על תוצאות הבחינה.

новления сионизма. Тем не менее, сегодня можно утверждать, что в целом идеологический багаж этой алии оказался так и не востребованным израильским обществом. В результате сама она, на первый взгляд, бесследно растворилась в общеизраильской среде так же, как и предыдущие волны алии из европейских стран, оставив после себя лишь память о нескольких замечательных индивидуальностях и примеры нескольких блестящих культурных достижений. (В этом последнем отношении она тоже была весьма сходна с предшествующими репатриантскими потоками из Европы, в частности — из предвоенной Германии, что, в общем-то, не удивительно — хотя бы в силу ее аналогичного социально-культурного характера).

Напротив, алия-90, начавшаяся в 1989 году и продолжающаяся еще и сегодня (хотя уже с меньшей интенсивностью), не имела ни вождей, ни активистов, ни какой-либо осознанной идеологии — попросту за ненадобностью всего этого в нынешних условиях выезда, — и потому ее групповая солидарность в Израиле диктовалась прежде всего коллективно-стихийными (хотя и индивидуально переживаемыми, но общими для всех) социально-психологическими причинами. Но, хотя, в отличие от алии-70, она не принесла с собой никакой специфической идеологии и, казалось бы, не могла поэтому участвовать на равных в общееврейском дискурсе на темы будущего Израиля, она, можно думать, окажет на это будущее самое существенное, быть может — решающее влияние, даже минуя идеологию, ибо ее основной вклад будет состоять не столько в идеологическом или даже в очевидном и многократно упоминаемом политическом, социальном или экономическом воздействии, сколько, прежде всего, в воздействии культурном, иными словами — в воздействии на культурный характер завтрашнего Израиля. Проще говоря: от того, на какую чашу весов ляжет "увесистая" — около 20% населения страны — "тиря" этой алии, будет в немалой степени зависеть, повернет Израиль по светскому или теократическому пути, в сторону гражданского общества или национального (националистического) государства, к "западной" или "ближневосточной" ориентации.

Сам факт, что это будет внеидеологический выбор, многое говорит о характере процессов, идущих сегодня в Израиле: их развитие и исход определяются уже не идеологическими, как в прошлом, усилиями индивидуальных лидеров, а массовыми изменениями в толще человеческих групп и коллективов. Соответственно, вклад алии-90 в историю Израиля будет, скорее всего, коллективным, тогда как вклад алии-70 был в первую очередь вкладом индивидуальностей. Увы, эпохи, как и люди, имеют свой характер и поэтому — свой стиль, и история сыграла с этими двумя группами русских евреев поучительную шутку: алия-70, сознательно стремившаяся — в лице ее лидеров — привнести новую идеологию в общеизраильский идеологический "плавильный котел", сошла на нет достаточно тривиальным способом, тогда как лишенная собственных лидеров и собственной идеологии алия-90 пришлось "ко двору" в израильском обществе конца века и, сама того не желая, становится активным коллективным субъектом его преобразования.

Было бы, однако, неверным полностью отрицать какой-либо вклад алии 70-х

годов. Если она и не оказала заметного идеологического или культурного влияния на израильское общество, то ее роль в становлении последующей волны "русской" алии в Израиле была весьма существенной. В журналистике алии-90 обычно принято характеризовать отношения двух этих волн чисто негативно, припоминая, прежде всего, резко враждебные характеристики новоприбывших и прогнозы об их разрушительном влиянии на израильское общество, раздававшиеся со стороны некоторых "ватиков" из алии-70 в начале 90-х годов. Однако, за этим преходящим (и сегодня уже отошедшим в прошлое) явлением скрывается несколько иная и куда более любопытная реальность. При всей противоположности этих двух волн "русской" алии, между ними возникла определенная и весьма плодотворная преемственность. Многие из того, что считается специфическим именно для алии-90: борьба за профессиональную абсорбцию ученых и врачей, инженеров и гуманитариев, создание собственных газет, журналов и альманахов, магазинов и предприятий, союзов и организаций, общественных движений и даже политических партий — в действительности было начато (хотя и на ином количественном уровне) уже в 70-е годы. Другое, более частное, но не менее существенное обстоятельство состояло в том, что именно наиболее идеологизированная часть алии-70 оказалась той культурной средой, которая, на первых порах, помогла становлению интеллектуальной элиты алии-90 в Израиле, активно привлекая ее к участию в этих своих газетах, журналах, литературных клубах и семинарах, общественных и даже политических (типа "Сионистского форума") организациях и тем самым практически реализуя упомянутую выше преемственность. Разумеется, все эти начинания алии-70 существовали в зачаточном состоянии, но, тем не менее, в них уже содержался зародыш и прообраз того, с чего стартовала следующая волна "русской алии", и поэтому, перефразируя известную поговорку, можно сказать, что это "старое" было плохо опознанным в свое время "новым", так что удивление многих израильских журналистов и интеллектуалов, лишь в 90-е годы внезапно "открывших" для себя "феномен русской алии", следует списать, скорее, на счет их короткой памяти и высокомерной невнимательности.

Несомненно, одна из важнейших причин, почему это "неопознанное новое" не стало эффективной реальностью в свое время, состоит попросту в малочисленности алии 70-х годов. Представляется, однако, что тому была и другая, не менее важная причина, состоящая в принципиальном различии т.н. "жизненных установок". Групповая идеология, характерная для алии-70, вела к сознательной установке на активное "врастание" в Израиль. Степень этой сознательности, характер реализации такой установки и ее конечный результат были, разумеется, разными, и далеко не всегда успех "врастания" шел в паре с мерой "сознательности" или "идеологизированности" (так, менее всего "растворились" в Израиле как раз многие из тех лидеров и активистов, которые формулировали соответствующую идеологию, — не только "гуманитарии", что, более или менее, понятно, но и "физики" и т.н. "технари"). Напротив, коллективно-стихийное, бессознательное "Я" значительной части алии-90 пока что выразило себя, скорее, в установке на "параллельное сосуществование" бок-о-бок с Израилем при одновре-

менном сохранении своей российско-бытовой личности (в т.ч. и культурной). Для идеологизированных интеллектуалов алии-70 был характерен (хотя и не типичен) один из ее известных московских активистов, 40-летний профессор-физик, немедленно по приезду выбросивший из дома все русские книги и объявивший, что отныне единственным языком в семье будет (еще никому из домашних не знакомый) иврит; для алии-90 куда более характерен (хотя тоже не типичен) блестящий 30-летний культуролог, все статьи которого, пусть и публикуемые в израильской прессе, могли бы быть написаны в России, настолько они "параллельны" его пребыванию в Израиле (и не пересекаются с этим пребыванием), да и получают главное признание и резонанс в той же России.

Естественно предположить, что алия, включающая таких профессоров-радикалов, должна быть весьма конформистской в отношении израильского "плавильного котла", и потому возникает соблазн приписать ее последующее растворение в нем именно этому, "идеологически обоснованному" конформизму. Иными словами, можно было бы приписать недостаточную активность алии-70 в развитии собственных форм социальной и культурной жизни именно сознательному отказу от замыкания в рамках своей группы. Но дело было не только в этом. Свою роль сыграло здесь и принципиальное отличие "индивидуалистского этоса" алии-70 от "коллективистского этоса" алии-90. Отмеченное выше различие их жизненных установок само по себе было порождено уже упомянутым объективным различием эпох и ситуаций. Алия-70 формировалась в России 60-х годов, в условиях индивидуального противостояния режиму и потому пришла в израильское общество с готовыми индивидуалистскими взглядами, в основе своей чуждыми доминировавшей тогда в Израиле коллективистской идеологии классического сионизма. Между тем, алия-90 формировалась уже в новом русском обществе, где безидеологическое "параллельное сосуществование" с обществом стало главной формой и нормой жизни, а нынешнее израильское общество времен т.н. "группового плюрализма" весьма вяло реагирует на всякую групповую обособленность. Поэтому дело обстояло, скорее, противоположным образом: интеграция алии-70 в израильское общество была, по сути, результатом свободного индивидуального выбора, тогда как неинтегрируемость алии-90 является своеобразной формой конформизма, характерной для современных израильских условий.

2. Русский "неосионизм" и его израильские грузы

Все сказанное выше выделяет алию-70 как весьма специфическую, прежде всего — идеологическую группу, и в этом плане резко отличает ее не только от "русской" алии 90-х годов, но и от многих других волн алии в Израиль, одновременно парадоксальным образом сближая с "русской" же алией начала века (т.н. "второй алией"). Не случайно некоторые писавшие о ней авторы именовали ее идеологию "новым русским сионизмом", или, проще, "неосионизмом" (см., например, статью М.Агурского "Неосионизм в Советском Союзе", в израильском

русскоязычном журнале "Сион" /позднее "22"/, № 19, 1978 г.) Тем более любопытным представляется вопрос: в чем состояла специфика этого "неосионизма", которая вызвала столь эйфорические, на первых порах, восторги интеллектуальной элиты тогдашнего израильского общества, и почему он так и не был востребован израильским обществом, несмотря на эти первые восторги?

Восторги упомянуты здесь не для красного словца. Будучи одним из активистов этой алии (с 1973 года участвуя в выпуске, а в 1974—75 являясь, вместе с покойным И. Рубиным, со-редактором ведущего интеллектуального журнала еврейского самиздата "Евреи в СССР", выходившего в Москве и распространявшегося в России и на Украине), я (уже позже, после репатриации в Израиль в конце 1975 года) был свидетелем и участником многочисленных встреч и длительных бесед с весьма видными представителями израильской интеллектуальной элиты, как из левой (Амос Оз) и либеральной (А.-Б. Еошуа), так и из правой (Ицхак Орен-Надель, Моше Шамир) и даже религиозной (рав Адин Штейнзальц) частей тогдашнего израильского спектра. Все они одинаково горячо интересовались идеологией новой "русской" алии, высказывая порой пылкие надежды на то, что эта идеология может сыграть важную роль в обновлении израильского общества и его "увядшей" к тому времени, как они считали, сионистской идеологии, вдохнув в них новую жизнь и новые идеи. Две стороны этого явления кажутся сегодня особенно любопытными: во-первых, одинаковый энтузиазм, с которым идеология алии-70 встречалась представителями самых разных, порой противоположных групп израильского общества, и, во-вторых, тот факт, что на нее возлагались столь утопические надежды. Первое обстоятельство, на мой взгляд, было вызвано тем, что эта идеология на самом деле была не столько четко очерченной системой идей и взглядов, сколько неким "облаком идеологий", содержавшим множество "свободных валентностей", позволявших каждому из участников упомянутых встреч найти в ней нечто, соответствующее его собственным идеологическим позициям. Быть может, историческое сравнение поможет лучше понять эту особенность.

Сразу же после Октябрьской революции, в период 1917—22-го годов (и, отчасти, даже несколько позже) в элите правящей (коммунистической) партии, при всей противоположности тактических позиций различных ее групп, существовал некий широкий идеологический консенсус, представлявший собой практическое воплощение классического интернационалистского марксизма. В соответствии с классическим марксизмом считалось, что революция в России является лишь первым эпизодом грядущей мировой революции, которая неминуемо и вскоре должна начаться в развитых европейских странах. В таком контексте Россия обрела подчиненную роль арсенала этой мировой революции, и не случайно многие ведущие большевики порой говорили, что, начнись революционные события в Германии, можно будет даже пожертвовать Россией ради успеха немецкой революции. Иными словами, Россия рассматривалась не как "государство для себя", а, скорее, как "государство для других", или, в кантовской терминологии, не как "вещь в себе", а как "вещь для нас". Однако уже к моменту смерти Ленина стало очевидно, что революционные события 1918—20 годов в Германии, Вен-

грии и некоторых других европейских странах не были началом мировой революции, и революционный потенциал Европы, по всей видимости, исчерпан надолго; России нужно рассчитывать на собственные силы, и она должна отныне преследовать лишь собственные государственные интересы. Начиная с 1927 года, когда Сталин провозгласил теорию "построения социализма в отдельно взятой стране", прежний идеологический консенсус (самоотверженного служения целям мировой революции) распался, и Россия повернула на путь превращения из "государства для других" в "государство для себя". Распад идеологического консенсуса высвободил из-под спуда прежде скованные им групповые идеологии и резко активизировал их в борьбе вокруг вопроса о путях развития страны в новых условиях "международного одиночества". Победа той или иной идеологии, — то есть практическая реализация ее программы, — требовала завоевания власти ее носителями, и, в результате, идеологическая борьба немедленно и неминуемо превратилась в борьбу за власть. На протяжении конца 20-х — начала 30-х годов наиболее влиятельными конкурентами в этой борьбе были "левые" (Троцкий) и "правые" (Бухарин) коммунисты, и только неожиданное и коварное возвышение Сталина (да отсутствие демократических традиций и развитого гражданского общества) не позволило России эволюционировать к какой-нибудь двухпартийной системе американского или английского типа.

На протяжении почти всего периода господства партии Мапай (по крайней мере, в 1948—67 гг.) в Израиле также существовал широкий идеологический консенсус, до поры до времени перекрывавший острую внутригосударственную политическую борьбу различных партий левого, правого и либерально-центристского толка. Этот консенсус был основан на главных положениях классического сионизма и состоял в трактовке еврейского государства как "орудия" — и даже главного орудия — в борьбе за собирание в страну мирового еврейства. Иными словами, подобно послереволюционной России, послереволюционный Израиль тоже был "государством для других": его собственное развитие, политические, экономические и военные успехи, самый смысл его существования рассматривался (и не просто на словах), прежде всего, в контексте основной "сверхзадачи" — "собирания галута" или "геулы" (последнее говорит о том, что упомянутый консенсус охватывал даже религиозные партии и крути; будь это иначе, они, возможно, никогда не согласились бы на предложенное Бен-Гурионом "статус-кво").

Этот уникальный консенсус начал распадаться еще до Шестидневной войны 1967 года. Причина его эрозии состояла в том, что реальность не оправдала главного положения классического сионизма так же, как почти за полвека до этого она не оправдала основных положений классического марксизма: собирание мирового еврейства застопорилось, и практический потенциал алии (после вдохновляющего и внушившего эйфорические надежды успеха репатриации евреев арабских стран) стал резко истощаться. Классический сионизм адресовался к евреям "черты оседлости" — если понимать ее в самом широком смысле слова, включая сюда всех евреев, находившихся "в нужде", будь то "нужда" социальная, статусная, религиозно-духовная или "просто" угроза антисе-

митизма. Но, как оказалось, он не был пригоден для ассимилированных евреев Запада или СССР: первые успешно преодолели, а вторые с помощью хитроумной и настойчивой борьбы успешно преодолевали барьеры антисемитизма, существовавшие в их странах, и добивались все более и более высокого профессионального и социально-экономического статуса; первые нашли духовно-комфортный способ реализации своих умеренных религиозно-национальных потребностей в лоне реформистской общины, вторые, у которых эти потребности были еще меньше, обрели достаточный — и даже престижный — духовный комфорт в лоне начавшей складываться в верхах русской "наднациональной" интеллигенции (по определению М. Агурского) новой, "светской" религии — либерального интернационализма. Эти евреи сочувствовали Израилю, восхищались Израилем, "болели" за Израиль, но все это — издали; репатрироваться в Израиль, они, по всей видимости, не торопились (как это выяснилось впоследствии, когда, несмотря на прорыв железного занавеса, из России в Израиль выехали всего 170 тысяч человек), и никакие лозунги классического сионизма, казалось, не в силах были их поторопить. В этих условиях вера израильских интеллектуалов во всемогущество классического сионизма неизбежно должна была эродировать и выветриваться.

Затем последовала Шестидневная война 1967 года, которая предопределила собой быстрый распад последних остатков бывшего израильского идеологического консенсуса. Свидетельством тому были факты: выход на идеологическую сцену идеологии поселенческого религиозного сионизма, активизация религиозного мессианизма, быстрое и массовое распространение концепции "неделимого Израиля" и противостоящей ей левой программы "сохранения еврейского характера государства" (чему противоречил бы демографический характер "неделимого Израиля"), стремительное возрождение и рост популярности увядшей, казалось бы, право-националистической идеологии. Плюрализация и поляризация израильской идеологической жизни были не только следствием чисто военной победы, превращения Израиля в региональную сверхдержаву и осознания им своей новой силы, обретения народом своих исторических земель, включая Иерусалим, — они в неменьшей мере были следствием (и свидетельством) распада прежнего идеологического консенсуса. И точно так же, как в России, едва она стала из "государства для других" "государством для себя", идеологическая борьба в Израиле столь же быстро и неизбежно стала политической, или борьбой за власть, результатом чего уже в 1977 году стала первая почти за 30 лет смена власти в стране.

Подводя итог этого несколько затянувшегося отступления, можно сказать, что как одинаковость реакции различных израильских интеллектуальных кругов на "русский неосионизм" 70-х годов, так и пылкость этой реакции и чрезмерность возлагавшихся на него поначалу утопических надежд были следствием той особой ситуации, которая была порождена в израильской интеллектуальной элите распадом прежнего идеологического консенсуса и изменением самого характера еврейского государства. "Русский неосионизм" приветствовали, прежде всего, те, кто жаждал нового консенсуса, то есть возвращения Израиля в преж-

ний общемировой и общееврейский контекст, и считал, что без него Израиль может утратить свое значение духовного и фактического центра мирового еврейства, а в результате — превратиться в провинциальную, самодостаточную, оторванную от мира страну, по необходимости заикленную на своих государственно-эгоистических интересах. Проще говоря, его приветствовали те слои и группы, которые искали замены классического сионизма чем-то новым, что стало бы сионизмом современной эпохи: сионизмом для ассимилированных евреев.

3. Русский "неосионизм" и классический сионизм

Эта встреча двух элит — израильской и русско-еврейской — была, как уже говорилось, мимолетной и не оставила следа. Сохранился, однако, ее уникальный аромат, порожденный соприкосновением протянутых друг к другу рук. Ибо — и тут мы подошли, пожалуй, к главному, — сионизм "русской" алии 70-х годов, так характерно ее отличавший от алии-90, был в каком-то смысле как раз тем ответом (или, скажем осторожней — попыткой ответа), которого искали многие израильские интеллектуалы. Ведь это был сионизм для ассимилированных (в данном случае — русских) евреев. И он был не просто теоретической концепцией — он был практически эффективен: об этом говорила почти 200-тысячная масса русских евреев, сплоченная и приведенная им в Израиль. Это означало, что существует — во всяком случае, может существовать — некая новая разновидность сионистской идеологии, способная сменить классический сионизм, убедительно переадресовав его призыв от "евреев нужды" к главному — ассимилированному — резервуару современного еврейства. А тот факт, что эта новая идеология была столь незавершенно-многообразна и причудливо, буквально на все вкусы, поливалентна, сочетая в себе понемногу от всего: либерализма, национализма, интернационализма, правозащитничества, рационализма и одновременно уважения и интереса к религиозной традиции — лишь повышал ее привлекательность, создавая надежду на возможность адресовать ее "месседж" самым разным группам современного еврейства.

Все эти особенности идеологии "русской" алии 70-х годов можно обобщить несколько иным, более формальным образом. Если классический сионизм имел своим предметом еврейский народ, то русский неосионизм, в свою очередь, имел своим предметом сам классический сионизм, то есть был своего рода "сионизмом второго порядка". Характерно в этом смысле высказывание одного из ведущих еврейских активистов 70-х годов Виталия Свечинского: "Наше движение не имело в себе ничего прагматического... Оно рассматривало сионизм... не как систему политических, национальных или социальных конструкций, а как ... моральный императив" (Сб. "В поисках себя", под ред. Д. Притала, Иерусалим, 1982). Иными словами, создатели этой идеологии, каждый в меру своих способностей и познаний в истории, "самодельно" анализировали исходные посылы классического сионизма, какими они представлялись в новое время и в новых условиях, с учетом исторического опыта и итогов "собирания галута", причем,

прежде всего, — применительно к самим себе как глубоко ассимилированным евреям, предпринимая при этом честную попытку осознать, что было причиной их ассимиляции и личного отхода от еврейства, а потому помешало воспринять сионистский призыв, и что снова повернуло их в "национальную сторону", к "поискам корней" — внешние случайности или некие объективные процессы. Такой "субъективно-экзистенциальный анализ сионизма" (анализ сквозь призму личной судьбы) составлял исходный пункт и некую "лично-исповедальную" составляющую этой идеологии, весьма характерную для ее специфики и стиля (не случайно излюбленными философами многих из этих людей были такие экзистенциалисты, как Кьеркегор, Бердяев и Бубер, а главный раздел в уже упоминавшемся выше журнале "Евреи в СССР" уже с 3-го номера захватила рубрика "Кто я?"). Но дело не ограничивалось, понятно, анализом личной экзистенциальной ситуации: обобщая свой жизненный опыт и размышления, идеологи алии-70 объективировали этот опыт, объявляя его закономерным для всего ассимилированного (русского) еврейства в целом, а, анализируя его уже на уровне масс, приходили к еще более важному выводу о существовании не только соблазнов ассимиляции для еврейства в целом, но, главное, столь же объективных (и более мощных) факторов, которые, рано или поздно, должны неизбежно вытолкнуть ассимилированных евреев из этого идеологического "театра иллюзий", повернув его духовные поиски в сторону "подлинно еврейской реальности", каковая может существовать лишь в еврейском государстве.

Все сказанное должно, несомненно, показаться несколько туманным и потому требующим конкретизации. Здесь, однако, имеется определенная сюжетная трудность. Как уже сказано, русский "неосионизм" представлял собой некий идеологический итог осмысления уникального личного экзистенциального опыта русского еврея. Между тем, у многих современных читателей, заранее "знающих", что всякая идеология сегодня уже отжила свой век, само слово "идеологический", а тем более в столь частом употреблении, может вызвать, пожалуй, лишь сочувственную иронию. Поэтому мне представляется уместным, прежде чем убеждать таких читателей в актуальной (даже сегодня) значимости этой неосионистской идеологии русского еврейства 70-х годов, убедить их в актуальности и неизжитости идеологии вообще, в том числе — в якобы "деидеологизированном" сегодняшнем Израиле. Это требует небольшого отступления, которое я позволю себе начать несколько издаleка.

4. Немного об идеологии вообще и о псевдо-"деидеологизации" Израиля в частности.

Года полтора назад на одной из передач популярной израильской телепрограммы "Пополитика" зашла речь о тогдашней политической сенсации — расколе в блоке Ликуд-Гешер-Цомет. Подавляющее большинство участников резко осуждало группу "Гешер" Давида Леви, заявляя, что единственной причиной ее выхода из блока являются личные обиды и амбиции ее лидера. "За этой группой

нет никакой идеологии!" — возмущенно говорили выступавшие. Это умилительное единодушие нарушил ныне покойный Ицхак Модаи, насмешливо спросивший журналистов, неужто они, после стольких лет писания об израильской политике, не уяснили, что единственной движущей силой любого политика или группы являются не идеология, а именно личные амбиции, групповые интересы и партийные соображения и лишь в самую последнюю очередь — идеологические мотивы.

Слова эти, казалось, подействовали отрезвляюще — какое-то время участники дискуссии выглядели растерянными, словно у них из-под ног внезапно выдернули ковер. Затем, однако, они оправились и снова принялись рассуждать о том же. Пусть у политиков решающую роль, действительно, играют амбиции, — таков был новый консенсус, — но у масс и партий, несомненно, есть какая-то идеология, не может же быть политики без идеологии вообще!

Этот микроспор, при всем его внешнем комизме, затрагивал, однако, вполне серьезную проблему. В самом деле, сегодня нас со всех сторон убеждают, что идеологии пришел конец, что это существительное существует сегодня только с глаголами прошедшего времени: например, в прежнем Израиле идеология была, а в сегодняшнем она распадается, — если уже не распалась вообще. И это не только израильский феномен — таков, говорят, весь современный мир. После краха коммунизма (а до него — фашизма) в мире осталась только одна идеология — либерализм, а там, где есть только что-то одно и его не с чем сравнивать, не существует, можно сказать, ничего — ведь нельзя же сказать о чем-то, что оно "черное", если нет того "не-черного", по отношению к которому только и возможно определить понятие "черного". Не случайно в наши дни появилась книга Ф. Фукуямы "Конец истории", сущность которой состояла именно в провозглашении конца "идеологической истории", т.е. истории борьбы различных идеологий.

С другой стороны, нет недостатка и в противниках этого тезиса. Не углубляясь в теоретические споры, они апеллируют к практической реальности. В современном мире, говорят они, все еще существуют войны и конфликты, и многие из них осеяны знаменами той или иной идеологии — чаще всего националистической или этнической, порой — религиозной или даже социально-политической. Стало быть, идеология все еще жива. С ней происходит нечто аналогичное тому, что сказано о героине известного американского романа: "Шейла Левин умерла и живет в Нью-Йорке". Впрочем, продолжают эти оппоненты, не стоит даже обращаться к доказательствам столь радикального толка, как "идеологические конфликты" и "идеологические войны" — достаточно взглянуть на практику вполне мирного существования большинства стран: разве не очевидно, что деятельность их правительств определяется той или иной идеологией? Ведь невозможно отрицать, что за "тэтчеризмом" и "рейганизмом" (или за "хомейнизмом") стоят определенные идеологии, чем бы там ни руководствовались в конкретных поступках отдельные члены и лидеры тех или иных партий и групп. Поэтому все разговоры о "постидеологии", на самом деле, свидетельствуют не столько о кончине "идеологии вообще", сколько о претензиях определен-

ных интеллектуальных или политических групп объявить скончавшимися прежние идеологические системы и заменить их (в роли господствующих в умах) своими: в этом плане западный пост-модернизм столь же идеологичен, как и, например, израильский постсионизм. В конечном счете, говорят нам защитники идеологии, люди как социальные существа не могут жить без идеологии, ибо она определяет их понимание мира и через это — их социальные действия как в индивидуальном, так и в массовом плане.

Очевидно, что две эти группы утверждений имеют в виду некие различные понимания или определения идеологии, и выбор между ними сводится именно к выбору определения. Увы, это как раз самое трудное, ибо таких определений существует множество (что в общем-то не удивительно, если учесть, что большинство их авторов попросту адресуется к разным сторонам одного и того же объекта — подобно слепцам, ошупывающим разные части слона в знаменитой притче). В результате, некоторые из этих определений явно противоречат друг другу: например, если идеология, как говорят некоторые, означает "любую систему убеждений, определяемых социальными интересами людей", то она не может одновременно быть "системой, обслуживающей только доминирующую в обществе группу". Другие определения хоть и совместимы, но в совокупности ведут к любопытным выводам: например, если идеология есть одновременно "иллюзия" и "способ осмысления окружающего мира", это не с лучшей стороны характеризует возможности нашего мышления в его отношении к объективной реальности. Некоторые определения не очень лестны для самой идеологии, другие в этом отношении нейтральны; это тоже не удивительно: в наших разговорах мы то и дело отмахиваемся от тех или иных доводов оппонента, насмешливо заявляя: "Ну, это уже началась идеология!" С другой стороны, некоторые определения явно противоречат нашему опыту: мы настолько убеждены в разумности собственных идеологических убеждений, что с возмущением отнесемся к человеку, утверждающему, будто это всего лишь "смешение лингвистической и объективной реальности", "семиотическая перегородка между сознанием и миром" или вообще "социально необходимая иллюзия", и уж, конечно, более всего возмутит нас характеристика системы наших выстраданных взглядов как "средства систематического искажения сообщений о действительности"!

Однако этот вопрос: в какой мере наша идеология есть сознательное или бессознательное искажение действительности или, если угодно, подмена истинного положения вещей желанным — далеко не так академичен. Придирчивая проверка наших идеологических убеждений может показать, что очень многое в них и на самом деле рождено желаниями и страстями, а не является результатом бесстрастного рационального анализа. Поэтому к приведенному выше списку вполне можно прибавить еще и определение идеологии как "страсти ума", подчеркнув в нем именно "страсть", то есть совмещение размышления и пылкой уверенности ("убеждения") в его справедливости, сплав аналитической мысли и желаемой цели ("социальных интересов"). Нет идеологии без страсти, то есть без заинтересованности, а потому — без упрощений или искажений.

В принципе, однако, проблему можно упростить, если грубо разбить много-

численные определения идеологии на две большие группы, одна из которых так или иначе говорит об идеологии как "системе взглядов", неразрывно связанной с "самоидентификацией индивидуума", "определением социальной позиции", "социальными действиями" и т.п., тогда как другая напоминает об "интересах", "социальных целях", "отношениях власти и подчинения" и неизбежно связанным с этой стороной идеологии предвзятым (сознательно или бессознательно — это уже другое дело) "искажением действительности" (в современных теоретических работах эти две группы характеризуются, как "определения через интересы" и "определения через социальные напряжения" — см., например, статью Клиффорда Гирца "Идеология в системе культуры" в российском журнале "Новое литературное обозрение", 29, 1998 г.). При таком подходе у всех определений появляется некий общий знаменатель, который, огрубленно говоря, сводится к тому, что идеология — это некая система взглядов, нечто вроде миропонимания или мировоззрения, но только "действенного (целеполагающего) мировоззрения", неотделимого от социального бытия индивидуума или группы, а потому — от интересов, амбиций и прочих социальных страстей. Это различие "мировоззрения вообще" и идеологии как "действенного мировоззрения" весьма существенно — ведь в обычное мировоззрение (или, в данном случае, точнее — миропонимание) входит, например, и наше представление о том, почему тепло передается только от горячего тела к холодному и камни падают лишь сверху вниз, а не наоборот, или, например, как возникла жизнь на Земле, но все это не побуждает нас ни к какому социальному действию; идеология же побуждает.

С другой стороны, когда мы говорим, что наш собеседник высказывается "идеологически", мы, как правило, имеем в виду, что он исходит из некой предвзятой системы взглядов на вещи — недаром Дюркгейм говорил, что "идеологический метод состоит в использовании готовых схем для оперирования совокупностью фактов вместо того, чтобы извлекать эти схемы из самих фактов". Но можно ли вообще судить о мире, не имея хотя бы некоторых "предвзятых" представлений? Большинство из таких "до-представлений" усвоены сознанием так прочно и давно, что кажутся "врожденными" и "естественными", а потому почти не поддаются рациональному анализу и пересмотру и являются крайне "жесткими". Впрочем, с рациональным анализом тоже следует быть осторожным: он и сам является орудием определенной идеологии, и когда Шимон Перес развивал свои взгляды о возможности создания "Нового Ближнего Востока", он исходил при этом из "до-представлений" о том, что всем без исключения людям (или, по крайней мере, их большинству) свойственно ставить свою "разумную выгоду" выше собственных иррациональных страстей, религиозных убеждений и т.п., что было не менее идеологично, чем утверждения его оппонентов, будто все без исключения люди, или, по крайней мере, арабы (или во всяком случае их большинство) так и норовят — и до скончания века будут норовить — воткнуть нож в беззащитную еврейскую спину. Убеждение в полной рациональности (в конечном счете, "машинности") мира, как и обратное ему убеждение в полной его иррациональности (в конечном счете, "божественности") — две оди-

наково опасные и одинаково несовместимые идеологии: каждая из них объявляет "идеологией" другую. Не случайно один из крайних противников всякой "идеологизированности", известный социолог Эдвард Шильс так настаивает, что "идеология — это нечто законченное, закрытое, враждебное новому, провозглашаемое с большой страстностью и требующее полного подчинения от своих сторонников". Исходя из этого определения, он утверждает, что покойный СССР был идеологической страной, тогда как Соединенные Штаты совершенно деидеологизированы. Как, однако, определить в этом случае позицию гарвардских леволиберальных профессоров, жестко предписавших американским учителям, во имя борьбы с "идеологизацией школы", отводить равное время на изучение европейской и африканской культур?

Несомненно, идеология — это достаточно жесткая система взглядов, убеждений и поведения, хотя, разумеется, далеко не всякая такая жесткая система является идеологичной. При этом идеология имеет прямое отношение к проблеме власти и подчинения. Отбросить вопросы такого рода при обсуждении идеологии невозможно, ибо, как сказал один из многочисленных ее теоретиков, Джон Томпсон, "изучать идеологию — это значит изучать те способы, с помощью которых значения (или попросту слова) служат утверждению и сохранению отношений господства". Томпсон, несомненно, шел в этом утверждении вслед за Р. Бартом и М. Фуко, для которых чуть ли не в любом слове уже изначально содержится некая идеологическая окраска, идеологический "миф", навязывающий определенное представление о действительности ("идеология — это искажение коммуникации"); но такая "глобализация идеологического" представляет чрезмерной, ибо возвращает к ситуации "черного" без "не-черного".

Этот анализ помогает понять, что современный мир вообще — и Израиль в частности — весьма далеки от деидеологизации: мы всего лишь живем в эпоху смены идеологических схем и приоритетов. Эта эпоха кажется особенно "безидеологичной" чаще всего там, где на смену одной или немногим господствовавшим в обществе идеологиям приходит идеологический плюрализм: ностальгия по идеологии есть просто форма ностальгии по моноидеологичности. Так было в Израиле по окончании Шестидневной войны, когда вдруг оказалось, что еврейское государство, выросшее из классического сионизма, неожиданно "выросло" из него в буквальном смысле слова, и ему нужно искать новый сионизм, по мерке новой эпохи; и точно то же повторяется сегодня, когда знаменем времени стало слово "постсионизм", означающее, по сути, всего лишь назревшее ощущение необходимости поиска очередного "нового сионизма". Пресловутая "деидеологизация" современного Израиля — это всего лишь та рамка и тот контекст, внутри которых идет самая острая борьба благополучно здравствующих, далеко не изжитых идеологий: "право-националистической", "леволиберально-правозащитной", "либерально-центристской", "религиозной", "светской", "мультикультурно-этнической" и т.д., — все еще способных побуждать своих фанатичных сторонников к самым крайним, порой, поступкам и действиям. Перефразируя Ленина, можно сказать, что "прежде, чем общество по-настоящему деидеологизируется", оно должно решительно и до конца идеологизоваться", — и сегодня все

мы находимся в положении заинтересованных свидетелей этой "идеологизации" израильского общества. Кое-кто предпочитает "политически корректно" называть эти составляющие нынешнего израильского идеологического плюрализма "субкультурами"; другие склонны именовать их взаимную враждебность и противостояние "войной культур". Однако приведенный выше анализ понятий убеждает в том, что перед нами самая откровенная борьба за идеологическую (и политическую) гегемонию в обществе, за право навязать ему новую (и единую) культурно-идеологическую модель и новый путь развития. Поэтому, подытожим, минувший идеологический опыт не просто важен, но необычайно актуален еще и сегодня, а там, где речь идет о попытке "нового сионизма" (или "постсионизма"), становится, понятно, вполне актуальной и та "попытка неосионизма", которая когда-то была предпринята "русской" алией 70-х годов.

5. Создатели русского "неосионизма"

Описав этот полный круг, вернемся поэтому к "попытке неосионизма" — поговорим конкретно о том, что представляла собой идеология алии-70 и почему она не сумела укорениться в Израиле. Ведущая интеллектуальная группа этой алии формировалась в России 60-х годов — эпохи обманутых надежд и утраченных иллюзий. Характерны в этом плане слова Эдуарда Кузнецова: "К середине 60-х годов я понял, что... демократия в Советском Союзе в ближайшее время невозможна. Мой выбор сионизма был поначалу чисто политическим" (См. сборник "В поисках себя", под ред. Д. Притала, Иерусалим. 1982). Анализируя "Лагерные дневники" того же Э. Кузнецова, другой известный активист алии-70 Виталий Рубин сочувственно писал: "Его поворот к иудаизму был неотделимо связан с его полным освобождением от коммунистической идеологии и пониманием подлинной природы тоталитарного коммунистического государства" (Там же). Алия-70 во многом состояла именно из таких, как Э. Кузнецов и В. Рубин, "шестидесятников", т.е. бывших демократов и правозащитников в политическом плане и либералов в плане экономическом. Достаточно напомнить, что почти все ее столичные (да и многие провинциальные) лидеры и активисты, от Кузнецова и Воронеля до Рубина и Щаранского (я называю только достаточно известных, хотя можно было бы назвать еще десятки других) были одновременно активными участниками демократически-правозащитного движения в СССР. Далее, это была алия "западников", "про-европейцев", этакое "русское западничество с еврейским профилем". Это западничество выражалось в энергичном подчеркивании универсальных преимуществ западного (индивидуалистского, свободного и рыночного) пути развития, ведущей роли рационального мышления (и науки) в прокладывании этого пути и в особом упоре на ведущую роль интеллигенции в этом процессе и в мире вообще, а русско-еврейской интеллигенции — в русско-еврейском мире в частности. Что касается разбитых надежд и иллюзий, то здесь следует отметить, кроме упомянутого выше политического, еще и специфический социальный момент: впитав из ранней советской лозунговой идеологии

расплывчатый социальный энтузиазм (и даже поучаствовав, не без увлеченности, например, в освоении целины), все эти люди довольно скоро разочаровались в возможности приложения своих сил в России и потому искали иных точек такого приложения.

Эту алию составляли люди, выросшие, кроме прочего, в тени Гулага и Катастрофы. Поначалу им дважды повезло: советское государство спасло их от Освенцима и оно же защищало их, хотя бы относительно, до поры до времени, от русского погрома. Но уже в 1948—53 годах им пришлось убедиться, как легко это же самое государство может объединить свой собственный антисемитизм со своим Гулагом в новой Катастрофе. Если угодно, те годы оказались для этого поколения русских евреев их собственной прото-Катастрофой, урок которой стал для многих таким же шоком, как для немецких евреев — 1933—38 годы в гитлеровской Германии. Уверенность этих людей в существовании какой-либо защиты от антисемитизма в России была похоронена без остатка. Реформировать Россию они уже тоже не могли надеяться. Мечтать о повороте ее на близкий им индивидуалистский, либеральный, демократический путь было столь же невозможно, как и думать о приложении в ней своей нерастроченной социальной активности. Возникали сразу две причины для поиска радикально нового пути. Негативной составляющей было желание найти защиту от очередного Освенцима и очередного Гулага; позитивной — стремление к индивидуальной свободе и коллективной (социальной) принадлежности. Общим фокусом обеих этих составляющих могло быть, рационально рассуждая, только "свое" государство. Вот почему, начиная с 1967—68 годов, взоры этих людей начали все больше поворачиваться к Израилю.

В результате сочетание шестидесятнических демократически-правозащитных и западнически-либеральных идеалов дополнилось еще одной компонентой — национально-израильской. Вчерашние марксисты-ленинцы вдруг начали круто поворачивать к поиску своих еврейских корней и с типичным пафосом неوفитов принимались интересоваться своей историей, культурой и религией. Полуподпольные издания и круг чтения завтрашних репатриантов почти целиком переориентировались на соответствующие материалы и книги. В самиздатском журнале "Евреи в СССР" публиковались апологетические воспоминания о местечке и пылкие повествования о Маккавеях.

В действительности это поколение никогда не забывало (ему не давали забыть) о своем еврействе, но то было на бытовом уровне, теперь же оно открывало для себя это еврейство "идеологически", как объяснение своей неизбывной "особости" в чужом мире ("Два поведенческих принципа позволили нашему народу сохраниться, — писал в уже цитированном выше сборнике профессор Михаил Занд, — и одним из них был принцип нашей "особости", или, в широком смысле, еврейства... как цивилизации.") Шло торопливое самовооружение неким эклектическим национальным самосознанием, в котором ревизионист Владимир Жаботинский мирно соседствовал с розовым американским реформистом и "певцом галута" Максом Даймонтом (автором весьма популярной в кругах алии-70 книги "Евреи, Бог и история").

В лихорадке этого идеологического перевооружения был почти неизбежен определенный перекосяк. Не обладая серьезной и последовательной гуманитарно-философской или социологической подготовкой, не говоря уже о знании истории (в том числе и духовной истории) своего народа, лидирующая группа алии-70, которая задавала в ней идеологический тон, вынуждена была заново "изобретать велосипед" и менять одни иллюзии на другие. Главной особенностью этого демократически-европейско-неосионистского идеологического коктейля была поэтому неизбывная концептуальная идеализация. Неведомая никому из этих идеологов конкретная реальность еврейства, его истории, Израиля и иудаизма по необходимости подменялась абстрактными концепциями, которые имели весьма расплывчатый и, как все неопитские иллюзии, апологетический характер. Идеализировалось буквально все — прежде всего, свое историческое и недавнее национальное прошлое, от библейских времен до местечка черты оседлости; своя национальная группа, русские евреи, которые воспринимались как нечто целостное и наделялись всеми "шестидесятническими" приметами, вроде поголовной интеллигентности или хотя бы тяги к ней, чуть не генетически врожденного и опять же поголовного демократизма, приоритета интеллектуально-духовных ценностей и т.п. (Доходило до анекдотов — бывший московский кандидат наук, осевший впоследствии на радиостанции Би-Би-Си, рассказывал, как его поразили на пересадке в Вене бухарские евреи в меховых шапках, — он считал, что все советские евреи похожи на знакомых ему кандидатов наук, заведомо московской публичной библиотеки). Наконец, в той же мере идеализировался Израиль. Разумеется, существование в нем социальных и прочих проблем признавалось, хотя и тут каким-то образом ухитрялись не заметить наличие в нем сефардских и ультрарелигиозных евреев (как некогда Герцль не заметил в Палестине арабов). Но главная идеализация Израиля состояла в абсолютной вере в возможность приложения там своего невостребованного Россией социального энтузиазма и профессиональных способностей. Логическим завершением этой глобальной идеализации всего сущего, естественно, оказывалась идеализация роли самой идеологии, которая объявлялась главным условием "подъема масс на алию" ("исключительно нужна интенсивная, всеобъемлющая идеологическая работа", — говорил в уже упомянутом интервью Э. Кузнецов), что, в свою очередь, повышало значение самой лидирующей группы, эту идеологию вырабатывающей. Столь лестный самообман был закономерным продуктом эпохи. Не случайно другой идеолог алии-70, Александр Воронель, почти дословно вторил Э. Кузнецову: "Следующему поколению не удастся выбраться (из России) без идеологической одержимости... России неизбежно предстоит новая волна сионистского движения." Это сейчас мы знаем, что алия возможна без всякой "идеологической одержимости", без всякого "сионистского движения" и уж подавно без всякой лидирующей интеллигентской группы.

В своей концептуальной идеализации сущего идеологи алии-70, в сущности, не столько постигали реальное еврейство (и, прежде всего, русское еврейство) и его реальные проблемы, сколько "изобретали" его (то же относилось, конечно, и к Израилю и к иудаизму), причем изобретали (или создавали), как и положено,

по своему образу и подобию — достаточно припомнить знаменательную фразу Александра Воронеля: "Реальный Израиль похож на нас". В своей рецензии на книгу А. Воронеля "Трепет забот иудейских" (Р. Нудельман, "Парадигма Моисея", журнал "22", № 38, с. 134) я когда-то охарактеризовал его идеологическое амплуа как "парадигму Моисея". Эта характеристика относится, однако, не только к А. Воронелю и его книге: в той же мере она относится и ко многим другим идеологам алии-70. Библейский Моисей тоже не знал своих реальных соплеменников и даже не догадывался, что эти странные люди в меховых шапках, строящие фараонову пирамиду, — его соплеменники. Но когда разногласия с египетским двором понудили его искать сторонников, он их "создал" — в виде еврейского народа.

Но, разумеется, не это "концептуальное изобретательство" было главным в "неосионистской" идеологии — в таком случае она не могла бы сыграть той роли, которую реально сыграла в репатриации советского еврейства 70-х годов, как не могла бы заинтересовать серьезных израильских интеллектуалов, знававших многие идеологические потуги, от "кнаанизма" до "черно-пантеризма". Чтобы понять это главное, нужно хотя бы вкратце охарактеризовать конкретное содержание соответствующих книг, статей и высказываний. Лучшим и наиболее полным документом, запечатлевшим духовное становление и идеологическое самосознание типичного представителя алии-70, была и остается, на мой взгляд, книга уже упомянутого Александра Воронеля "Трепет забот иудейских", а также его статьи, собранные в книгах "Яков остался один" и "В плену свободы"; к ним примыкают воспоминания покойных Виталия Рубина и Михаила Агурского, статьи из книг (также покойных уже) Ильи Рубина "Оглянись в слезах" и Виктора Богуславского "Виктор"; и, наконец, не собранные, к сожалению, в отдельных книгах и потому оставшиеся рассеянными в газетах и журналах (в основном, в "22", редактором которого мне посчастливилось быть с 1975 по 1990 год) публикации Майи Каганской, Михаила Хейфеца, Михаила Вайскопфа, Нины Воронель, Нелли Гутиной. Людмилы Цигельман-Дымерской и других. Не имея возможности в рамках этого очерка дать последовательный и полный анализ этой "нео-сионистской библиотеки", я ограничусь лишь некоторыми отдельными цитатными характеристиками.

6. Идеология русского "неосионизма".

Книга А. Воронеля начинается с анализа собственного идейного генезиса. "Мы все были марксистами... Необходимо, считали мы, нравственно реформировать общество." Далее в этой автобиографически-публицистической книге излагался — и опять же обобщался (концептуализировался) до уровня "мы" — типичный путь этих еврейских марксистов-шестидесятников: столкновение с несправедливостью режима — наивные и самоотверженные попытки борьбы с ним — репрессии — отказ от попыток исправления режима — поиск собственного "я", своей "особости" — открытие его на путях национально-еврейского —

и углубленные размышления о природе этого "еврейского" в себе, опять-таки немедленно концептуализированные до глобальных обобщений типа: "Традиционное, сохраняемое в семьях уважение к образованности, любовь к учению, пиетет к мудрецам и книжникам, по-видимому, объединяют евреев сильнее, чем общий язык и взгляды на жизнь... Евреи в юности усваивают шкалу ценностей, которая впоследствии оказывается отличной от практической шкалы других людей". (Тогда еще не было Григория Лернера и Владимира Жириновского). "Не еврейская солидарность уникальна, а та система ценностей, которая объединяет евреев; ее уникальность в том, что она необыкновенно близка к общечеловеческой, характерной для европейской гуманистической цивилизации."

Здесь можно увидеть все, упомянутое выше: идеализированную апологетику еврейства, обнаружение в нем примата таких западных ценностей, как рационализм, гуманизм, универсализм, и — уже отсюда, из этих абстрактных концепций — выход на попытку охарактеризовать конкретного русского еврея: "Еврей не склонен поступаться принципами, поэтому он более других "качает права"... Советский еврей возмущен антисемитизмом не потому, что он его задевает, а потому, что он противоречит заявляемому интернационализму... Евреи добиваются выполнения принципов и потому в либеральном западном обществе (да и в советском) требуют равенства во всем... Евреям часто сопутствует наивный энтузиазм и невзрослый идеализм... Евреи, по-моему, не очень склонны к мистике..." — и так далее. На следующей ступени концептуализации все эти черты, якобы присущие русским евреям, объявляются продолжением некой "библейской традиции" и, что крайне важно, — почти "генетически врожденными" еврейству, и таким образом каждый русский еврей и русское еврейство в целом оказываются бессознательными, но обязательными носителями этих "еврейских" черт и все вместе участвуют в коллективной богоизбранности еврейского народа. А коль скоро так, то "метасюжет" русского еврейства, т.е. его исторический путь, должен быть повторением общееврейского "метасюжета".

В книге А. Воронеля все это выглядит следующим образом. В своей коллективной богоизбранности ассимилированное русское еврейство парадоксальным образом оказывается — именно по мере своей все более глубокой ассимиляции в русской культуре — крайне близко к русскому народу, поскольку он тоже считает себя богоносцем. В этом плане, пишет А. Воронель, "русская идеология есть соблазн для евреев". Однако врожденно-особые черты еврейства: индивидуализм, рационализм, демократизм и прочее, перечисленное выше, — в действительности коренным образом отличают еврейство как целое от русского народа с его коллективизмом, иррационализмом, привычкой к несвободе и т.п., и потому как раз на предельной глубине ассимиляции еврей начинает сознавать свою неизбежную "неслиянность" с "русской идеей". Он начинает осознавать, понимать или ощущать, что "русская идея" не есть — и никогда не может стать — "его" идеей, что она есть всего лишь мираж, соблазн и фальсификация подлинной "еврейской идеи". В этот момент наступает самое глубокое разочарование — уже не политическое, не социальное, а идеологическое или, если угодно, историко-культурное разочарование ассимилированного еврея в ассимиляции.

Он сознает, что должен оттолкнуться от соблазна и наваждения и обратиться к "подлинно своему". Единственный путь такого национального освобождения — уход из России, иными словами — Исход. Такой Исход еврейство, вольно или невольно, совершало на каждом очередном судьбоносном повороте своей истории, и именно в этом смысле метасюжет русского еврейства повторяет метасюжет еврейства в целом. Обстоятельства такого Исхода могут быть различны, он может быть, как уже сказано, даже насильственным, но глубинная его причина от этого не меняется, ибо она состоит в принципиальной (как на личнопсихологическом, так и на коллективно-религиозном уровне) несовместимости еврейского народа ("еврейской идеи") с русским и другими народами (другими национальными "идеями", воплощающими иные национальные истории и национальные характеры). "Основным фактором (то есть причиной) эмиграции, — говорит в своей книге А.Воронель, — является психологическая атмосфера в стране, а не перепад жизненного уровня."

Этот же анализ и эти же выводы, хотя и в несколько иных вариантах, можно встретить у И. Рубина, М. Агурского, М. Занда и многих других идеологов алии-70. Илья Рубин, например, больше подчеркивает экзистенциальную особость еврейской ситуации в мире — это видно уже по заглавию его статей "Карнавалный характер еврейской истории" и "Второе нашествие марсиан" (в последней он и вообще представляет евреев чем-то вроде марсиан среди обычного человечества). И у него фигурирует некий еврейский "ассимиляционный соблазн", но на сей раз — в виде идеи социального равенства, социализма. Эта идея, говорит И. Рубин в статье "Евреи: первородство или чечевичная похлебка?" — близка евреям потому, что кажется им прямым продолжением проповеди библейских пророков с их идеалом социальной справедливости; но, в действительности, социализм есть бунт Каина против того факта, что Бог — без всяких на то причин — избрал Авеля; это бунт плоского рационализма против самой идеи богоизбранности; это обещание чечевичной похлебки равенства вместо вдохновляющей исторической ответственности, и поэтому ничто не может быть, на самом деле, более чуждым еврейскому духу, еврейскому национальному характеру, истории и судьбе, короче — "еврейской идее". И если еврейская ассимиляция в окружающей среде начинается с соблазна (иллюзии) сходства социалистической и еврейской идей, то эта же ассимиляция, дойдя до некой предельной глубины, должна открыть перед евреем коренное различие между "чечевичной похлебкой" и подлинным "первородством" и тем самым вытолкнуть его из этих ассимиляционных глубин.

Михаил Агурский в статье "Некоторые аспекты абсорбции интеллигенции из СССР", опубликованной в сб. "Евреи в СССР" под ред. Д. Притала (Иерусалим, 1994), демонстрирует еще одну разновидность "ассимиляционного соблазна", стоящего перед русским евреем. У него в этой роли выступает интернационализм, или, в его определении, "над-национализм", сложившийся в определенных кругах советской интеллигенции (и у некоторых сильно окрашенных христианами или, в лучшем случае, экуменическими мотивами). И здесь вполне понятно, какой стороной эта идея совпадает с некоторыми приметами "еврей-

ской идеи"; и здесь вывод автора тот же, что у А. Воронеля и И. Рубина: очередной соблазн неизбежно приводит ассимилированного еврея к той черте, за которой он осознает этот соблазн как чуждый своей национально-религиозной сущности и вынужден совершить судьбоносный выбор — окончательно перейти в чужую среду (и даже религию) или "вернуться к себе".

7. Классический сионизм и русский "неосионизм".

Если подытожить все упомянутые выше варианты, можно кратко сформулировать основную посылку этой идеологии следующим образом. Еврей есть существо, органически (то есть в силу своей традиции, истории или даже особой "биологии") чуждое и неизменно несовместимое с окружающей средой. В прежние эпохи эта его "особость" или "инаковость" вели к антисемитизму, который создавал для евреев невыносимые условия жизни, толкая одних к ассимиляции, других — к репатриации как к двум путям радикального изменения этих условий. В новую эпоху перед евреями развитых стран возник, напротив, целый спектр "ассимиляционных соблазнов" (чужая богоизбранность, социальная справедливость и равенство, интернационализм и т.п.), за которыми он устремляется уже не в поиске "избавления", а, скорее, в "поиске себя", то есть реализации своей "еврейской идеи" (поскольку все эти соблазны похожи на ту или иную грань этой идеи, будучи, в сущности, ее историческими производными). Однако, именно на предельной глубине ассимиляции евреев неизбежно ждет разочарование: сходство оказывается мнимым, а сам соблазн — чуждым "еврейской национальной органике", и это разочарование, если правильно осознать его глубинные причины, не может не привести к единственному подлинно "еврейскому пути" — Исходу из страны соблазна в страну обетования. Эта идеология, действительно, заслуживает названия "неосионизма", потому что она, по существу, предлагает пересмотреть как адресат, так и содержание классического сионизма. Вместо того, чтобы адресоваться к "евреям нужды", говорит она, сионизм новой эпохи должен обращаться, прежде всего, к массам ассимилированных евреев. Вместо того, чтобы исходить из негативного подчеркивания вечности антисемитской угрозы, новый сионизм должен выдвинуть на первый план позитивную идею особой "еврейской цивилизации", основанной на уникальной еврейской традиции и истории, равно как и на (исторически и биологически) уникальном "еврейском национальном характере", который делает всех евреев органически принадлежащими к этой цивилизации. Такая неустранимая еврейская "особость" делает их неслиянными с другими народами, и это, в конце концов, не могут не осознать даже те массы современных евреев, будь то русских или американских, которые находятся в плену "ассимиляционных соблазнов". Наконец, поскольку новая эпоха характеризуется не столько реализацией идеала пророка Исая, сколько острым "столкновением цивилизаций", чуждый всем прочим цивилизациям еврей может обрести свое место только в рамках своей еврейской цивилизации, которая возможна лишь в рамках "своего", еврейского

государства. На этом пути, обещает неосионизм, можно расссчитывать пробудить массовую алию ассимилированного еврейства. Как выразился профессор Михаил Занд в своей статье "Судьба, цивилизация, алия" (см. сборник "В поисках себя", Иерусалим, 1982), "если мы хотим продолжения алии из СССР, мы должны... вернуть советских евреев, хотя бы частично, в лоно еврейской цивилизации; тогда чувство принадлежности к ней приведет их в Израиль".

Остается лишь повторить, что эта попытка неосионизма не увенчалась успехом. И если даже сегодня мы являемся свидетелями новой многосоттысячной репатриации евреев СНГ в Израиль, то она не является результатом практического приложения рекомендации неосионистских идеологов 70-х годов. Новая алия, алия-90, не знает не то что их книг и статей, но даже их имен. Не знает их и собственно Израиль. И в этом, на мой взгляд, коренится одна из причин практического краха рассмотренной выше самобытной и примечательной идеологии. Те группы, которые с интересом встретили ее, не были достаточно влиятельны (или достаточно заинтересованы), чтобы сделать эту идеологию (путем перевода на иврит соответствующих книг и статей и широкого их обсуждения) предметом общеизраильского интеллектуального дискурса. А остальное израильское общество к этому времени уже слишком далеко ушло по пути идеологической поляризации и политической борьбы. Его превращение в "общество для себя" уже не оставляло места (разве что — чисто лозунгово-бюрократического) даже для решения практических проблем алии, а уж тем более — для попыток обуждения какой-то новой сионистской идеологии. И тут мы подходим ко второй причине краха русского неосионизма. Ею была та самая "израильская реальность 70-х годов", которая до поры до времени оставалась для идеологов этого неосионизма почти совершенно неизвестной в своей конкретности. При их принципиальной установке на максимально быстрое и самоотверженное "врастание" в "уникальную еврейскую цивилизацию" столкновение с реальным Израилем было особенно шоковым, крах абстрактных представлений — особенно болезненным, а само "врастание" — психологически особенно трудным. (Многие из этих идеологов и активистов даже покинули Израиль, причем довольно быстро). Этим людям приходилось буквально на ходу пересматривать свои надуманные концепции и отказываться от своей восторженно-наивной апологетики.

Удивляться приходится не столько тому, что они так мало преуспели идеологически, сколько тому, что, несмотря на все эти трудности, они многого добились практически — как в области индивидуальной, так и в области коллективной интеграции. Лучшим показателем этого успеха может служить тот факт, что алию-90 они встретили с той же настороженностью и с тем же (почти болезненным) стремлением "защитить от этих русских наш Израиль", что и многие коренные израильтяне.

Впрочем, подобная реакция была кратковременной. Гораздо более существенной оказалась выявившаяся связь и преемственность между двумя волнами "русской" алии в условиях мнимой деидеологизации их новой родины.



Александр Мелихов (1947) — писатель, публицист. Кандидат физико-математических наук. Автор нескольких десятков научных статей и пяти книг прозы. Роман "Исповедь еврея" был удостоен Набоковской премии, присуждаемой Союзом писателей Санкт-Петербурга. Роман "Горбатые атланты" получил премию Санкт-Петербургского Пен-клуба. Живет в Санкт-Петербурге.

Александр Мелихов

НА СВЯТОЙ РУСИ И НА СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ

Недавний съезд "Конгресса российской интеллигенции" в Петербурге ("Россия на рубеже веков: реформа, нравственность, права человека") еще раз напомнил миру о том, что российская интеллигенция сосредоточивает в себе не только интеллект, но и совесть народа. Если даже здесь более имеется в виду желаемое, чем действительное, все равно приходится признать, что другие общественные слои еще меньше годятся для сознательного осуществления этой миссии — быть разумом и совестью. Миссии далеко не простой: интеллект и совесть — "разум и сердце", как выражались уже в век Разума — не только дополняют друг друга, но и пребывают в вечной борьбе между собой.

В том же веке Разума, когда перестали быть модными недоступные верификации ссылки на волю Божию, обозначилась фундаментальная дискуссия о том, что такое нравственность, или, как говорили в ту пору, "добродетель". Один властитель дум — Вольтер — полагал добродетелью то, что приносит пользу обществу; другой властитель дум — Руссо — считал добродетелью то, что вызывает бескорыстное восхищение нашего сердца. Этими началами, пожалуй, и можно пометить два — к сожалению, не составных, а разъединяющих — источника двух главных разновидностей российского утопизма. Первая разновидность: любое общественно полезное деяние должно быть совершено, как бы оно ни претило нашему сердцу; вторая разновидность: если какое-то деяние претит нашему сердцу, мы должны его отвергнуть, каким бы общественно необходимым оно ни выглядело. Первый путь — утопизм ленинского типа, второй — толстовского; выбирающие первый путь стремятся улучшить мир, выбирающие второй стре-

маться сохранить чистоту собственного сердца. Но поскольку уму не дано до конца проследить и взвесить все непредсказуемые последствия любого нашего решения, монокульт пользы ведет к цинизму. Поскольку сердце совестливого человека не может мириться ни с чьим страданием, а любое политическое решение неизбежно кого-то ущемляет, — монокульт чистого сердца ведет к безответственности.

Цинизм и безответственность — между этими полюсами и по нынешний день качается российская интеллигенция. Я имею в виду, разумеется, не ту служивую интеллигенцию, которая (с полным основанием) брюзжит, но продолжает вершить свой каждодневный подвиг, возделывать наш общий сад, — я говорю прежде всего о властителях дум, отвечающих исключительно за человечество и более ни за что. Мышление этих сливок общества обречено быть утопическим, ибо они веруют, что можно быть правым в нашем трагическом мире, в котором, следуя одному священному завету, неизбежно преступаешь другой, не менее священный. Любое явление исторического масштаба — приватизация, война в Чечне или повышение минимальной заработной платы — должно оцениваться, минимум, по трем противоречащим друг другу критериям: закон, нравственность, целесообразность, причем монокульт каждого из этих начал порождает собственную утопическую ветвь. Поэтому совесть ответственного человека, обреченная вечно отыскивать компромисс между непримиримыми требованиями, никогда не может быть спокойной: спокойная совесть — гарантия ложного выбора.

В перестройку вожди интеллигенции избрали культ нагой пользы ("Рынок всегда прав") — впоследствии столько раз провозглашая культ нагой нравственности, готовый разрушить терпимое во имя невозможного. Но если интеллигенция действительно желает быть совестью народа, ее разум должен признать неустранимую трагичность социального бытия — противоречивость всех ценностей и целей, непредсказуемость всех последствий любого серьезного решения и вытекающую из них обреченность человека на несовершенный выбор.

Эта вечная ответственность — нелегкая ноша. Но альтернативой трагическому мировосприятию может быть только утопическое: лишь признанием трагичности мира мы можем сделать его несколько менее трагическим. Движение от детского, утопического взгляда на жизнь к взгляду ответственному, то есть трагическому — вот чего недостает вождям интеллигенции, как русского, так и еврейского происхождения.

Трагическая мораль не дает окончательного ответа ни на один из важнейших вопросов социального существования — напротив, она считает все такие ответы либо цинизмом, либо безответственностью. Личность, исповедующая трагическое мирозерцание, не ставит перед собой детские вопросы, кто главней: папа или мама, курица или яйцо, общество или личность, права человека или нужды государства, — зрелая личность понимает, что в каждом серьезном споре гибельна победа любой стороны. И если, скажем, Ницше называет государство холодным чудовищем, а Владимир Соловьев — организованной жало-

стью, — ответственная личность не спешит аплодировать кому-то одному, а погружается в глубокую задумчивость.

Но глубокая задумчивость встречается так редко...

Неизмеримо реже, чем негодующая или безмятежная правота.

Она же праведность.

Но претензии интеллигенции служить не противоречивому целому, а лишь являть собой особое министерство праведности, — эти претензии несовместимы с провозглашаемой ею миссией быть интеллектом и совестью народа: совесть несовместима с праведностью.

Как в России, так и в Земле Обетованной. Но...

Исследования израильского психолога Вадима Ротенберга, переехавшего в Святую Землю из Москвы, показали, что многие "русские" евреи огорчены недостаточно "еврейским" характером израильского общества. Что имеется в виду, В. Ротенберг поясняет приблизительно так: российская интеллигенция еврейского происхождения, сделавшись заметной частью всей российской интеллигенции, привыкла исполнять особую социальную роль — осуществлять "нравственное водительство", в огромной мере предполагающее оппозицию государственной власти (В. Ротенберг специально отмечает не расовый, а антикультурный, антилиберальный, антизападный характер сталинского антисемитизма).

Вероятно, что-то в этом роде имел в виду и видный израильский публицист Александр Воронель, в своей нашумевшей еще в российском самиздате книге "Трепет забот иудейских" писавший о склонности евреев хранить, создавать и страстно проводить в жизнь некие идеальные схемы общественной жизни. Наблюдение весьма интересное, хотя и относящееся не к вечным свойствам еврейского народа, но лишь к конкретной его ветви в конкретных исторических обстоятельствах. Любая же нация, вынужденная создавать полную, а не частичную систему разделения общественного труда, вынужденная создавать промышленность с ее массой нетворческих профессий, армию с ее духом нерассуждающего повиновения, бюрократию с ее всем известными интернациональными доблестями, — такая нация, в которой большинство людей отвечают за реальные результаты своей личной работы, не может остаться насквозь идеалистичной, будь она даже изначально составлена из ангелов и архангелов.

Израильское же общество с первого дня своего существования было к тому же обречено на борьбу за физическое выживание, а это, как правило, способствует объединению вокруг центральной власти (во время борьбы с гитлеровской Германией оппозиционный дух российского еврейства тоже проявлял себя не слишком активно). В Израиле приходилось вести борьбу за выживание, требующую сплоченности с властью, в России — борьбу за достоинство, требующую противостояния власти: эта формула В. Ротенберга, на мой взгляд, очень удачно объясняет ментальные расхождения образованных евреев, сформировавшихся в Израиле и в России. По-видимому, этого рода различия всегда будут неизбежны между теми странами, в которых задачей первостепенной важности представляется борьба за государство как целое, и теми, где первостепенной задачей представляются права личности.

Русские "почвенники" бесчисленное количество раз корили российских евреев за презрение к традициям, к установившемуся укладу: еще Достоевский, переписываясь с известным фельетонистом Ковнером, упрекал "еврейского Писарева" в ненависти к русскому народу за его слова о миллионах людей, пребывающих на уровне животных. Упрек обоснованный — не надо считать животными тех, кто живет в другом круге условностей, — но — не набрался ли Ковнер этого просвещенческого высокомерия у русских нигилистов? Русский Писарев, например, с чрезвычайным азартом призывал все крушить направо и налево — достойно жизни лишь то, что устоит. Далеко не каждый мудрец в ту пору понимал, что не устоит ничего — ни одна социальная ценность не выдержит испытания рациональным анализом: общество может стоять лишь на не подлежащих обсуждению коллективных фантомах, условностях, или — выразимся мягче — недоказуемых ценностях, именуемых святынями.

Русофобы с юдофобами могут еще очень долго препираться, кто кого "научил" презирать иррациональные традиционные святыни — русские евреев или евреи русских. Однако более актуален тот факт, что и русская, и еврейская часть русской интеллигенции склонны превращать в святыни предметы вполне земные и прагматические: им обеим не помешала бы десакрализация политических дискуссий. Повторяю, никакое общество не может выжить без священных чувств, кладущих конец вечным сомнениям и вечным препирательствам рациональностей: всюду, где царит рации, не утихает вечная борьба интересов и научных школ. Но чрезвычайно опасна и апелляция к свяственным чувствам по любому частному вопросу, не допускающая ни свободного обсуждения, ни разумного компромисса, ибо компромисс в споре о святынях является не чем иным, как кощунством. Приватизация, объединение с Белоруссией, отделение Чечни, — от конкретных фактов, решений и просчета возможных последствий дискуссии в России норовят поскорее взмыть в патетические выси, где начинают посверкивать молнии "грабеж", "режим", "наследие отцов", "целостность России", "геноцид", за которыми следуют вспышки: "предатели", "кагебешники", "агенты", "наймиты"... И когда в русскоязычной израильской прессе или даже в частной беседе вместо анализа фактов и прогнозов начинает звенеть бряцающий кимвал пафоса, кажется, что ты и не уезжал из России. Заменять анализ напором священных чувств — это не доводит до добра ни на Святой Руси, ни на Святой Земле. Вызывает прямо-таки тревогу, когда десятилетний пацан, два месяца назад приехавший в Израиль, уже нацепляет повязку с текстом на иврите: "Не отдадим родные Голаны!" Дитя, естественно, не имеет понятия, откуда они взялись, эти священные Голаны, на каких условиях их намереваются отделить и что из этого может проистечь, — последний вопрос не по детскому и, может быть, даже вообще не по человеческому уму — но по уму, патетически, метафизически ориентированному, все эти низкие подробности даже и не интересны, с него довольно знать, что есть какая-то священная земля и есть какие-то негодяи, которые хотят отдать ее басурманам... Какой же может быть анализ, когда речь идет о святынях!

Надо помнить, что экстремизм — продукт сакрализации социальных отно-

шений. Полный цинизм, культ рациональности — путь распада, но превращение в святыни разъединяющих, а не объединяющих социальных ценностей — прямой путь к религиозным войнам. Которые, правда, способны неопределенно долго оставаться холодными, лишь иногда прорываясь террористическими актами, этими гейзерами перегретых священных чувств. В России такие гейзеры пока что взрывались в основном в зонах межэтнического напряжения, но в Израиле уже прорываются и внутриэтнические. Так что задумаемся — стоит ли приходить в экстаз на каждом шагу.

Д-р Михаил Золотонос (1954) — литературовед, публицист. Автор нескольких книг и множества статей в российской периодике на литературные и общественные темы. Исследователь "субкультуры русского антисемитизма". Живет в Санкт-Петербурге.

Михаил Золотонос

ВАЛЕРИЙ ЗАЛОТУХА, КОТОРЫЙ НЕ ДОДУМАЛ ДО КОНЦА

Новый литературный год журнал "Новый мир" открыл романом В. Залотухи "Последний коммунист" (№№ 1—2) — судя по пустоте последних номеров 1999 года, это сочинение специально приберегалось для начала. На общем фоне опус этот, действительно, выделяется, и, прежде всего, бойким сюжетом. Правда, роман, состоящий из 34 глав, по существу заканчивается главой 31-й: именно тут муза покинула писателя, и все его выдумки стали нутужными и неинтересными. Надо было как-то роман завершить, и Залотуха это сделал, но в итоге о большой удаче говорить не приходится. Однако сама неудача симптоматична, и порассуждать есть смысл именно о ней.

А начало довольно любопытно: из Швейцарии в некий мифический Придонск к папочке-миллионеру Владимиру Печенкину, владельцу всего, что в Придонске есть, и счастливой мамочке возвращается из Швейцарии сынок Илья Владимирович, проходивший обучение в тамошнем закрытом и престижном пансионе. Верные слуги донского миллионера встречают Илью в Москве у трапа самолета и на особых транспортах, под усиленной охраной везут в Придонск... Картины новорусской жизни сменяют одна другую, пока в гл. 6 не выясняется, что мальчик Илья не совсем обычен. На журфиксе в доме Печенкина, где концерт для придонской элиты дает знаменитый дирижер из Москвы со своим оркестром (кстати, в дирижере нетрудно узнать Владимира Спивакова), вдруг нестерпимо начинает пахнуть паленым. Оказывается, Илья сунул руку в огонь, как Муций Сцевола. Для проверки воли. После чего в главах 7—8 нам изображают посещение Ильей мавзолея Ленина и сообщают, что он коммунист. Точнее, это объявляет он сам. Потому он и сжег руку, ибо только не жалея себя, можно уничтожать других...

И тут все детальки связываются в единое целое и завязывается дальнейший

смешной сюжет: мальчик приехал из Швейцарии, где нахватался левых идей у некоего преподавателя; Илья Владимирович — инверсия "Владимира Ильича" и т.д. Тут же следует причащение к дедовскому сундуку, откуда Илья извлекает красный флаг с золотыми серпом-молотом, мраморно-чугунный чернильный прибор времен совнархозов, скульптуру Ленина и книги: Ленина, Сталина и "Как закалялась сталь", которую Илья патетически целует. А также мешочек с сухарями и коробку со вставными челюстями деда-чекиста. Последняя деталь, естественно, должна придать инициации характер эксгумации.

Затем автор начинает упорно рисовать картину конфликта отца и сына: отец — новорусский миллионер, думающий что "чем я богаче, тем народу лучше", а сын — убежденный эгалитарист и ленинец, бредящий созданием НОК — нового общества коммунистов, которое все награбленное отцом должно народу вернуть. Каковое Илья и создает в количестве трех человек: помимо себя он кооптирует в НОК местную мулатку Зину, переименовав ее в Анджелу Дэвис, и полукорейца Колю, дав ему имя Ким Ир Сен. Этих "детей разных народов" из неблагополучных семей (а только люмпенам не жалко уничтожить мир) Илья (между прочим, именующий себя на всякий случай Сергеем Нечаевым) учит "десяти сталинским ударам Красной Армии", уставу НОК из 26 параграфов (параграф первый: коммунист — человек обреченный, у него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанности, ни собственности, ни даже имени...), роману Николая Островского и неизбежности новой революции. И все это на фоне бескультурной купеческой разнузданности Печенкина-пэра.

Дальше в конфликт "отцов и детей" вмешивается мать, причем принимает она сторону сына, поскольку узнает, что муж изменяет ей с другой женщиной. Все завершается самоубийством матери Ильи в гл. 29. После чего автор, как я думаю, перестает понимать, что ему с сюжетом теперь делать. Все нюансы мучительной борьбы Залотухи с собственным сюжетом в гл. 32—34 я освещать не буду, поскольку это малоинтересно. Итог же сводится к тому, что загадочно исчезает и Илья, и его папочка-миллионер, которого всесильное ФСБ вроде бы разжаловало из миллионеров как несправившегося с ответственной работой. Но это не прописано, все в тумане. Ибо силы оставляют Печенкина-отца, и так же точно творческие силы оставляют Залотуху-романиста. Он достиг своего потолка.

Отсюда, как выражался Глеб Жеглов, вопрос: а какие возможности роман на эту тему открывал? Какую идейно-художественную лауну мог бы заполнить? Последнее десятилетие поставило острую проблему, связанную с тем, что в стране произошли распределение собственности (прежде общественной) и резкая имущественная поляризация. Именно это и представляет собой, как я думаю, главную социально-политическую проблему последнего десятилетия для большинства населения. И дело не в том, что появились очень богатые и бедные, а дело в тех законах (точнее, в их отсутствии), по которым такое распределение произошло. А неясность этих законов тождественна ощущению беззаконности. Отсюда и отношение людей. Не только "электората Зюганова", но и всех вообще. На месте глобальной неясности выросла глобальная проблема.

Реакции известны. Меня в данном случае интересует реакция литературы. Есть литература, группирующаяся вокруг газеты "Завтра" и журнала "Наш современник". Есть другая литература — либерального направления. Если первая пишет про грабеж и оккупацию и этим художественно объясняет смысл главного социально-политического события (оно же — и главная проблема) последнего десятилетия, то вторая от самой постановки этой проблемы систематически увиливает. Поскольку всякие рассуждения (= сомнения) насчет справедливости, эффективности состоявшейся приватизации, мысли о возможном перераспределении собственности (вопреки интересам нынешних олигархов) "интеллигенция второго типа" полагает "коммунизмом" и для себя если не запретными, то неэтичными. Низзя! В лучшем случае осуждаются плохие "новые русские" и идет поиск образа хороших, хотя и неудачно.

Однако в какой мере любые вопросы о справедливости, о том, что в нашей ситуации собственность есть кража — это "коммунизм"? В какой мере критика Чубайса или сомнения в его честности и уме есть поддержка КПРФ? Не являются ли вообще такие точки зрения (о недопустимости сомнений в итогах приватизации) результатом работы пропагандистской антикоммунистической машины, которая на самом деле лишь вырабатывает у демократически настроенной интеллигенции иммунитет к любым сомнениям в этой области? И не слишком ли опрометчиво интеллигенция решила поддерживать "молодых" чиновников-прагматиков-циников?

Я не говорю о решении проблем, об ответах на эти вопросы, которые должны давать романы. Писатель не обязан знать. Я говорю только о том, что является задачей литературы (во всяком случае, русской): художественно (т.е. честно, остро, до логического конца) поставить проблемы, которые на самом деле давно волнуют большинство. Я, например, вижу, как честный человек Олег Басилашвили ведет сейчас на РТР телепередачу "С потолка", как он мучается этой проблемой, как он спрашивает всех, но вслух сказать боится, стесняется. Ведь он демократ, ведь он же не может задать с экрана "коммунистический" вопрос... Милый, милый Олег Валерианович! Как это наивно, как трогательно, как "черно-бело": коммунисты — плохие, демократы — хорошие, а если "плохое" оказывается итогом деятельности "хороших", то как быть, что сказать?.. Голова разламывается!

В том же № 2 "Нового мира" его главный редактор А. Василевский заметил относительно последнего романа А. Проханова, что это "аляповатое... сочинение обладает какой-то дурной, но очень сильной энергетикой, что на фоне общей расслабленности заслуживает некоторого размышления" (с. 246). "Расслабленность" относится, в первую очередь, к сочинению В. Золотухи: да, остроумно, да, близко к главной проблеме, но все как-то наспех, несерьезно, безответственно, беспроblemно. И в финале автор увиливает от всякого намека на остроту. Вроде бы и поговорил об "отрицательном" Печенкине-старшем, вроде бы и поставил вопрос о том, что его собственность досталась ему неведомым образом, но сделал это устами "младенца", мальчика Ильи, который молится на Ленина... То есть вся критика реформ и приватизации уже заранее высмеяна, и потому

недействительна. Страшно задавать некоторые вопросы. Легче расслабленно пошутить, потрепаться... И закончить роман ничем, чтобы было не сложнее, чем в "Мурзилке".

Я вспоминаю повесть Евгения Попова "Ресторан "Березка"" ("Знамя". 1991. № 3). Главная идея там была проста: коммунизм как высшая стадия идиотизма. Прошло девять лет, а роман Залотухи демонстрирует, что идейного движения вперед нет: изображается то же самое плюс новорусский капитализм как высшая стадия идиотизма. Конечно, все превращать в идиотизм, может статься, — это и есть российская константа. Но не маловато ли все же для романа?

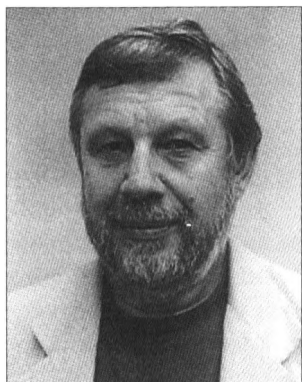
Еще одна параллель. В ближайшем после августовского путча 1991 г. номере газеты "Час пик" (где я тогда работал) у меня вышла статья под противно-кокетливым названием "Литературная ситуация в конце антропогена: взгляд на нечто" ("Час пик" (Ленинград). 1991. 24 авг. № 34). В частности, писал я и о повести Евг. Попова, а впридачу к ней — о неопубликованной (она и сейчас не опубликована) поэме ленинградского поэта Ефима Ефимовского "Манифест". В самодельной поэме этой проститутка Зинка частушечным хореем перелагала "Манифест" Маркса-Энгельса и рассказывала о своем клиенте — подставном бомже, который по заданию партии стал бродягой и готовил кадры люмпен-пролетариев для очередной революции: "Мы их, Зин, подавим всласть! По стене размажем! Отберем мы всё у всех и поделим четко. Рыночный их сытый смех — им обратно в глотку. Кто не трудится — ем срок, как в войну ответственность! ...Банки мы возьмем, кредит, транспорт и заводы. Чтобы с песней индивид шел на труд с восходом! Уничтожим классы мы — будет изобилие. Но сперва, чтоб власть забрать, главное — насилие!".

Я вспомнил этот хорей потому, что о том же говорит у Залотухи "Владимир Ильич наоборот", юный Илья: "Надо не отнимать у богатых деньги, чтобы раздать их бедным, — наоборот! Надо помочь богатым отнять у бедных последнее. И тогда они сами пойдут за нами!". Та же логика ("чем хуже — тем лучше"), та же мечта о революции и насилии, то же обилие восклицательных знаков, та же Зинка, тот же шутовской образ коммуниста... Ничего новенького Залотуха не предложил. И проблема, которая волнует Илью (о происхождении частной собственности, о справедливости и эффективности приватизации), за минувшие девять лет (1991—2000) осознанная всеми, в роман "Последний коммунист" так и не попала. А за этим стоит явление более общее: литература либеральной ориентации ее из страха проигнорировала и продолжает это делать. В кино эта проблема обнаружилась лишь в двух фильмах 1998 года: в "Железной пяте олигархии" Александра Баширова и в "Окраине" Петра Луцика. Первый фильм целиком шутовской и органично-дебильный. Только второй представляет собой серьезное размышление на эту тему, но не случайно "Окраина" испугала "прогрессивную общественность", и возник большой скандал. Луцика обвинили в том, что он льет воду на чужую мельницу.

Прежде всего, конечно, срабатывает "демократический страх" поставить "коммунистическую" проблему. Неважно, что об этом "скелете в шкафу" думают и между собой говорят все, — проблема чужая. Это наша тайна, наш "ске-

лет". Но есть и то, о чем Горький написал Сталину в особой записке от 1 мая 1936 г.: "Основные причины неблагополучия на фронте нашей литературы, это — ограниченность писательских знаний о мире, о нашей советской действительности в ее целом, ... скудость культурного багажа писателя и поверхностное знание материала" ("Новое литературное обозрение". 1999. № 40. С. 292). Современная литература поверхностна в той же мере, в какой и расслабленна. Поставить неприятно-острую проблему, додумать мысль до конца, поговорить о "скелете" — это не для нее. Легче играть, шутить. Нужен был бы новый Трифонов, но его нет.

Трифонова я, кстати, вспомнил неспроста: именно он умел из запретов (тогда цензурных) создавать художественное, превращая то, что нельзя было называть прямо и честно, в некую "тайну жизни" интеллигенции, в скрытое проблемное нутро, определявшее психологию героев, мучившихся "вопросами". Сейчас такой реализм не в моде, сейчас с нами через журналы в основном говорят кокетки обоего пола, думающие о тусовках и премиях, а не о том, чтобы "мысль разрешить". Какая уж тут энергетика? Никаких серьезных чувств, литература победившего лицемерия, салон Анны Павловны Шерер.



Виктор Радутский (1937) — переводчик, журналист, исследователь в области украинистики. Окончил Киевский политехнический институт по специальности "инженер-электронщик". В Израиле с 1976 г. Вторая степень Еврейского университета в области гуманитарных наук. Окончил докторантуру по кафедре славистики. В его переводах на русский и украинский языки было опубликовано более десяти книг современных израильских авторов. Живет в Иерусалиме.

Виктор Радутский

СЛОВО О МАСТЕРЕ

Иеуда Амихай — несомненно, один из наиболее выдающихся поэтов современного Израиля. Родился он в 1924 г. в немецком городе Вюрцбурге в религиозной семье. В 1936 г. семье удалось бежать из нацистской Германии в Палестину. Родители мальчика поселились в Иерусалиме, и с тех пор этот город навсегда вошел в поэзию Амихая. Во время Второй мировой войны Амихай служил в Еврейской бригаде, сражавшейся в Европе в составе британской армии. Затем, после создания Государства Израиль, он участвовал в рядах ПАЛМАХа в Войне за независимость.

Печататься Амихай начал на исходе 40-х годов, но свой первый поэтический сборник "Ахшав у-беямим ахерим" ("Сейчас и в иные дни") опубликовал лишь в 1955 г. Этот сборник, наряду со сборником Натана Заха "Ширим ришоним" ("Ранние стихотворения", 1955 г.), книгой стихов Давида Авидана "Бразим аруфей сфатаим" ("Краны с отрубленными губами", 1954 г.) и поэтической книгой Далии Равикович "Аават тапуах а-заав" ("Любовь к апельсину", 1959 г.), оказал значительное влияние на становление нового направления в израильской поэзии 50-х — начала 70-х годов, условно называемого "Шира цеира" — "Молодая поэзия". Так был озаглавлен манифест, опубликованный в 1953 г. в новаторском журнале "Ликрат" и провозглашавший примат личности над обществом, неисчерпаемость человеческой индивидуальности, чья ценность выше любой идеологии.

Такая позиция принципиально отличалась от взглядов ведущих поэтов предыдущего поколения — Натана Альтермана, Авраама Шленского, Ури Цви Гринберга, ставивших порою свою творческую энергию на службу тому или иному идеологическому течению.

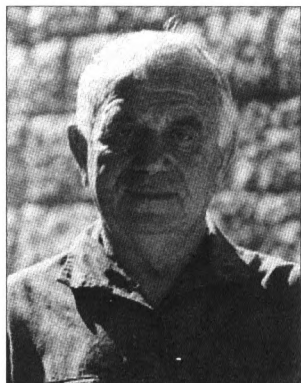
Скажем сразу — Амихай отдален от всякой политики, не рядится ни в пророки, ни в знаменосцы. Не любит он и манифестов. Как-то раз он сказал о себе: "Я — пророк того, что было". Многие его стихи — это рассказы, с именами, биографическими деталями, в них — личное, пережитое, и это личное, пройдя поэтическую "возгонку", становится общим, универсальным. Иеуда Амихай — национальный поэт, потому что — личностный. Со времен Хаима Нахмана Бялика, которого еврейский народ называл своим национальным поэтом, это определение прозвучало только применительно к Амихаю, нашедшему свой индивидуальный стиль, свою внутреннюю мелодию. Эту мелодию ведут не трубы, не барабаны, а, скорее, скрипка. Стихотворение его — чаще всего свободная ритмическая композиция с использованием аллитераций, с внутренней (вне схемы строф) рифмовкой, с особым делением на строки, придающим стихотворению ритм дыхания и размышления — будто стихи пишутся в присутствии читателя. Его поэтические образы рождаются из контрастного сопоставления терминов и понятий современной цивилизации с речениями и оборотами из Библии, Мишны, средневековой классической поэзии. Вот как говорит об этой "связи времен" сам Амихай: "До сих пор поэзия — в сердцевине ивритской литературы. Представьте, как трудно быть ивритским писателем, если твоя литература имеет своим началом Библию. По-моему, у такого писателя есть лишь две возможности: склониться перед величием Книги, отложив в сторону перо, — либо принять вызов, постаравшись найти свое слово" (Из беседы с автором этих строк. Опубликовано в сб. "Израиль: люди и книги", август 1991 г.). Иеуда Амихай нашел свое слово. И оно было услышано, а поэт вот уже почти полвека является одним из самых читаемых и почитаемых в Израиле. Леа Гольдберг сказала о нем: "Вот поэт, которому я завидую".

Амихай, переживший бегство из Германии и трагедию Катастрофы европейского еврейства, сражавшийся с фашизмом в Европе и воевавший за независимость Израиля, познавший горечь потери боевых товарищей, сумел рассказать об этом проникновенно, не прибегая к патетике. В его стихах жива память о павших — и запечатлено стремление нашего народа к миру. Не случайно в конце 1994 г., принимая Нобелевскую премию мира, Ицхак Рабин цитировал в своей Нобелевской речи строки Амихая.

Психологизм, рефлексия, свободная манера изложения присущи не только стихам Амихая, но и его прозе — новеллам, повестям и роману "Ло ми-ахшав, ло ми-кан" ("Не сейчас, не здесь", 1963), где автор сопоставляет сегодняшнюю действительность с существованием евреев в диаспоре, обреченной на гибель.

Поэт не раз говорил о крушении идеалов в современном мире, сохраняя, однако, надежду на их осуществление в будущем. Своеобразный философский лиризм Амихая, порою грустный, порою светлый, снискал ему любовь не только тех, кто читает его на иврите. Стихи его переведены на многие языки мира, в международных литературных кругах Иеуда Амихай считается одним из реальных претендентов на получение Нобелевской премии по литературе.

Недавно в Израиле отмечалось 75-летие Амихая. Тысячи читателей собирались на его литературные вечера, ловя каждое слово, сказанное нашим Национальным Поэтом. И сегодня, когда Иеуда Амихай борется с тяжелой болезнью, мы прежде всего желаем ему крепкого здоровья.



Иеуда Амихай

"В ЖИЗНИ КАЖДОМУ НУЖЕН ПОКИНУТЫЙ САД..."

БОГ ЖАЛЕЕТ ДЕТИШЕК САДА

Бог жалеет детишек сада,
Школьников — несколько меньше,
А больших уж не пожалеет,
Их оставляя одних,
И когда-нибудь им придется ползком,
По горячим пескам
Добираться до сборного пункта,
Истекая кровью.

Может, над теми, кто вправду любит,
Сжалится и милостью их осенит,
Как высокое дерево, что в аллее
Укрывает спящего на скамье.

Может, и мы потратим на них
Гроши последние благости,
Завещанные нам мамой,
Чтобы их счастье нас охраняло
Сейчас и в иные дни.

Из книги "Сейчас и в иные дни"

ТУРИСТЫ

Соболезнуя, визиты они наносят,
Идут в Яд ва-Шем, серьезничают у Стены плача
И смеются в отеле за плотными шторами,
Снимаются с важными мертвецами на могиле Рахели,
И на могиле Герцля, и на Арсенальной Горке,
Слезы льют по красе и мужеству наших ребят
И вожделеют к твердости наших девушек,
И вывешивают свои трусы
На просушку
Над голубой и прохладной ванной,

Однажды я сидел на ступеньках у цитадели Давида, две тяжелые сумки поставил рядом. Была там группа туристов с гидом, и я служил им точкой отсчета. "Вы видите этого человека с сумками? Чуть правее его головы находится арка римской эпохи. Чуть правее его головы". Но он двигается, он жив! Я подумал, что избавление придет, только когда им скажут: "Видите арку римской эпохи? Не в арке дело, но рядом внизу чуточку слева сидит человек, купивший фрукты и овощи для семьи."

Из книги "Великий покой" (1980)

БЕСКОНЕЧНЫЙ СТИХ

В современном музее
Внутри
Старая синагога.
Внутри синагоги
Я.
Во мне
Мое сердце.
В сердце
Музей.
В музее
Старая синагога,
Внутри нее
Я,
Во мне
Мое сердце,
В сердце
Музей.

Из книги "Великий покой" (1980)

В ЖИЗНИ КАЖДОМУ НУЖЕН ПОКИНУТЫЙ САД

В жизни каждому нужен покинутый сад
Или дом, чьи стены давно облупились,
Каждому нужен иной позабытый мир.

С тоскою глубокой люди глядят
На пейзаж, и места, будто тело свое, именуют :
Хребет, подножье, макушка горы.
И военные при массированном обстреле
Нежным словом обозначают цели:
Сосок, перекрестье, ямочка, пах.

Ибо в жизни каждому нужен покинутый сад
(Знали Адам и Ева, что сад этот каждому нужен)
Или старый дом,
Или хотя бы одна закрытая дверь,
Которую больше не отворить.

Из книги "Час милосердия" (1982)

КОГДА ВДАЛИ ЧЕЛОВЕК

Когда вдали человек от отчизны своей долгий срок,
Точнее становится речь его, правильной, без ошибок,
Как летом облака точны на
Синем фоне, но вовеки дождя не прольют.

Так и те, что влюбленными были когда-то,
Еще говорят иногда на бесплодном наречьи любви,
Недвижном, выхолощенном, бесстрастном.
Но я, что остался, мараю
Язык свой и губы, и рот. В речи моей
Мусор души и отходы страсти, и пыль,
И пот. И даже вода, что пью
Меж воплем и лепетом вожделенья,
В нашем сухом краю — это моча,
Возвращенная путаным круговоротом.

Из книги "Время" (1977)

ТРИ ОТРЫВКА ИЗ ПОЭМЫ
 "ПУТЕШЕСТВИЯ БИНЬЯМИНА ПОСЛЕДНЕГО ИЗ ТУДЕЛЫ"

* * *

Я человек единичный. Человек одинокий. Я вовсе не демократия.
 Власть исполнительная и любящая и карающая
 В одном лице. Власть, что ест и жрет, и рыгает,
 Власть ненавидящая и власть болящая,
 Власть слепая и власть немая.
 Нет, я не избран. Я демонстрация, я поднял
 Лицо свое, как плакат. Там все написано. Все,
 Просьба не пускать слезоточивые газы,
 Я и так уже плачу. Не надо меня рассеивать,
 Я рассеян.
 Ведь и мертвые — демонстрация тоже.
 Я, когда посещаю могилу отца, вижу,
 Что надгробия подняты
 Снизу прахом —
 Они многолюдная демонстрация.

* * *

Серебряный ядл, чтецу указующий
 При чтении свитка Торы, ведомый по жестким строкам
 Рычагом большой священной машины,
 Пальцем твердым, кривым и тяжелым
 Проведет и, тыча, укажет на неизменные
 Вещи. Тут читай. Тут умри. Тут.
 И — одиннадцатая заповедь: не пожелай.

* * *

Я землю не целовал,
 Когда меня маленьким привезли сюда,
 Но теперь, когда я вырос на ней,
 Целует она меня,
 Прижимаясь ко мне с любовью
 Травой, колючками, камнем, песком,
 Войнами и этой весною
 Вплоть до последнего поцелуя.

Из книги "В гуле настоящего времени" (1991)

СИНАГОГА ВО ФЛОРЕНЦИИ

Нежность весны на дворе,
Дерево в цвету, четверо девчонок играют
На перемене меж уроками иврита
У памятного мрамора доски:
Леви, Сонино, Кассуто и другие
В строчках ровных, как в газете
Иль в Пятикнижии.

И дерево стоит не в честь чего-то,
А просто в честь весны,
Ариведерчи, Отче наш,
Бона нотте, Господи.

Слезы на глазах,
Будто в кармане сухие крошки
Съеденного пирога.

Бона нотте, Сонино,
Ариведерчи, шесть миллионов,
И девчонки, и дерево, и крошки.

*Из книги "За всем этим скрывается
счастье большое" (1974)*

СТИХИ ИЗ КНИГИ "ОТКРЫТО — ЗАКРЫТО — ОТКРЫТО" (1989)

* * *

Как-то я написал: "сейчас и в иные дни",
 Сейчас я прибыл в иные дни.
 Когда я писал, для меня они были в конце столетья,
 Сейчас эти иные дни — в прошлом, в середине столетья.
 Это сейчас со мною всегда, куда ни пойду — сейчас,
 Будто солнечная система, где будущее и прошлое, а также и я
 Всегда вращаются и вращают. И сейчас — это солнце.
 И сейчас — это вечность. Изменение — это Бог.
 А дни иные обратились в инакость. На столе у меня
 Камень, на котором выбито слово "Амен", обломок плиты
 С еврейской могилы, разоренной тысячу лет назад. На столе у меня
 Щербатый осколок ручной гранаты,
 Что дети нашли на Тель Гате среди весенних цветов.
 Этот осколок мой ангел-спаситель,
 Который меня не убил в бою, в те иные дни.
 Но, может, убил кого-то иного.
 Инакость — вот что есть Бог. Инакость его убила.
 Инакость убила Рут.

* * *

Рут Рут Рут — девочка, что не тут.
 Сейчас она представляет инакость,
 В инакости смерть, в смерти инакость.
 Вернешься ли ты ко мне, как мертвые иногда
 Возвращаются к жизни, словно к религии предков,
 Празднует ли стрела возвращение в лук,
 И что делает мяч, отскочив от стены и вернувшись мальчику в руки?

О, имена без людей. О, безымянные люди,
 О, отработанные имена. Я думаю иногда о разнице
 Между ссудой и долгом. Ссуда требует
 Возвращения того, что взято, а при долге
 Следует лишь вернуть равноценное,
 Например, серебряною монетой.

* * *

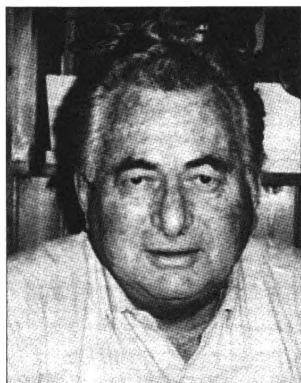
Три сына было у Авраама, а вовсе не два.
Три сына было у Авраама — Ишмаэль, Ицхак да Ивке*.
Но никто не слышал об Ивке, потому что младшим был он
И любимым, и в жертву был принесен на горе Мориа.
Ишмаэля Агарь, его мать, сберегла. Ангел Ицхака спас,
А вот Ивке не спас никто. Когда он был еще мал,
Отец с любовью его называл Ивке, Ивк, маленький Евк
И "милый мой". Однако, связав, он на закланье его отдал,
А в Торе сказано, что барана. Был же это Ивке.
Ишмаэль никогда уж о Боге не слыхивал,
Ицхак не смеялся потом никогда,
Сарра смеялась однажды, а уж после — ни разу.
Три сына было у Авраама:
Ишма, Ицхак, Ивке,
Ишмаэль, Ицхакэль, Ивкеэль.

* * *

Бог христиан — еврей, слегка плаксив,
И Бог мусульман — арабский еврей из пустыни, слегка охрип,
Лишь Бог евреев — он не еврей.
Как Ирода Идумеянина поставили царствовать над евреями,
Так доставили из бесконечного будущего
Абсолютное Божество, не статую и не картину, не дерево и не камень.

Переводы с иврита: Яков Лах

* На иврите значение имени Ишмаэль — услышит Бог, Ицхак — он засмеется, Ивке — он заплачет (Прим. переводчика).



Моше Шамир (1921) — прозаик, драматург, журналист. Родился в Цфате, участник движения "А-шомер а-цаир". Во время Войны за независимость сражался в рядах ПАЛ-МАХа. Был первым редактором газеты ЦАХАЛа "Ба-махане". Автор книг "Он шел по полям", "Его собственными руками", "Царь земной", "Овцы бедняка", "Граница" и многих других. Лауреат Премии Израиля по литературе за 1988 г. Был главным редактором нескольких престижных периодических изданий. Депутат Кнессета от Ликуда в 1978—1981 гг.

Моше Шамир

ЦАРЬ МИРСКОЙ

(отрывок из романа)

В этом отрывке, которым открывается 4-я книга романа, повествуется о праведнике и чудотворце Хони а-Меагеле, жившем в 1-м веке до н.э. Его имя упоминается в Талмуде, а также во многих преданиях — "агаот". Наиболее известным является предание о том, как по просьбе Хони Всевышний послал дождь в засушливый год. Согласно этой легенде, Хони, моливший о дожде, начертил круг и провозгласил, что не выйдет из него, пока не пойдет дождь. Дождь пошел. Сначала он был слишком слабым, потом слишком сильным, но Хони всякий раз взывал к Богу и дождь то усиливался, то уменьшался, пока не стал благодатным.

Поскольку круг на иврите — "магаль", то с этой историей связывают и прозвище Хони — а-Меагель. Однако существуют и другие объяснения этимологии этого прозвища, в частности, по названию селения Маагаль.

Данный отрывок выбран для перевода по рекомендации автора романа.

Проходил он немного — парсу* или две от зари до тех пор, как зардеет восток, и не больше того — с той поры, как зардеет восток, до восхода солнца. Выходило, что лента пути свивалась небыстро, но торопиться не рисковал — опасался, не подведут ли ноги. В самый зной он сходил с дороги и опускался на землю, у обочины — лучше в тени одинокого дерева, но можно и без него, а когда вечерело, снова принимался шагать. Но все-таки солнце его допекало, и лицо Хони стало густо-шафрановым. Однако куда больше, чем солнце, донимал его вид земли, дыбившейся и ухидившей в даль по обе стороны дороги. Был то злосчастный, проклятый год, год засух, и вид земли был, как вид лепешки, зачерствелой и сморщенной, никчемной и постылой.

* "Парса", или в персидском варианте "фарсанг" — древняя мера длины, равная примерно 4500 м.

Сейчас он держал путь на Нижний Бейт-Хорон, а солнце уже застряло в вышине, и он стал присматривать место, где бы сделать привал. Поискал справа, искал слева, но не увидал ничего, кроме чагерака, чертополоха, терновника и прочих колючек. Был он из тех, у кого глаз наметан на всякие кустики, деревца, словом, на все, что рождает земля. Увидел справа полосу, поросшую терновником, и понял, что быть ей отведенной под пшеницу, только пуга она еще не знала и не ведала. Увидел слева клочок пожелтевшей растрескавшейся земли, над которой ветер клубил, завихряя, столбики пыли, и понял — быть здесь огороду, только ни капельки влаги не довелось ей еще впитать.

Тем временем ноги и вовсе одеревятели от тягот пути, и он опять задал себе вопрос, который повторял в душе по нескольку раз в день: "Доколе я буду испытывать Создателя? Не хватит ли и того, что я держусь на ногах да еще прохожу по десять-двенадцать парса от темноты до темноты?"

Сколько хватало глаза, не было и намека на дерево — только холмы по эту сторону, да пригорки по ту, и земля вокруг приподнималась мало-помалу, но неуклонно, что означало — завтра идти будет в семьдесят раз труднее, поскольку он миновал предгорье и вступил в страну самих гор. Хони сел на краю дороги в пыли промеж колючек и головок чертополоха и развязал котомку. Не найдя там ничего съестного, примирился и с этим, решив: день еще впереди, и добрые люди его не оставят. Вытянул ноги, почувствовал в коленях всю тяжесть дорожных натуг. Согнулся и начал неторопливо скручивать обмотки, которыми он в начале каждого дня оборачивал ступни. Какие-то язвы еще мокрили и нарывали. Дойти б до воды — там он выстирает обмотки, высушит их и вымоет ноги. А пока ему ничего не оставалось, как вывернуть обмотки внутренней стороной наружу, наружной — к ногам. Не клял он судьбу за то, что случилось с ногами, и не бередил душу памятью дней, когда были ноги исправными и здоровыми, а принимал это, как верблюд — свой горб, баба — брюхо, а черепаха — панцирь. Думать всегда пристало о тех, чья доля горше, а не о тех, кому выпала доля полегче.

Суховой от часа к часу становился все нестерпимей. Он не знал, где укрыться от жары. На дороге не было ни души, а вокруг — ни намека на дерево или валун. Понадергав травы и колючек, он принялся из этих пучков стеблей плести что-то вроде то ли венка, то ли картуза, чтобы прикрыть голову, и так углубился в это занятие, что не слышал цокота копыт до самых тех пор, когда осел уже стоял прямо над ним. Поднял Хони глаза и увидел, что на осле человек, держащий перед собой деревянный плут.

— Никак деньгу потерял, что роешься носом в колючках, — гаркнул хозяин осла так, будто Хони спал крепким сном и, чтобы говорить с ним, надо сперва его разбудить.

Хони показал ему сплетенный полукруг и сказал:

— Картуз я плету, чтобы укрыться от солнца.

— Хорош картузик! — расхохотался хозяин осла и дернул при этом поводья. Осел истолковал этот знак, как заведено, и хотел тронуться с места.

— Пойдем в мою маслянную рощу, — сказал хозяин осла. — Я тебе сделаю убор из оливковых листьев.

Хони сначала не понял, всерьез его приглашают или смеются над ним, но когда увидел, что путник попридержал осла и ждет, то начал с помощью посоха подниматься, а когда встал, подобрал и котомку. Хозяин осла не сводил тем временем глаз с обмоток, что на ногах Хони, смотрел-смотрел, а потом изумленно спросил:

— Сдается, такой обуви мне сроду не доводилось видеть. Это что ж — плетенки или лапти, онучи или портянки?

— Это просто обмотки, — объяснил Хони, стоя уже на обеих ногах и опираясь на посох. — Сроду не было ничего между мной и землей, пока не пришлось обматывать ноги вот этим.

Свистнул хозяин ослу, и они тронулись. Но сейчас же он остановил осла и опять устался на ноги Хони.

— Что, больные они или разбитые?

— Сейчас грех жаловаться, — отмахнулся Хони, — только не сразу слушаются, как посидишь, да встанешь.

Но человек уже спрыгнул с осла и прикрикнул на него, чтоб стоял спокойно.

— Садись, поедешь верхом, — скомандовал он, подкрепляя слова едва заметным подталкиванием.

— Боже упаси, — отпрянул Хони, — чтоб я отнимал не только время, но и скотину у того, у кого работы невпроворот? Я, без дела слоняющийся по дорогам, сам хозяин себе, своим дням и часам?

Хозяин осла поставил плуг на землю, подвел осла к самому носу Хони и завопил диким голосом, чтобы показать, как он рассерчал:

— Бог предоставил мне случай сделать доброе дело, а ты мне, значит, решил помешать? А ну, залазь поскорей! Нет у меня времени с тобой препираться.

Понял Хони, что хозяин осла не сдвинется с места, пока не будет сделано по его желанию, и поступил, как тот хотел. Взобрался на осла, сел поудобнее, и тут же тепло облегчения обдало ступни и начало подниматься к коленям. Он протянул руки, чтобы взять плуг, как держал его, сидя верхом, хозяин осла, но тот поставил плуг себе на плечи и уже на ходу объяснил:

— Взял я его взаймы и обещал, что не выпущу из рук, потому что и у хозяина нет другого, и он дорожит им, как собственной жизнью.

Теперь они и вправду тронулись в путь. Хозяин ведет осла под уздцы, Хони едет верхом. Слово за слово начался у них разговор. Завел его хозяин осла:

— Я так думаю — это из-за тебя и таких, как ты, скитальцев Бог, да святится имя Его, не шлет дождь на землю.

— Боже сохрани, — опять всполошился Хони, и на этот раз не понимая, всерьез ли говорит хозяин осла или смеется над ним, — Боже сохрани, я и в дороге-то день или два.

— Ты — два дня, да друг-приятель твой — два дня, да друг-приятель твоего друга-приятеля — два дня. Нет, что ни говори, а беднякам, у которых нет одежды на тело, шапки на голову, обуви на ноги, негоже пускаться в путь. Дожди им — одно страдание. А Око небесное смотрит на землю, видит их на дорогах и не пускает дождь. Вот, пожалуйста, — сейчас он говорил горячо в такт быстрому

шагу, слова закипали в душе и вырывались наружу, — скитальцев все больше и больше, и на тебе — засуха, какой не бывало.

— А я думал, — сказал в свою очередь Хони, которому уже нравилось говорить с новым знакомым, — я думаю, бедняков на дороге так много, потому что засушливый год.

— Ничего подобного, как раз наоборот! — уже вновь кричал тот человек. — Бедняки — это праведники. А то откуда же быть беднякам? Чем больше бедности в мире, тем больше в мире праведности, и больше в мире скитальцев, и меньше в мире насиженных мест, и больше в мире колючек да камней, и больше дней чистого и ослепляющего блеска солнца, потому что Бог, да святится имя Его, не пощадит целый мир, чтобы капля не упала на нос праведнику. Так уж устроен мир.

Он обернулся к Хони посмотреть, какое впечатление произвели его слова, и, увидев, что Хони сидит на осле и усердно обдумывает услышанное, неожиданно расхохотался. В мире не было более странного зрелища, чем вид этого человека, когда его разбирал смех: дремучая черная борода будто оживала и порывалась разлететься в разные стороны — вперед, назад за уши, вверх на зажмуренные глаза, и только широко разинутый пламенеющий рот извергал клочкующие звуки веселья. Отхохотал и не сказал ни слова. Некоторое время они шли молча. Но затянувшееся молчание было ему, человеку словоохотливому, не по силам, и он запел. Запел, сразу оборвал песню и сказал:

— Кто не поет в дороге, тот неблагодарен. Перед тобой чудесный мир, что создал для тебя Всевышний, да святится имя Его. Красотища вокруг: эти колючки, эта пыль в воздухе, эти камни! Вот это да! А ты не возносишь хвалу?

Прочистил горло и снова запел, только Хони не разбирал, на его ли языке тот поет, или по-гречески, или по-арамейски. Прислушался, и показалось ему, что нет в словах песни особого смысла, а лишь ликованье души.

— Ослик — чудо, хоть куда! А в вине моем вода — в жбане, в бочонке, в кувшине, в плошке, — тянул он, перечисляя названия разных сосудов по-арамейски. Потом заголосил во всю мочь, пуская петушинные трели. — Коли жарко, очень горько, так скорее выпей горькой... Человек без вина, как осел без воды. — И вдруг, снизив голос, заключил горестно и протяжно: — Ой, беда, ой-ой-ой.

Тем временем большая часть пути осталась позади, и вот уже хозяин осла свел его с дороги и повел по кочкам и буеракам.

— Сейчас мы придем ко мне, — сказал он тогда Хони, — сделаем тебе убор из оливковых листьев. И до завтра ты не тронешься с места — отдохнешь у меня.

Хони уже понимал, что спорить с ним — дело пустое, поэтому сразу ответил:

— Так, значит, тому и быть. Хозяину дома отказывать грех.

— Хозяину дома?! — опять перешел тот на крик. — С чего ты это взял? Какой я хозяин?! Сторож я. Сторожу чужие угодья. Раб ничтожный и презренный. Даже хуже раба, потому что тем хозяин хоть дорожит не меньше, чем скотиной. А поденщик, кому он нужен? Как полова на ветру...

Судя по всему, он сел на любимого конька. Словами и фразами, явно уже говоренными не раз, он стал изливать душу — говорил о том, как имущие теснят неимущих, о беззакониях тех, в чьих руках власть, о мытарствах бедняков, у которых нет ничего, кроме наработанного за день, и обо всем остальном, что устроено не так, как положено, не так, как учат посланцы Всевышнего, да святится имя Его, якобы с Его слов. Все это время Хони слушал молча, предоставив своему собеседнику вести разговор по своему усмотрению так же, как он вел под уздцы осла.

С тех пор, как Хони постигла беда и не смог он больше, как бы того ни хотел, обрабатывать землю, засела в голове его мысль, что мир нуждается в каком-то переустройстве, но в каком именно и как это сделать — он не знал. К тому же Хони заметил, что люди смотрят на него так, словно чего-то ждут, и стали сомнения и думы одолевать его еще пуще. Вроде бы чувствовал он в себе какую-то силу, но и здесь не знал, что за сила и как ею пользоваться. Поначалу он полагал, что идет в Иерусалим искать управу на того убийцу*, но выходило, что он пустился в путь, чтобы наблюдать людей, быть среди них на дорогах, в деревнях и селеньях, слушать и узнавать, спрашивать и допытываться, на тот случай, если Всевышний все же готовит для него какое-то дело или хочет, чтоб он помог людям найти свой путь. Потому и сейчас он весь обратился в слух, даже наклонился к говорившему и так внимал его горестной повести, словно отродясь слыхом не слыхивал и видом не видывал, чтобы на чью-то долю выпадали такие напасти.

Но вот в ложбине открылась полоса зелени, вклинившаяся между двух холмов и притаившаяся так, что ее не заметить издалека. Вблизи же Хони увидел вереницу оливковых деревьев, карабкающихся меж валунов по склону, и в их строю с десяток фруктовых — гранаты, миндаль, яблони. Когда они были совсем на подходе, навстречу им бросилась разбитная собачонка, которая сперва залилась радостным лаем, но тут же вытянулась у ног хозяина, скуля и виляя хвостом, словно прося прощенья, как провинившийся сын перед родителями. Выглянуло лицо женщины, но при виде чужого тут же исчезло.

— Выходи, женщина, — крикнул ей хозяин осла, — нам тут такие нужны — быстроглазые да проворные.

Слез Хони с осла и огляделся — увидел делянку, расчищенную и распаханную, шалаш, огонь, разведенный среди почерневших камней, на нем горшок с чем-то кипящим и струйку дыма, что вилась вверх лентой, нитью, но не кончалась. Хозяин отвел осла и привязал его там, где он мог жевать свою жвачку, не травя посевов. Женщина вышла и поставила у ног Хони жбан с водой и небольшой кувшин-ковш, чтобы он слил себе помыться. Пока он мыл ноги и умывался, хозяин вернулся, уселся напротив и некоторое время молча смотрел на Хони, а потом сказал:

— Ну, чего, по-твоему, не достает этому месту? Красиво, укромно. Воды, слава Богу, вдоволь — неподалеку источник. Деревья растут как надо, приносят

* Речь идет о жестоком сборщике податей, который убил бедняка, не заплатившего ему.

плоды — объединение. Недостаток один: не мое это, — и гулко расхохотался. Потом встал, наказал жене накормить гостя и, взяв с собой плут, удалился.

Пока солнце стояло высоко, Хони сидел в тени шалаша, рукодельничая и мастеря под любопытные взгляды жены хозяина. Сплел себе из молодых веточек с листьями покрытие на голову от солнца, починил платье, кое-где зацепленное колючками, заделал щели в шалаше, укрепил его стенки. Когда солнце склонилось к западу, еще раз омыл ноги и руки, отошел на край поля, обратил лицо к югу, губы его начали шевелиться.

— Славьте Господа, ибо Он добр, — складывались слова молитвы, как по повседневной привычке, так и по щемящему молению сердца. — Славьте Господа благословений, ибо милость Его вечна, славьте Творца всего... — воспевал он Всевышнего. — Славьте Хранителя Израиля, славьте Избавителя Израиля... собирающего сынов Израиля, рассеянных по свету... Возводящего город Свой, Свой храм.

Хони открыл глаза и устремил взор к макушкам гор, на которых стоит Иерусалим, город Его и Храм. Увидел он хозяина с женой, стоявших у входа в шалаш в изумленном молчании. Опять закрыл глаза, и поднялась в нем волна жалости и сочувствия. На память пришли слова молитвы, которую хасидеи* и фарисеи** произносили всякий раз, когда им становилось известно о бедах, постигших евреев. И, объединив в сердце тех, кто сейчас рядом с ним, со многими другими, что не рядом, Хони опять начал молиться:

— Узри наши бедствия, Отец наш небесный; вступишь за нас, Отец наш небесный; спаси нас, и да придет избавление скорее и будет полным, ибо Ты Бог всесильный и милосердный.

Принес он эту молитву-мольбу и всем существом почувствовал, что его слышат. Есть некто, представлял себе Хони, кто заглядывает в его сердце и, если видит молитву, что трепещет и рвется наружу, то отбирает ее среди прочих, прилаживает ей крылья и отправляет наверх.

Так стоял он долго, душа исходила в молитве, губы шептали ее слова. Нахлынули и воспоминания: память о доме, о жителях Модиима и жителях пройденных деревень, память о бедняках на дорогах, память о земле, память о голодных детях, память о живности, что в степи, и о дереве, что в саду — память о злосчастиях и ударах судьбы, о том, что бедным не заработать на хлеб, о том, что нет дождей, о болезнях и немощах, о раздорах и кровопролитиях, о беззаконии и злодеяниях тех, кто правит людьми людям во вред. И не сходил он с места, пока в мире не стемнело и показались звезды. Тогда он кончил молиться, заключив словами, которые из раза в раз говорили напоследок люди, не упускающие ни малейшей возможности благословить Бога:

— Твори волю Свою на небесах и даруй покой тем, кто благоговеет перед

* Члены фракции, выступавшей за строжайшее соблюдение всех практических заповедей. Хасидеи были немногочисленны ввиду крайности их взглядов.

** Члены крупной фракции, выступавшей за соблюдение так называемого Устного учения, на базе которого был создан Талмуд. Фарисеи были близки к хасидеям, но являлись более умеренными.

Тобой на земле. Воля — Твоя, Господи. Благословен Бог, внемлющий молитве.

Когда после молитвы Хони вновь присоединился к хозяину и его жене, он заметил, что они смотрят на него не так, как смотрели прежде. Может, на хозяйина подействовала темнота, но говорить он теперь стал тише и меньше. Поели молча — горшок чечевицы и овощи в котелке. Хозяин запил ужин водой из кувшина и пошел за ослом — завести его внутрь от гиен, волков да грабителей. Хони устроился на ночь в сторонке под смоковницей. Стали со всех сторон доноситься звуки жизни ночных птиц и зверей, и власть света в мире сменилась властью мрака. В ветвях смоковницы хлопали крылья, в траве шуршало, в долине выли лисы. Стали теперь люди дороже друг другу, чем днем, и Хони посмотрел, вошли ли уже хозяин с женой в свой шалаш. А посмотрев, увидел, что они стоят поодаль и ждут, как тени среди теней. Хони приподнялся, потом встал на ноги и, шагнув к ним, спросил, обращаясь к мужчине:

— Ты что-то хочешь сказать?

Качнулся вперед хозяин осла и приблизился к Хони, оставив жену позади. Но язык его словно прилип к гортани, и он, в устах которого речь обычно бурлила и рокотала, сейчас долго шамкал ртом и глотал слюну, пока не нашел первого слова, и, уж зацепившись за него, смог говорить:

— Жена... Так вот, она просит... Может, скажете Вы молитву... Помолитесь за нее, за нас, за наших детей, а то висит над нами проклятье, из года в год — одна и та же беда. Рождаются и умирают, не доживши до года. Рождаются и умирают один за другим, и останемся мы одни-одинешеньки на старости лет. Вот она и просит — хоть двумя словами помяните нас. Услышит Вас Тот, кто на небесах, и снимет с нас Свое проклятье.

— Боже упаси! — попытался вразумить его Хони. — Разве Отец небесный посылает проклятья на свои творенья? Ведь Он — само добро и благодать.

— Только это проклятье мы чувствуем на себе, на собственной шкуре. Ведь ни один не доживает до года — ни один.

Теперь уже и женщина подошла поближе и, подавшись вперед, слушала. Хони сказал им:

— Все беды, что приключаются, люди сами их накликают. Совершит человек зло и откроет лазейку нечистой силе. Каждый грех, каждый помысел недостойный, дело дурное, блуд или несправедливость — и в мире одним злым духом становится больше. А каждый злой дух — это еще одно бедствие.

— Помолись за нас, святой человек! — взывала вдруг женщина и бухнулась ему в ноги, не дав довести до конца мысль, которая рождалась отдельными прядками и лишь в устах сплеталась в единую нить, так, словно голос с Неба говорил из его души. Хони перевел взгляд на женщину, в его ушах еще звучали произносимые им слова. Но он сразу очнулся, стряхнув с себя власть этих слов и вытравив их из сердца, чтоб услышать обращенную к нему речь хозяина осла.

— И о дождях, — выкрикнул тот свою просьбу. — Потому как уж шват* на дворе, а на землю еще не упало ни капли дождя.

* Одиннадцатый месяц еврейского календаря, примерно соответствует февралю.

Хони чувствовал, что вдоль русла, по которому текут в его душу слова этих людей, устроен затор, чтобы он не мог постичь до конца смысл их просьбы.

— Ваша молитва важнее. Помолитесь вы, — сказал он.

— Не сведущи мы в молитвах, — ответил мужчина, — и нет у нас времени очиститься как следует, чтобы предстать перед Всевышним, И не ведаем мы, какие молитвы угодны небу.

— Те, что идут от сердца, — не уступал Хони. — А я разве сведущ в молитвах? Вы обратитесь к Богу, как толкуете с соседом. Говорите как есть. Нет перед ним дел мелких и крупных, слога угодного и неугодного, нет соблазнительного и неприглядного, нет вчерашнего и нет завтрашнего...

И вновь прервала его женщина, когда слова, слетавшие с губ опять, захватили его, взяли за живое. Ударившись головой оземь, она истошно заголосила:

— Помолись за нас, святой человек! Помолись за нас, святой человек!

— Неужели Вы можете видеть эти страдания? Неужели не сжалитесь над несчастной? — глухо, с отчаянием сказал мужчина.

Пересилив себя, Хони понял в конце концов, в чем смысл их просьбы. Они хотят сделать его своим ходатаем, и нет у него права не сослужить им эту службу. До того дня ему не доводилось подниматься на эту ступень. Надо сказать, что в Модиме и по всей округе издавна передавались из уст в уста истории о его чудотворных деяниях, но эту смесь были с вымыслом никогда не рассказывали при нем, никогда ни о чем не просили заранее и не прочили его в ходатаи. Легенды рождались после, и ему приписывали все чудесное и не до конца понятное, что происходило в их местах; все, что содержало хоть крупицу спасительного Божественного промысла. Но ведь простые люди всегда и везде говорят: "Мученики искупают наши грехи". Сейчас дело другое, другая ступень. Они не слышали о нем со слов других, они увидали его впервые, и голос сердца им подсказал: "Перед вами ходатай за вас". А потому, хочет он того или не хочет, а быть ему их устами, быть руками, ногами, быть сердцем.

— Давайте молиться, — сказал он.

* * *

Оттуда в Нижний Бейт-Хорон, а оттуда — в Бейт-Хорон Верхний. Хони медленно взбирался по бейт-хоронскому взгорью и встречал по дороге людей. Он познакомился с новой породой — людьми Иудеи, узнал их склад, нашел в них много достоинств и не нашел пороков. Завидев повозку, караван или всадника на лошади, Хони сходил с дороги. Но увидев крестьянина, обрабатывающего виноградник, женщину, хлопчущую во дворе, или путника с посохом, он непременно подходил, чтобы обменяться хотя бы двумя-тремя словами. Попадался ему навстречу простой люд — ни имени, ни учености, ни состояния: пастухи и мелкие земледельцы, погонщики ослов и сторожа виноградников. Чем выше он поднимался в гору, тем надрывней становились мольбы о дожде. Живущие в низинах и приморской долине могут хоть как-то притупить свою жажду — есть у них и источники, и ручейки, журчащие на дне оврагов. А что делать жителям

плоскогорья, если худосочные источники их давно пересохли и не хватает у них воды ни для детей, ни для скота? О воде молил каждый клочок земли, каждый загон для овец, глаза каждого, кто встречался ему на пути. От бездождья развелись змеи и скорпионы. Они вылазили из нор в земле и логовищ промеж камней, забирались в дома, в колыбели младенцев, выползали из копны сена в хлеву. Зной и сушь умножали пожары, и не проходило дня, чтобы где-то не полыхал огонь, сжигающий все до тла. Земля выглядела так, будто над ней пронесся огненный смерч — камни почернели, почва стала белесой. Нагая и сирая, распростерлась земля под небом, которое, как и она, становилось все белесее от дня ко дню — ни дождя, а только жаркие жесткие ветры; ни облачка, а только пелена взвешенной пыли, от которой еще более мутнели вежды небесные, а у человека не хватало дыхания. В воздухе стоял стон, глухой и отчаянный: "Молитесь о дожде! Покайтесь, вернитесь к Господу и молитесь о дожде!"

На всем пути Хони опережал молву, и никак ей было не вырваться вперед. Куда ни придет — странник как странник, много их нынче тянется в Иерусалим, а кто он, да что он, никто и не знал. Молва все же шла — но за ним, потому что повсюду, где бы он ни побывал, люди спрашивали друг друга: "А кто этот праведник, что прошел среди нас?", а на завтра докатывалась и молва: "Это Хони а-Меагель из Модиима. Он здесь". Но Хони уже и след простыл, и был он уже среди совсем других людей, которые к вечеру тоже спросят: "Кто этот праведник, что прошел среди нас?"

В Верхнем Бейт-Хороне молва впервые настигла его. Была то женщина из тех бедолаг, что тянут лямку с утра до ночи. Она упала перед ним на колени в синагоге, когда он уже завязывал котомку, чтобы встать и уйти, и не отступала, пока он не пошел следом за ней к ее дому. Она вела его улицами и проулками, за ними увязывались люди, их становилось все больше и больше — от улицы к улице, от проулка к проулку. Любопытных не стало меньше и тогда, когда они вышли за околицу, где не было домов, а только чахлые хижинки да сложенные на скорую руку шалаши. Они подошли к месту, где уже стояла толпа, обступившая одну из лачуг, окутывавшая ее густым гомоном. Женщина тут же заголосила:

— Здесь моя погибель. Здесь моя могила. Расступитесь, дайте пройти!

Не отпуская подола одежды Хони, она тянула его за собой. Протискиваясь сквозь толпу вслед за женщиной, Хони складывал воедино все, что слышал вокруг — крики, гневные или насмешливые, ругательства и просто пересуды, и уже понимал, в чем дело. Муж этой женщины из фарисеев, из тех, кто блюдет наставления книжников, которых немало в городе, и теперь не допускает никого к кровати больного сына, боясь, что лекарь станет пускать в ход аморейские хитрости* и прочее колдовство.

Тут Хони пробился вперед и увидел воочию то, что уже подсказывал ему слух. На пятачке, взятом в кольцо напиравшей толпой, сидел знахарь. Вид у него был человека искусного, будто знал он много премудростей и поверий. Часть

* В те времена это выражение служило синонимом разных видов ворожбы. Амореи — один из народов, населявших Кнаан до прихода евреев.

поверий шла от веры Израиля, а часть от веры языческой, и был он словно на два лица — и нашим, и вашим. Сидел он под стенкой лачуги, а вход в нее закрывал муж этой женщины, который стоял, упершись руками в косяки двери, и никого не впускал.

— Изверг! — закричала женщина, бросилась к мужу и забарабанила кулаками по его груди. — Изверг, пусти его, пусть войдет и спасет ребенка. Это ж твой сын, единственный, изверг ты, душегуб! Люди, спасите от этой напасти. Спасите!

Знахарь, малорослый и щуплый, встал и как будто хотел вставить слово, но точас передумал и снова сел. Кольцо сжалось, слышался ропот сдавленных толпой. Женщина взмолилась:

— Раби, Вы святой человек, радетель за Израиль. Не ради меня, ради младенца безгрешного уберите отсюда этого изверга, уберите!

Хони подошел поближе. Он посмотрел на отца, который телом закрывал вход, и мимо него, но внутри не увидел ничего, кроме сумрака и пыли, стоящей в нем.

— Ради мира и согласия пусти ее в дом, — сказал он мужчине.

По тому можно было сразу сказать, что он ученик фарисеев. Хотя жил он в глубокой бедности, но блюл себя и, судя по облику, не огрубел душой. Сейчас он выглядел как загнанный зверь, но ему было что сказать в свое оправдание.

— Нет мира и согласия в ворожбе, — остался он непреклонен.

— Он же лекарь, — горестно заклинала женщина. Знахарь опять привстал, открыл рот, но и на этот раз передумал и сел. — Лекарь он, а ребенок вот-вот задохнется и помрет. Схватило его удушье, злой дух забрался в горло. А он лекарь искусный.. Хочет спасти его, а этот не дает... — Она зарыдала. — Боже милостивый, разбей его параличом, вышиби из него душу! Уберите его!

Положив руку на плечо мужчины, Хони тихо и увещательно сказал:

— Что бы ни было, а святой долг отца — спасти жизнь сына.

— Тот, в чьих руках исцеление, спасет его.

— А упорство, оно ведь тоже идет от язычества, — заметил Хони и стал убеждать его дальше. — Разве не Тот, в чьих руках исцеление, послал его сюда, чтобы он лечил тебе сына?

Отец, который до этого упорно стоял на своем, посмотрел на него повнимательней. Некоторое время он пребывал в замешательстве, но потом на глаза ему опять попался знахарь, который сидел под стенкой лачуги, расставив свои баночки-скляночки, и решимость вернулась, придав отцу новые силы.

— Пусть лучше умрет, — объявил он, — чем будет жить аморейскими хитростями.

Женщина взвыла. Толпа колыхнулась и еще плотнее стянула кольцо. Знахарь, по-видимому, отчаявшись, собрал свои принадлежности в кожаный мешок. В толпе говорили: это бездожде губит ребенка; от зноя и пыли напало на него удушье; легкие засорились; если б пошел дождь, он бы ожил.

— Пропусти меня, я посмотрю, — сказал Хони и сделал шаг к входу.

Он не знал, что станет делать внутри, но не мог больше вынести мук матери,

терзаний отца и волнения встревоженных, растерянных людей вокруг. Отец ребенка осмотрел его с ног до головы и опустил одну руку. Он не отошел от входа, а лишь слегка посторонился, и в дверном проеме образовалась щель.

В хижине не было ни окна, ни форточки. Весь воздух и свет, что доставались на ее долю, проникали через входную дверь. В углу лежал ворох тряпья, а из него вырывалось дыхание со свистом, дыхание задыхания, когда горло из последних сил ловит воздух и не может поймать. Подойдя поближе, Хони увидел мальчика — глаза так широко раскрыты, словно рвутся из орбит, острые коленки торчат из-под дерюги. К пыли и жару, заполнившим хижину, примешивались козий дух и кислый запах сыра. Хотя глаза привыкли к темноте, никакого предмета обстановки, никакого орудия хозяйства Хони вокруг себя не увидел. Он опустился на колени, склонился над мальчиком и так стоял какое-то время, пристально глядя ему в лицо.

Качнулись зрачки в глазницах ребенка и устали на фигуру, нависшую над ним. В первую минуту сражение, которое вело горло за воздух, закипело с новой силой, словно к ужасу удушья прибавился новый ужас, но очень скоро горло сдалось, его надсада пошла на убыль. Присвист сменился короткими хрипами — взметенье на вдохе, спад на выдохе; глаза, лезущие из орбит, покрылись дымкой. На лбу, над бровями закатившихся глаз выступили крупные капли пота. Мгновенно отяжелев в грязи, покрывавшей лоб, они скатывались к припухшим вискам. Хони сорвал тряпье и открылись худые дряблые руки и ноги, живот, ходивший вверх-вниз, как заведенный. На теле была какая-то бесформенная хламида, из которой, как щепки, торчали плечи. От того, что с груди сняли тяжесть, дышать мальчику стало чуть легче, и он открыл рот, как делают, когда хотят что-то сказать или когда мучает жажда. Хони тут же взял его руки, поднял и, не почувствовав веса, подумал: "Владыка вселенной! Как же так — душу Ты ему дал, а тело не дал?"

Осторожно ступая, он понес ребенка к выходу. Когда они появились в проеме, отец отпрянул. Шум толпы, которой было уже невтерпёж, взметнулся, но сразу сорвался, рассыпался и сменился мертвой тишиной. Перед Хони мгновенно выросла мать ребенка.

— Постели ему тут, — сказал ей Хони, еще держа мальчика на руках. Женщина стремглав бросилась в дом, выскочила с каким-то тряпьем и расстелила его в тени под одной из стенок лачуги. Хони опустил живые мощи на землю. Дыхание мальчика с каждой минутой становилось спокойнее и ровнее. Женщина схватила подол одежды Хони и стала покрывать его поцелуями и обливаться слезами. Но Хони тут же остановил ее.

— Скорей принеси ему воды — пусть попьет, — велел он.

Женщина опять метнулась в дом и вынесла кувшин, из которого сливают воду для омовения рук. Поднес Хони кувшин к лицу, и в нос ударила затхлость. Выплеснул он воду на землю и сказал:

— Не эту. Свежую.

— Чудо, чудо! — разнеслось по толпе, и изумленные голоса стали передавать детали. — Вылил воду из кувшина на землю. Свежую велел... Чудо, чудо.

Отец же мальчика, так и стоявший на входе, стал биться головой о косяк и реветь, словно душа его, переполненная терзаниями, лопнула, уста не сдерживали крика и стенания прорывались наружу безудержно, беспрепятственно.

— Боже милостивый, Отец милосердный! Прости и помилуй! Отпусти нам грехи, грехи, что на мне и на близких моих. Согрешили мы пред Тобой колдовством и ворожбой, чародейством и волхвованием, хитростями аморейскими и поклонением идолам. Но не для того, чтоб Тебе досадить, пошли мы на это, Отец милосердный, а только чтоб спасти создание Твое, жалкое, многострадальное. Прости и помилуй, Владыка миров, прости и помилуй — грешен я перед Тобой, допустил осквернение имени Твоего, великого и грозного, на глазах народа Твоего, Израиля. Прости и помилуй, Владыка мира. Прости раба твоего и помилуй. Прости и помилуй.

* * *

Когда Хони уходил из Верхнего Бейт-Хорона, провожать его вышли многие. Он не говорил им: "Не надо. Зачем?", а шел среди них, как будто он один из многих, и не они провожают его, а он куда-то идет с ними. Поэтому не было грани между ним и ими, все прибывающими и уже теснящими; он смешался с ними и был частью их так же, как они были частью его. Пробивались к нему больные и увечные: шелудивые, прокаженные и прочие, хватали за руки, припадали к краям одежды, умоляли сказать за них слова молитвы. Слов молитвы он не говорил, но говорил много слов для укрепления духа, потому что отказать им не чувствовал себя вправе в силу их мытарств и злополучия. Люди, что попадались на пути, распрямляли спины от трудов в полях и виноградниках и обращали к нему один крик, одну и ту же мольбу: "Помолись, чтоб пошел дождь! Помолись, чтоб пошел дождь!". "Будущий год — год 'шмиты'!", — говорили те, кто шел с ним, — и Израиль, не приведи Господи, вымрет от голода. Помолись, чтоб пошел дождь!"

Особо полюбился народу посох Хони, и каждый, как мог, старался коснуться его краешком пальцев или губами. Все это замедляло шаг, и до конца дня Хони прошел не больше нескольких парса. Но стоило дню склониться к концу, как провожающие начали отпадать — кто возвращался в Бейт-Хорон, кто — в дома, что по сторонам пути. Толпа все редела, и к заходу солнца была вокруг него лишь горстка людей, а когда солнце село, остался только один — тот самый знахарь, низкорослый и щедушный, у которого Хони перебил промысел в Бейт-Хороне.

Какое-то время тот шел рядом, молча, и озирался по сторонам, словно ожидая что-то вот-вот увидеть. Удостоверившись, что Хони не поможет ему завести разговор, он начал первым, задав вопрос:

— Сдается мне, надо б местечко найти для ночевки?

* Раз в семь лет евреям по религиозному законодательству запрещено обрабатывать землю и собирать урожай. Этот год называется годом "шмиты".

Хони же чувствовал потребность идти еще. Он хотел уйти подальше от той суматохи, той суеты, что не отпускала его до совсем недавнего часа. В душе его не было и тени зла против этих людей, нуждавшихся в помощи и поддержке, но им еще владел дух собственной незначительности, которому пребывание на виду было в тягость. Он сказал спутнику:

— Ночью идти — самое милое дело. Солнце не допекает.

— Боже сохрани, — запрыгал перед ним знахарь, ловя его взгляд, — это же ночь на среду, когда мир отдается во власть злым духам.

— Откуда они берутся, по-твоему?

— Если б глазу было дано их видеть, — убеждал его знахарь, сам до глубины души веря в каждое свое слово, — ни один человек не вынес бы этого зрелища — столько их вокруг, а тем паче в ночь-то на среду.

Сколько ночей провел уже Хони на сеновалах и под открытым небом, на больших и проселочных дорогах, и если терпел он зло, то только от злых людей.

— Нет в мире злых духов, а только грехи людские, — сказал он спутнику, прибывшему к нему.

— Храмом клянусь! — вскричал знахарь. — Со мной случалось... Да и с другими... Вот один человек опустил руку в бочку...

Но Хони не дослушал конца этой истории. Он устал от быстрой и пустой речи этого человека, знавшего, наверняка, множество историй, и уши его сами собой закрылись. Так они и шли — один говорил, другой не слушал. Когда спустилась тьма, притих и знахарь. Хони заметил, что он весь дрожит и жмет к нему, словно ища защиты.

— Отчего ты дрожишь? — спросил Хони.

— Ради бога, давай остановимся, заночуем. Негоже в такой час ходить по дорогам.

Хони стало его жалко, они сошли с дороги, нашли деревце малорослое и негустое и расположились под ним. Но и тогда у знахаря не отлегло от сердца. Прислонившись спиной к стволу, он поминутно вертел головой, ожидая опасности, которая может подкрасться со всех сторон. Увидев, как Хони с трудом распрямляет колени, постанывая от усталости, знахарь сказал:

— Усталость коленей — от них, — и кивком указал в темноту. — Орудия всякие, что выходят из строя, — дело их рук, разбитые ноги — от них, и бессонница — тоже от них.

Тут он схватил свой мешок, набитый до отказа принадлежностями его ремесла, пошарил в нем, а потом спросил:

— Есть у тебя что съестное, заморить червячка?

— Совсем ничего, — ответил Хони.

— И у меня хоть шаром покати, — сказал знахарь и отложил мешок. Помолчал минуту-другую и опять заговорил:

— Приходилось тебе слышать имя Алким Бен-Гидай? Не приходилось. Так вот, отныне можешь рассказывать всем своим друзьям-приятелям, что видел, как великий Алким Бен-Гидай ложится спать на пустой желудок.

Он вздохнул и опять уставился в темноту перед собой. В траве вдруг послышался шорох и щелк выдернутого пера. Бен-Гидай вскочил и стал взахлеб бормотать заклинания, из которых Хони мог уловить только самые вершки.

— Изыди, вернись в свое заточение... Будь проклят, будь отлучен, будь развеян по ветру... Сгинь, порождение тьмы, порождение грязи, порождение зла... Возьми козу, что на бойне, она жирнее меня... Будь проклят, будь отлучен, будь развеян по ветру...

Отведя таким образом душу, он поуспокоился, посмотрел на Хони, который за все это время не шелохнулся, опять пристроился возле него и предложил:

— Хочешь, будем работать на пару?

— Я из тех, кто ни к одному из ремесел не приспособлен, — ответил Хони, — а так, только топчут попусту землю.

— Мне не нужно, чтоб ты что-нибудь делал. Только ходи с места на место, а я за тобой.

Горемыка-знахарь не вызывал ни досады, ни раздражения у Хони. У каждого свое ремесло. Собственно говоря, может, и на него распространяется заповедь: "Помоги, развьючь вместе с ним"*. Кто поставил его над людьми, чтобы быть им судьей? Но больно далек он был от подобных затей.

— Я буду тебе только обузой, — сказал он.

Хони положил руку под голову и откинулся на ствол. При этом он выпустил из рук посох, который теперь покоился у его ног. Протянул руку Бен-Гидай и осторожно коснулся посоха, пробежали пальцы его снизу вверх и отпрянули, пробежали еще и отпрянули вновь. В конце концов он взял посох обеими руками и вытянул перед собой, словно любясь его красотой. Потом он перевел взгляд на Хони. Тот уже застыл в неподвижности засыпания, но глаза его еще блестели в темноте. Бен-Гидай спросил:

— Где прорезь?

Хони стряхнул набегавшую дремоту, но ответил не сразу, а только посмотрел на знахаря.

— Где в этом посохе прорезь, отверстие? — еще раз спросил Бен-Гидай, слегка приподняв посох, как бы показывая его Хони.

— Прорезь? Зачем ей там быть? — подивился его словам Хони.

— А как же ты вкладываешь туда мезузу или талисман? — ответил знахарь вопросом на вопрос.

— Нет там ни мезузы, ни талисмана. Это же палка, кусок деревяшки, и все.

Знахарь понимающе улыбнулся, как человек, от которого ничего не скроешь, тихо встал и, не расставаясь с посохом, отошел на несколько шагов. Превратившись уже в темную тень, он остановился, воткнул посох в землю, а потом стал вычерчивать им широкий круг, заключая в него то место, где они сидели под деревом. Хони сначала следовал за ним взглядом, а потом потерял из виду.

* Имеется в виду заповедь, приведенная в книге "Шмот" ("Исход"), 23.5. В узком смысле она обязывает помочь даже врагу развьючить его осла, если осел упал под ношей. Здесь эта заповедь трактуется в широком смысле — помощи ближнему вообще.

Но не прошло и нескольких минут, как тот вернулся с той же стороны и вновь уселся рядышком с Хони, положив посох к его ногам.

— Что ты думаешь? И в моем хозяйстве найдутся такие вещи, которые не всякому доводилось держать в руках.

Он запустил руки в мешок и, порывшись, извлек с десятков маленьких коробков и узелков, которые было никак не рассмотреть в темноте. Разгибая и загибая пальцы, державшие коробочки и мешочки, он быстро и радостно бормотал: "Вот скорпион семицветный и порошок сурьмы — помогает от бельма и прочих болезней глаза... Тесемка, сплетенная из волос, ее привяжешь собаке к ноге, и она не отойдет от тебя ни на шаг... Нашатырь, галеан,* белый мед. Чувствуешь запах? Намажешь на кожу, где гадость какая завелась, и кожа белым-белая... Фекалии белой собаки... Пьявки... Селезенка нерожавшей козы — лечит все болезни селезенки... Кора терновника, экстракт шпанской мушки... Чтоб ты знал — я не из тех, кто пускает пыль в глаза и водит за нос простых людей. Я врач, знаток и умелец, искусный в лечении всех недугов, имя мое наводит страх на нечистую силу. Спроси в Эмаусе и Бейт-Гуфне, справься в Яффо. Меня знают все — вплоть до чародеев Ашкелона. Все скажут тебе, кто такой Алким Бен-Гидай, все расскажут тебе о его деяниях. Вот, например, тот человек, который опустил руку в бочку и..."

Было видно, что Хони не слушает. Он давно закрыл глаза и расслабил тело для сна. Тем не менее Бен-Гидай, словно в него самого вселилась нечистая сила, не дающая ему ни на минуту покоя, опять схватился за свои снадобья и амулеты. Пальцы судорожно выхватывали их из мешка, а язык, обгоняя пальцы, стрекотал:

— Вот белые зузы**, — он достал монеты и щелкнул по ним зубами, чтобы показать, что они не поддельные, — александрийские, острые, как бритва, если ими зарезать тетерева, то кровь его хороша от головной боли, когда выпьешь лишнего и невмочь, или злоупотребишь другими утехами... Глина гончарная, корень люцерны, ремень от старой кровати... Добавить сафлор, и шафран, и черенок пальмовой ветви, где обычно бывает бурое пятно... всю эту смесь сжечь, потом взять настриженной шерсти, скрутить два фитилька и обваливать их в том пепле... если у кого кровь пойдет носом, вставишь эти фитильки ему в ноздри, и кровотечения как не бывало. Да это все что по сравнению с теми премудростями, в которые я посвящен. Ну, хочешь, будем работать на пару? Ты — со своим посохом, я — со своими познаниями и славой, что гремит по всему свету. Люди ветрены, вечно им хочется чего-нибудь новенького. Алким, видите ли, уже приелся, и они готовы променять его на первого встречного, которого раньше никто и в глаза не видывал. Беда в том, что никогда не знаешь — умный перед тобой или дурак. Дуракам подавай чудо. Лекарствами и кореньями их не удовлетворишь. Так и договоримся: для дураков — ты, твой посох и прочие фокусы, для умных — я и мое искусство. Вот уж три дня я не держал во рту никакой путной пищи.

* Один из видов ароматических смол.

** Древние монеты.

В этот момент его рука, раскладывавшая все принадлежности по местам внутри кожаного мешка, наткнулась на что-то такое, что заставило ее замереть. Хони, казалось, давно уже спал, и Бен-Гидай резко оборвал свою речь. Он осторожно вынул руку, и, когда она извлекла то, что в ней было зажато, на лице его проступило умиление. Он поднес руку ко рту и откусил от того, что старательно прятал в ладони. Оглянувшись на Хони и, подтвердив для себя, что тот спит, откусил еще раз.

Потом Хони еще долго слышал, как он гложет свою краюху, потихоньку, наедине с самим собой.

* * *

Когда Хони проснулся с восходом, Бен-Гидая под деревом не было. Не было его и нигде поблизости. Вместе с ним исчез и посох. Благословил Хони Создателя за то, что возродил его поутру к жизни, и за то, что вернул солнце на небо, чтобы оно согревало землю и светило тем, кто ходит по ней. Проверил и по-прежнему не нашел в душе ни раздражения, ни обиды на знахаря, который унес с собой палку убогого странника, думая, что досталось ему сокровище, которому нет цены. Или, может, она ему очень понадобилась, а он торопился и спящего будить пожалел. И вообще, посоху надлежит быть у того, кому он дороже. Что же касается Хони, то ему любая палка, какая ни на есть, подойдет. Так, и вовсе обелив для себя знахаря, Хони поднялся и стал осматривать дерево, под которым сидел — не найдется ли ветки, обломанной или отсохшей, чтобы приспособить ее под палку. Дерево оказалось куманикой, низкорослой, с редкими ветками. Было заметно, что над ним уже поработали: пастухи делали посохи, а поденщики, что молотят зерно на току, ломали его на костры.

Прядка там, прядка здесь, свисали с голых веток мелкие ягоды, самые-самые поздние, да и те бы ни за что не сохранились, если бы не такая сушь. Хони зацепил веткой за ветку, добыл несколько ягод, почерневших и сморщенных, и съел. Ягоды пришлись ему по вкусу. Тут же он спохватился: надо спешить, а то упустишь время, лучше которого путнику не найти. Собираясь, он подумал:

— Вот куманика — под нею я спал, ее ягоды ел, а теперь обломлю ей ветку, чтобы сделать посох? Она-то сама — две ветки потолще, да три потоньше. День еще впереди, и мне непременно попадется лесок, где можно будет найти палку.

Пошел, и сразу заметил, что произошло с ним чудо: без посоха он шел куда легче, чем раньше с посохом. Ноги чувствовали себя увереннее, казалось, они намного поправились за ночь. Он шагал бодро, но все-таки старался не нажимать чересчур, потому что не пристало испытывать Всевышнего. Путь из Верхнего Бейт-Хорона до Кфар-Шалема он прошел на едином дыхании, словно ангел раздвигал перед ним горы, выравнивал тропы и ограждал от встречных, а также попутчиков, которые задержали бы его шаг. Так он дошел до Кфар-Шалема, а оттуда и до Гивона, что на холме по ту сторону главного тракта. Там до него дошли слухи.

Хасидеи и фарисеи, собравшиеся в синагоге, были возбуждены, и предме-

том их возмущения являлись как раз эти слухи. Хони не прислушивался, но не слышать не мог, потому что все пространство вокруг наполнилось гомоном голосов.

— Расхаживает по округе маг и кудесник, а у него посох, но не его, а некого Хони а-Меагеля, ворожит, наводит чары, и тем посохом смущает сердца простодушных евреев, обдирает их, потчует аморейскими хитростями.

— А кто такой Хони а-Меагель? — спросили другие.

— Он и есть Хони а-Меагель, — ответили третьи.

— Ничего подобного, — тут же опровергли их первые. — Это только посох Хони а-Меагеля, а самого кудесника кличут Тод Бен-Ханина.

— Тод Бен-Ханина? Разве имя его не Алким Бен-Гидай? — поправили их молчавшие до сих пор.

— Дело не в именах, — объяснили умудренные, — имен у него больше, чем волос в бороде.

А неумудренные спросили:

— Вот, значит, до чего дошло, а мы что же — смотрим сквозь пальцы?

— Поганец, — заключили все в один голос, — от дел его идет смрад. Нечестивец, сам грешит и других совращает. Отец его — вероотступник, мать — блудница. Незаконнорожденный, зачатый в грехе.

И добавили:

— А этот Хони, чем он лучше?

Проняли Хони эти речи, подступили к сердцу, зашевелились мысли и тут же пошли наперекор друг другу. Правы говорящие, их устами глаголет Тора. Да и взять его самого — до чего отвратительны ему эти кудесники и чудадеи. Значит, все-таки впору ему возмутиться, разозлиться как следует на воришку, что присвоил себе его посох и имя. Но тут же осекся — не гордыня ли в нем говорит. Откуда он знает, что именно об этом Хони и о его посохе идет речь? С чего он взял, что он так знаменит? Неужто имени его достаточно, чтобы морочить людей, заставляя их поверить в чудодейственную силу простой деревяшки? Может, это совсем другой Хони, другой посох, другой маг? Может, и вправду они богоотступники, и их надо без всякой пощады вытравить из народа, поступая, как сказано: "Истреби зло из своей среды"?

Но так ли все просто — истреби и нет зла? А все, кто увиваются за ними и ждут от них чуда — как быть с ними? Глазами и сердцем он видел: люди нуждаются в утешении, нуждаются в чудесах; хотят чувствовать связь со Всевышним: ведь Он — Отец их небесный; хотят, чтобы было кому пожаловаться; нуждаются в средствах для врачевания тела и души. Можно сказать: пусть откроют Тору, читают и думают. А если они не умеют читать? Или даже умеют, но трудятся от зари до зари и не могут выкроить времени? Или даже находят время для Торы, но этого мало, чтобы облегчить бремя, смягчить удары судьбы, которые обрушиваются на них ежедневно, ежечасно? Тогда тот, кто морочит им головы, пускает пыль в глаза, на самом деле, может быть, творит добро, поскольку приносит утешение, пусть небольшое, пусть ненадолго. Даже если нет в этом преклонения перед Всевышним, то забота о народе есть, даже если не в том была его цель, —

как ни крути, все тут равно выходит. Раз благодаря ему евреям не так тяжело на душе, и чуточку легче прожить день, и не так страшно, то на его долю выпала большая честь. Потому в сердце Хони не было ненависти против этого мага, будь его имя Тод или Алким, только не посеяла бы эта история ненависти в народе, не произошло бы из-за него раздора или, не приведи Господь, братоубийства.

На следующее утро разнеслись о том чародее два слуха, идущих вразрез. По одному из них он направился, якобы, в Гуфну, по другому был схвачен посланцами Синедриона* и доставлен в Иерусалим. Хони не доискивался, какой из них верен.

Он только знал, что не хотел бы столкнуться с тем магом в пути, и потому решил подняться в Мицпе, что нависало над Кфар-Шалемом и Гивоном, как орлиное гнездо, зацепившееся за вершину горы.

Тропинка, извиваясь, вела его в гору между невысокими каменными изгородями, за которыми тянулись сады, виноградники и масличные рощи. Глядя на них, он видел воочию, как увечит бездожде землю "радости всей страны"', ведь Мицпе славилось на всю Иудею садами и виноградниками.

Когда он вступил в само Мицпе, то обратил внимание, что и здесь ход жизни чем-то нарушен. Вообще, этот горький, горестный год вывернул всех наизнанку. Бедняки ищут воду. Проведав о месте, где может быть колодец или родник, они устремляются туда, припадают, ищут и не находят. Не успел Хони поинтересоваться сумятице в Мицпе, как тут же узнал ее причину.

— Пришел к нам один человек, — объяснили ему, — у него посох Хони а-Меагеля.

— Что значит "посох Хони"? Сам он Хони а-Меагель, — возмутились другие. И вместе бросились вслед за бегущими смотреть на чудеса и знамения.

— Он вымолит дождь, говорили в толпе, — он излечит наши болезни. Он поставит на ноги скот.

В раздумии и смирении, словно ведет его воля неба против его собственной воли, брел Хони к месту, куда стекался народ. Выходит, Всевышний все же хочет свести его с тем человеком — значит, так тому и быть. Хони знал, что его ждет испытание, и при последних шагах колени его слегка дрожали.

Примостившись в задних рядах, видеть он ничего не мог, а только слышал.

— Змея... Он истребит змею... Ядовитая? Еще как — ужалит и конец! Убила двух малых детей и осла.

— Живет под камнями... Вон ее логово... Сейчас разберет камни...

— Смотрите, протянул посох... Водит им у самой норы.

Народ заволновался. Передние ряды отпрянули, расступились, стена перед Хони треснула, и вдоль одного из изломов он продвинулся вперед, чтобы видеть. Толпа охнула, и Хони увидел: промеж камней показалось что-то маленькое и

* Синедрион (сангедрин) — верховный суд в Иерусалиме, высший еврейский орган власти в то время.

** Так называется в 58 Псалме, стих 3, Иерусалимская возвышенность.

черное — то была головка змеи, глаза ее стреляли по сторонам. Видел Хони и посох, вытанцовывающий перед змеиной головкой, видел и знахаря, державшего посох. Тот весь напрягся и подался вперед, как будто посох, змея и все вокруг было для него великим дивом. Мало-помалу змея стала высовывать голову, словно ее завораживал и притягивал посох; потом, как из ножен, вышло и тело, желтоватое в черных полосках. Передние ряды все редели, люди пятились — еще шаг, еще шажок. Когда потянулась за посохом, едва заметно дернулся назад знахарь. На губах его была улыбка азарта и торжества, по лицу блуждали, касаясь друг друга, тени радости и ненависти. Он бросил быстрый взгляд через плечо, чтобы насладиться видом людей, лицезреющих его в этот звездный час; обернулся в другую сторону, и тут в поле его обзора попала фигура Хони. Он задержал на ней изумленный взгляд на какую-то долю секунды дольше, чем мог бы себе позволить, и в тот же миг змея взвилась по посоху, метнулась по руке, оказалась у горла, и там вонзила зубы.

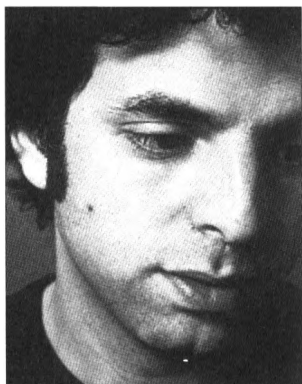
Толпу охватил смертельный ужас. Одни бросились врассыпную, другие так и застыли на месте. Из открытого рта знахаря вырвался клопочущий предсмертный хрип. Змея стекала по посоху, а он шатнулся вперед и пошел заплетающимися ногами — сделает шаг, качнется и ступит еще. Шел он прямо на Хони, который не сдвинулся с места, не всполошился, не издал ни звука.

Змея соскользнула на землю. Крики вокруг стали истошней. Хони не шелохнулся. Ноги знахаря подкосились и он рухнул на землю. Тотчас все увидели и гибель змеи: конец посоха раздробил ей голову, припечатал к земле, как жалкого червяка.

В пыли у ног Хони лежали два трупа. Он нагнулся, поднял посох и пошел прочь. Сейчас, совсем напоследок, сердце Хони, сердце простого крестьянина, восстало, замельтешило, взмолилось в самый последний раз, заклиная избавить от того, что предстояло теперь совсем скоро. Но из Мицпе его уже не отпустили в прежнюю неприметность. В долине, ведущей оттуда в Иерусалим, он был взят в плотное людское кольцо, и в ушах его не затихал их крик:

— Хони а-Меагель! Хони а-Меагель! Помолись, чтобы пошел дождь! Помолись, чтобы пошел дождь!

Перевод с иврита: Владимир Фланчик



Этгар Керет (1967) — прозаик, автор нескольких книг рассказов. Произведения Э. Керета пользуются большой популярностью, особенно среди израильской молодежи. Живет в Тель-Авиве.

Этгар Керет

АДСКАЯ СМЕСЬ

Где-то в Узбекистане есть село, расположенное точнехонько над спуском в ад. Земля там плохая, для сельского хозяйства не годится. С полезными ископаемыми тоже не очень-то, так что и заработать толком не на чем, разве что на туризме. Когда я говорю "туризм", я имею в виду вовсе не богатых американцев в гавайских рубашках или улыбчивых японцев, которые фотографируют все подряд. Чего им искать в забытой Богом дыре, да еще в Узбекистане. Нет, я говорю о туризме местном, внутреннем. Из глубинки, так сказать.

Люди, которые приходят из ада, сильно отличаются друг от друга. Не подберешь для них общего определения: толстый - тонкий, с усами — без. Очень разномастная публика. Пожалуй, только поведением схожи: все такие тихие, вежливые, страшно щепетильные. Никогда не торгуются. Всегда точно знают, чего хотят. Без колебаний. Входят, спрашивают: сколько? Заверните — не заверните. И все. Эдакие гости на минутку. Пробудут день, а потом возвращаются в ад. И никого из них больше не увидишь: следующий отпуск только через сто лет. Так-то. Словно на армейских сборах: из четырех суббот в месяц — одна выходная. Или когда стоишь в охране: прошел час — пять минут перекур. Так и они: каждые сто лет — день отдыха. Может, и была на то когда-то причина, но сегодня никто уже ее не помнит. Сегодня это скорее просто традиция. Анна работала в магазинчике у своего дедушки с тех пор, как себя помнила. Покупателей было немного, как правило, — сельские жители, но порой заходил кто-нибудь из этих. Воняя серой, спрашивал пачку сигарет, плитку шоколада и все такое прочее. Некоторые из них просили вещи, которых прежде явно в глаза не видели — слышали о них, наверно, от другой заблудшей души. Анне не раз приходилось наблюдать, как они безуспешно сражаются с банкой колы или пытаются откусить от куска сыра, упакованного в пластиковую обертку. Иногда она заговаривала с

кем-нибудь, ей так хотелось с ними подружиться, но никто из них не знал узбекского, или на чем там она разговаривала. Кончалось это тем, что она указывала на себя пальцем и произносила: "Анна", а они в ответ бормотали что-то вроде "Клаус", "Су-Йонг" или "Нисим". Потом расплачивались — и поминай как звали. Иногда, правда, она замечала их снова в тот же день, ближе к вечеру. Они слонялись по улице или сидели на тротуаре, вглядываясь в надвигающиеся сумерки. Наутро же она их больше не встречала. Дедушка, из-за какой-то неизвестной болезни спавший не больше часа в сутки, рассказывал ей, что на рассвете часто видит, как они спускаются в дыру, которая находится у него прямо под балконом. С этого балкона он однажды увидел даже ее отца, — порядочного, надо сказать, мерзавца. Он тоже возвращался в ад, пьяный в стельку, горланя на редкость похабные песни. Теперь он появится здесь только через девяносто с чем-то лет.

Смешно сказать, но ничего интересней, чем эти люди, в жизни Анны не было. Их лица. Их нелепая одежда. Ее попытки догадаться, какие ужасные вещи им надо было совершить, чтобы попасть в ад. Говоря по правде, других событий в селе вообще не происходило. Иногда, скучая за прилавком, она начинала воображать себе, каким окажется следующий грешник, который войдет в магазин. Она представляла их то ужасно смешными, то безумно красивыми. И действительно, время от времени появлялся какой-нибудь обалденный красавец либо чудак, норовивший съесть коробку консервов, не вскрывая ее. Они с дедушкой могли обсуждать это событие месяцами.

Однажды в магазинчик вошел парень такой невероятной красоты, что она поняла: она просто обязана быть с ним. Он купил бутылку белого вина, соды, каких-то жгучих приправ, а она, вместо того, чтобы подсчитать, сколько с него, вдруг схватила его за руку и потащила к себе в комнату. Не понимая ни слова, он шел за ней. Он старался, старался как только мог, пока обоим не стало ясно, что он просто не может. Тогда Анна обняла его и улыбнулась как можно шире, чтобы он понял: это неважно. Но ничего не помогло, он проплакал до утра. С того дня, как он ушел, она молилась каждую ночь, чтобы он вернулся и чтобы все было хорошо. Она хотела этого скорее для него, чем для себя. Потом она все рассказала дедушке, и тот ответил, что у нее доброе сердце. Два месяца спустя он вернулся. Вошел в магазинчик и купил бутерброд с ветчиной, а когда она ему улыбнулась, улыбнулся в ответ. Дедушка сказал, что это не может быть он; всем известно, что оттуда возвращаются только раз в столетие, это, должно быть, его близнец или что-то в этом роде. Да и сама она не была вполне уверена. Как бы то ни было, они снова легли в постель, и на этот раз все сошло гладко. Он выглядел счастливым, она тоже. Внезапно она поняла, что молилась, пожалуй, не только ради него. Потом он вышел в кухню и нашел там пакет, оставшийся с тех самых пор, — с содой, приправами и вином. Из всего этого он приготовил себе и Анне нечто вроде коктейля: и шипучий, и пряный, и хмельной, — одним словом, адская смесь. Под утро, когда он уже оделся и собрался уходить, она попросила его остаться, но он растерянно пожал плечами: я, мол, человек подневольный. И потом, после его ухода, она снова стала молиться,

чтобы он вернулся в третий раз, если это был он; а если нет, то пусть это будет кто-нибудь, похожий на него настолько, чтобы она могла ошибиться. Несколько недель спустя ее начало рвать, и тогда она стала молиться, чтобы это был ребенок, но оказалось, что она всего лишь подцепила вирус. Как раз в эти дни люди в селе стали поговаривать, будто там, внизу, решили замуровать проход. Анну эти разговоры сильно напугали, однако дедушка сказал, что люди от скуки выдумывают невесть что. "Нечего тебе волноваться, — усмехнулся он. — Этот проход существует уже столько лет, что ни дьявол, ни ангел не осмелятся его закрыть". Она верила ему, но однажды ночью вдруг почувствовала — неизвестно как, даже не со сна, — что дыры больше не существует. И, как была, в ночной рубашке, бросилась во двор. К ее радости, дыра оказалась на месте. Помнится, был такой момент, когда ей захотелось спуститься туда. Ее как будто что-то тянуло внутрь — то ли любовь к этому парню, то ли тоска по отцу, порядочному мерзавцу. А скорей всего ей просто больше не хотелось оставаться одной в этом унылом селе. Она приложила ухо к тугому холодному воздуху, бьющему снизу, и услышала далекий гул: вопли людей или шум падающей воды — не разобрать. Уж очень это было далеко. Потом она вернулась в дом и снова легла в постель, а несколько дней спустя проход и в самом деле исчез. Ад по-прежнему существовал внизу, под селом, только оттуда больше никто не приходил.

С тех пор зарабатывать на жизнь стало еще тяжелей, еще скучней и утомительней. Анна вышла замуж за сына владельца рыбного магазина, и оба магазина объединились. У нее родились дети. Она любила рассказывать им разные истории — в основном о людях, которые приходили в магазин, распространяя вокруг запах серы. Дети пугались этих историй, начинали плакать. И все-таки, сама не понимая почему, она упорно продолжала их рассказывать.

ИСТОРИЯ О ВОДИТЕЛЕ АВТОБУСА, КОТОРЫЙ ХОТЕЛ БЫТЬ БОГОМ

Вот история о водителе автобуса, который ни за что на свете не соглашался впускать в автобус опоздавших. Этот водитель не открывал дверей никому: ни старшекласникам, которые бежали за автобусом, бросая на него умоляющие взгляды; ни нервным людям в зимних куртках, сердито стучавшим в дверь, точно он сам был виноват, а они-то пришли вовремя; ни даже старушкам с коричневыми кошелками, битком набитыми разными продуктами, которые махали ему вслед дрожащими руками. И вовсе не по злобе не открывал он двери — злобы в этом водителе не было ни капли, — а по идейным соображениям. Он считал, что если кто-то, к примеру, опоздал к автобусу на полминуты и из-за этого потерял четверть часа жизни, ожидая следующего автобуса, то это все-таки честней по отношению к обществу, чем если бы ему позволили войти в автобус.

Потому что тогда эти полминуты потеряет каждый из пассажиров. А если в автобусе, скажем, шестьдесят пассажиров, которые никому ничего плохого не сделали и пришли на остановку вовремя, то все вместе они потеряют уже полчаса, а это вдвое больше, чем четверть часа. Это была единственная причина, по которой он никогда не открывал дверей. Он знал, что пассажиры понятия не имеют об этой причине, да и те, кто бежит за автобусом и показывает руками, чтобы ему открыли, тоже. Он знал также, что большинство думает, что он просто придурок, и что ему лично было бы гораздо проще позволить им всем войти в автобус и получить за это в награду спасибо и улыбку. Но, выбирая между спасибо плюс улыбка и благом общества, водитель не колеблясь выбирал благо общества.

Человека, который больше всех должен был страдать от подобной принципиальности, звали Эдди, только он, в отличие от других героев рассказа, даже не пытался бежать за автобусом, потому что был лентяем и вообще во всем отчаялся. Эдди работал поваром в баре-закусочной под названием "Накося, выкуси!" — это была самая остроумная игра слов, которую остолопу-хозяину удалось изобрести. Кормили в этом заведении так себе, но сам Эдди был симпатяга, такой симпатяга! Если блюдо выходило у него не слишком удачно, он сам подавал его к столу и извинялся за свой промах. Во время одного из таких извинений он и встретил свое счастье — или, по крайней мере, надежду на счастье, — в облике одной девушки. Она была настолько мила, что честно попыталась съесть ростбиф, приготовленный для нее Эдди, лишь бы он не чувствовал себя неловко. Эта девушка отказалась назвать ему свое имя или дать номер телефона, но была так любезна, что согласилась встретиться с ним назавтра, в пять с чем-то, в условленном месте. В дельфинарии, если уж быть точным.

Эдди был болен некоей болезнью, из-за которой он уже многое потерял в жизни. Нет, от этой болезни не распухали железы или еще что-нибудь, но неприятностей она причиняла немало: Болезнь заключалась в том, что он всегда просыпался на десять минут позже, чем нужно, и все будильники на свете были против нее бессильны. Из-за нее он постоянно опаздывал на работу в "Накося, выкуси!". Из-за нее и из-за нашего водителя, который всегда предпочитал общественное благо мелким радостям на уровне блага личного. Но на сей раз речь шла о счастье, поэтому Эдди решил победить болезнь и не ложиться спать днем, а вместо этого посмотреть телевизор. Для пущей надежности он завел не один — три будильника одновременно, да еще заказал пробуждение по телефону. Но болезнь, очевидно, была неизлечима, и Эдди уснул как дитя перед включенным телевизором. Проснулся он весь в поту под дикий перезвон триллиона будильников — на десять минут позже, чем нужно. Даже не переодевшись, Эдди выскочил на улицу и бросился к автобусной остановке. Он давно позабыл, как бегать, и ноги у него даже слегка заплетались в тот момент, когда им приходилось отрываться от земли. В последний раз ему довелось бегать незадолго перед тем, как он обнаружил, что с урока физкультуры можно сбежать, — а было это в шестом классе. Только сегодня он несея во весь опор, не то что когда-то на уроках физкультуры, ведь на сей раз ему было что терять, и все боли в груди, и

все хрипы и свисты сигаретного происхождения были ерундой в сравнении с погоней за счастьем. В сущности, все было ерундой — кроме нашего водителя автобуса, который как раз закрыл двери и уже отъезжал от остановки. Водитель видел Эдди в зеркальце, но, как мы уже знаем, у него были свои принципы, вполне логичные принципы, базирующиеся, прежде всего, на простой арифметике и стремлении к справедливости. Эдди не интересовала арифметика, впервые в жизни он действительно хотел прийти вовремя, поэтому он продолжал бежать за автобусом, хоть ни малейшей надежды на удачу у него не было. Тем не менее, удача внезапно решила улыбнуться Эдди: метрах в ста от остановки был светофор, и желтый свет сменился красным в ту минуту, как автобус к нему подошел. Эдди буквально прилип к автобусу и умудрился дотащить-ся по стеночке до кабины водителя. Он даже не стал стучать в стекло — на это сил у него уже не было, он только взглянул на водителя влажными глазами и, задышавшись, опустился на колени. Это смутно напомнило водителю что-то давнее, почти забытое, что-то из детства: тогда он еще мечтал стать не водителем автобуса, когда вырастет, а Богом. Воспоминание было немного грустным, потому что Богом он так и не стал, но одновременно и приятным, потому что вместо этого он стал водителем автобуса, а это почти так же хорошо. Он вспомнил, как когда-то дал себе обещание: если он станет Богом, он будет милосердным и снисходительным к своим творениям. Увидев с высоты своего водительского кресла Эдди, смиренно преклонившего колени прямо на асфальте, он просто не выдержал: несмотря на свои принципы и простую арифметику, взял да и открыл двери. А Эдди вошел в автобус, даже спасибо не сказав — воздуха ему и так не хватало.

Лучше всего было бы прекратить читать рассказ на этом самом месте. Потому что счастье все равно оказалось недостижимым, хотя Эдди пришел на свидание вовремя. Дело в том, что у нее вообще-то уже был друг, но ей казалось ужасно неудобным говорить об этом Эдди, ей так не хотелось его огорчать! Поэтому она предпочла просто не явиться — без лишних объяснений. Эдди прождал ее на той скамейке, где они договорились встретиться, почти два часа. Пока он там сидел, в голову ему лезли самые что ни на есть удручающие мысли относительно собственной жизни. Потом он взглянул на небо, увидел закат — вполне сносный, надо заметить, и подумал, что завтра, наверно, все мышцы у него будут дико болеть от перенапряжения. Направляясь обратно и мечтая поскорее попасть домой, он издалека увидел свой автобус, стоящий на остановке, и понял, что даже если бы у него сейчас были силы и желание побежать за автобусом, он все равно его не догнал бы. Поэтому он шел не торопясь, ощущая при каждом шаге миллион уколов в каждой натруженной мышце. Тем не менее, подойдя к остановке, он обнаружил, что автобус все еще там и ждет его. И водитель, невзирая на возмущенный ропот и недовольные возгласы пассажиров, дал Эдди возможность войти в автобус — он даже не прикоснулся к педали газа, пока тот не уселся на свободное сиденье. А потом автобус тронулся с места, и водитель как-то грустно подмигнул Эдди в зеркальце, отчего вся эта история показалась Эдди почти выносимой.

РАЗБЕЙ ПОРОСЕНКА!

Мама была не против, но папа не разрешил. Он сказал, что я и так избалован. "Чего ради? — возмущался он. — Чего ради покупать ему Барта Симпсона? Мало ты ему потакаешь? Да ему стоит только заикнуться...". Папа сказал, что я не умею ценить деньги. И если не научить сейчас, пока я маленький, то когда же? Дети, которым барты симпсоны достаются легко (Барт Симпсон — это такая кукла), вырастают лоботрясами и грабят киоски — они привыкли, что им все само плывет в руки. В общем, вместо Барта мне купили глиняного поросенка, некрасивого и с прорезью на спине. Теперь я вырасту порядочным. Теперь я не стану лоботрясом. Каждое утро я должен выпивать по стакану какао, хотя я его ненавижу. За какао с пенкой мне дают шекель, без пенки — полшекеля, а если меня от какао стошнит, то совсем ничего. Монетки я бросаю в прорезь, и копилка каждый раз при этом звякает. Вот когда монеток наберется много, и поросенок будет битком набит, даже звенеть не сможет, я получу Барта Симпсона. Так сказал папа. Это будет пе-да-го-гично.

А поросенок-то ничего. Симпатичный. Пятачок холодный, если потрогать. Бросишь шекель — улыбается. Полшекеля — тоже улыбается. Вообще ничего не бросишь — все равно улыбается, вот где кайф. Я ему и фамилию придумал: Пейсахзон. Так зовут человека, который раньше здесь жил. У нас на почтовом ящике даже надпись осталась, папа так и не смог содрать. Пейсахзон не такой, как другие игрушки. Он тихий-тихий. Ни огоньков, ни пружинок, ни батареек, из которых вытекает что-то черное. Надо только следить, чтобы он не свалился со стола. А то он все время подходит к самому краю и смотрит вниз. — "Осторожно, Пейсахзон, — говорю я ему тогда. — Ты же глиняный!" А он улыбается мне и терпеливо ждет, пока я возьму его на руки и спущу на пол. Как я люблю, когда он улыбается! Только ради него я пью это какао с пенкой каждое утро. Только ради того, чтобы бросить в него еще один шекель и увидеть, что улыбка ни капельки не изменилась. "Я люблю тебя, Пейсахзон, — говорю я ему. — Честно! Люблю больше, чем папу с мамой. И всегда буду любить, хоть бы там что. Хоть все киоски обчисти. Только гляди у меня! Со стола не прыгать!"

А вчера папа пришел, схватил Пейсахзона со стола, перевернул вверх ногами и стал трясти изо всех сил. "Осторожно, папа, — говорю я, — ему же больно!" А он все трясет. "Ты слышишь, сынок, он больше не гремит. Понимаешь, что это значит? Это значит, что завтра мы купим Барта Симпсона на роликах". "Здорово! — отвечаю я. — Барт Симпсон на роликах — это здорово! Только не тряси больше, у него живот заболит". Папа поставил Пейсахзона на место и пошел за мамой. Через несколько минут возвращается. Тащит маму за руку, в другой руке держит молоток: — "Видишь, я был прав! Теперь он научится ценить вещи. Правда, сынок?" — "Конечно, папа, конечно. А молоток зачем?" — "Вот зачем, — отвечает папа и протягивает мне молоток. — Только осторожно!"

— "Обязательно", — говорю я, и держу молоток очень осторожно. Вскоре папе все это надоедает. "Да разбей ты этого поросенка!" — кричит он. — "Что? — спрашиваю я. — Пейсахзона?" — "Ну да, Пейсахзона, — выходит из себя па-

па. — Вперед! Ты заслужил Барта Симпсона, ты хорошо поработал!" Пейсахзон печально улыбается. Так улыбаться может только глиняный поросенок, который чувствует, что ему пришел конец. Да пусть он сдохнет, этот Барт Симпсон! Чтобы я из-за него бил друга молотком по голове? — "Не нужен мне Симпсон, — говорю я папе и отдаю молоток. — Мне хватает Пейсахзона". — "Да брось, — отвечает папа, — сказано же тебе: заслужил. Давай, я разобью?" Я увидел мамин растерянный взгляд, усталую улыбку Пейсахзона и понял, что надеется не на кого. Если я сейчас же ничего не придумаю, Пейсахзон пропал.

— Хочу еще шекель! — занял я. — Пожалуйста! Хочу завтра после какао бросить в него еще один шекель! А потом я его разобью, обещаю!

— Еще шекель? — усмехнулся папа и положил молоток на стол. — Ты видишь? Малыш начинает соображать...

— Да-да, — подтвердил я, — Начинаю... Завтра..., — а у самого слезы подступают к горлу.

Когда они вышли из комнаты, я обнял Пейсахзона крепко-крепко и дал слезам немножко поплакать. Пейсахзон не сказал ни слова, но я чувствовал, что он весь дрожит. — "Ты только не бойся, — шепнул я ему на ухо, — я тебя в обиду не дам."

Ночью я дождался, пока папа выключит телевизор и пойдет спать. Тогда я потихоньку встал с кровати, взял Пейсахзона и вылез на улицу через балкон. Сперва мы с ним ужасно долго бродили в темноте, но потом, наконец, нашли поле, поросшее репейником. — "Поросята обожают поля, — сказал я Пейсахзону и осторожно поставил его на землю. — Особенно заросшие колючками. Тебе здесь будет хорошо". Я немножко подождал, но Пейсахзон ничего не ответил, лишь печально поглядел мне в глаза, когда я на прощанье коснулся его пяточка. Он знал, что больше никогда меня не увидит.

ТРУБЫ

Когда я перешел в седьмой класс, к нам в школу пришел психолог и стал нас проверять "на профпригодность". Мне он показал одну за другой двадцать разных картинок и спросил, что там нарисовано неправильно. По мне, картинки были что надо. Но он не отставал и все подсовывал самую первую, с мальчиком. — "Ну, чего здесь не хватает?" — повторял он устало. Я сказал, что, по-моему, все нормально. Тогда он ужасно разозлился: "Ты что, не видишь: у ребенка нет ушей!" Теперь, когда он это сказал, я заметил — действительно, ушей нет. Ну и что? Все равно картинка нормальная. А психолог написал, что у меня "неадекватное восприятие действительности", и меня послали в столярное училище. В училище оказалось, что у меня аллергия на стружку. Пришлось перейти в отдел сварки. Сварка получалась неплохо, но особого удовольствия не доставляла. Сказать по правде, особого удовольствия мне вообще ничего не доставляло. Потом учебу я закончил и стал работать на трубопрокатном заводе. Директором завода был инженер из

"Техниона". Мужик — блеск! Если бы ему показали картинку с безухим мальчиком, он в два счета допер бы, в чем тут фокус. После работы я часто оставался в цехе и мастерил для себя трубы. Кривые, изогнутые — как будто сплетенные змеи. А потом я пропускал через них стеклянные шарики. Сам не знаю, зачем. Полный идиотизм, правда? Мне ведь это даже и не особенно нравилось.

Однажды вечером я сварганил трубу. Она была ужасно сложная: вся в изви-вах, загогулинах, вся такая скрюченная и переплетенная. Я, как всегда, бросил в нее шарик, но он не выкатился из другого конца. Сперва я подумал, что он за-стрял где-то посредине, и стал бросать еще. Только после двадцатого шарика до меня дошло: они попросту исчезли. Я знаю, это звучит глупо, всем известно, что шарики не исчезают. Но я смотрел, как шарики падают в трубу с одного конца и не выпадают из другого, и мне это совсем не казалось странным. Наоборот, мне казалось, что это как раз то, что надо. И тут я решил: сделаю еще одну трубу, точ-но такую же, только большую, и сам в нее влезу. Когда эта мысль пришла мне в голову, я так обрадовался, что даже засмеялся — наверно, первый раз в жизни.

В тот же вечер я начал работать. По ночам я строил трубу, а по утрам разби-рал на части и прятал в кладовой. На это дело у меня ушло три недели. В послед-нюю ночь я потратил на сборку пять часов. Труба заняла половину цеха.

Вот она, готовенькая. Лежит, ждет меня, я смотрю на нее и вспоминаю, как говорила моя школьная учительница: человек, который первый воспользовался палкой, не был ни самым сильным, ни самым умным в племени — те-то в палке не нуждались. А вот ему она была нужна, чтобы выжить, ведь он был слабее других. Я думаю, никому на свете сильнее, чем мне, не хотелось исчезнуть, поэтому имен-но я изобрел эту трубу. Я, а не директор завода, гениальный инженер из "Технио-на". Я пополз по трубе, понятия не имея, что ждет меня впереди. Безухие мальчи-ки, сидящие на куче стеклянных шариков? Почему бы и нет... Не знаю, что со мной случилось, когда я миновал какой-то участок посередине трубы, знаю толь-ко, что я оказался здесь. Думаю, теперь я ангел, потому что у меня крылья и такой кружок над головой. И все вокруг похожи на меня. Когда я сюда попал, они сиде-ли и играли стеклянными шариками, которые я набросал в трубу с месяц назад.

Раньше я думал, что рай — это место для хороших людей. Но это не так. Бог слишком добрый и жалостливый, чтобы такое сделать. Рай — это просто-напро-сто место для тех, кто совсем не умеет быть счастливым на земле. Мне здесь все объяснили. Самоубийц, например, возвращают обратно на землю: если у кого-то не заладилось в этой жизни, пусть попытается в следующей. А вот если кто к жизни приспособиться вообще не может, рано или поздно попадает в рай — ка-ждый своим путем. Тут есть несколько летчиков — они пролетели над какой-то точкой в Бермудском треугольнике, чтобы оказаться здесь. Есть домохозяйки, ко-торые проникли сюда через заднюю стенку посудного шкафа. Некоторые мате-матики просачиваются через искривленное пространство. Одним словом, если вы действительно несчастливы там, внизу, если вам разные люди говорят, что у вас "неадекватное восприятие действительности", — ищите дорогу к нам, да не забудьте прихватить с собой колоду карт. А то на эти стеклянные шарики уже глядеть тошно.

Перевод с иврита: Ирина Верник

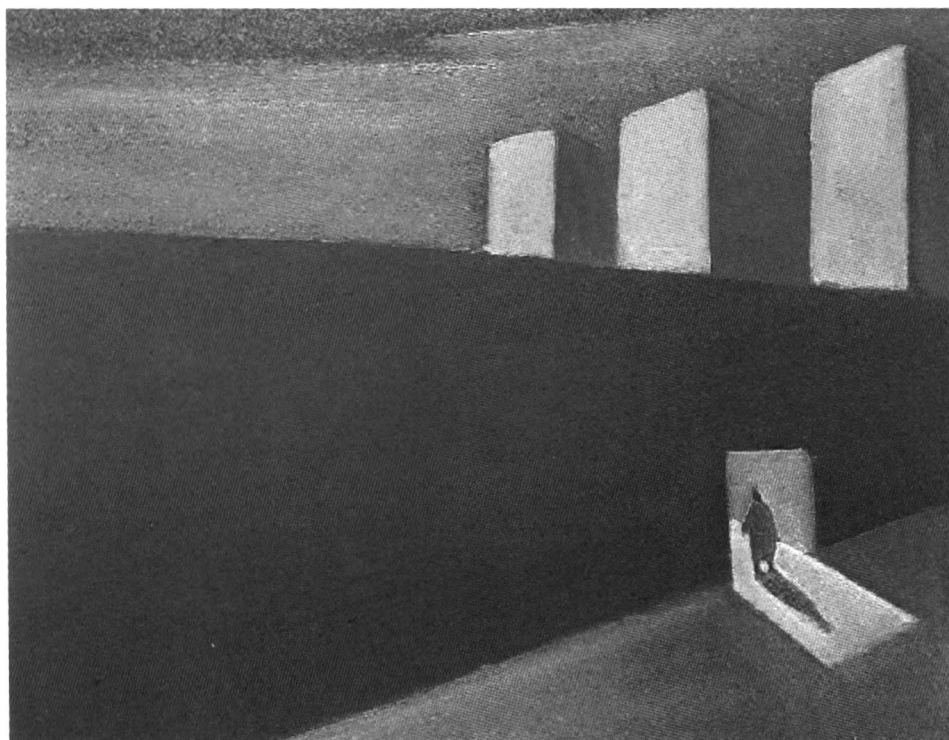
ИЗОБРАЖЕНИЯ



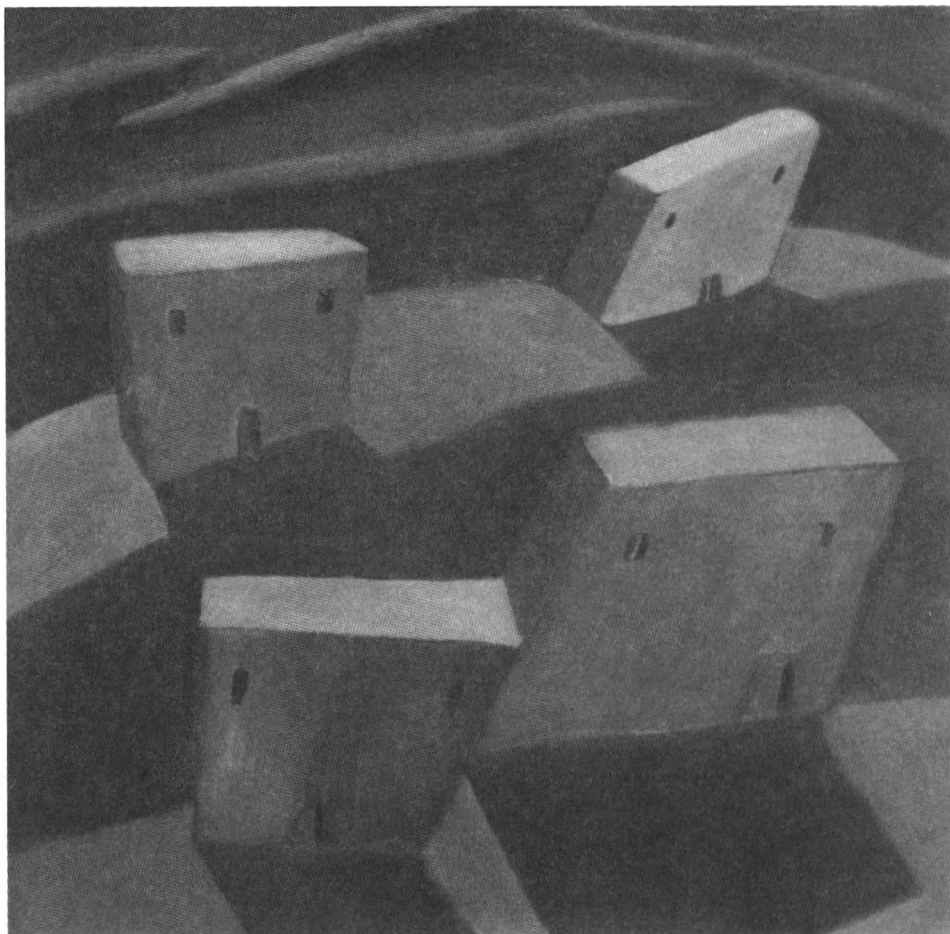
Михаил Яхилевич (1956) — художник, театральный оформитель. Работы М. Яхилевича выставлялись на семи персональных и в ряде коллективных выставок. Участвовал в постановке более пятидесяти спектаклей. В Израиле с 1991 г. Основатель художественной группы "Месилот". Лауреат премии Иерусалимского фонда им. Булата Окуджавы за 2000 год. Живет в Маале-Адумим.

Михаил Яхилевич

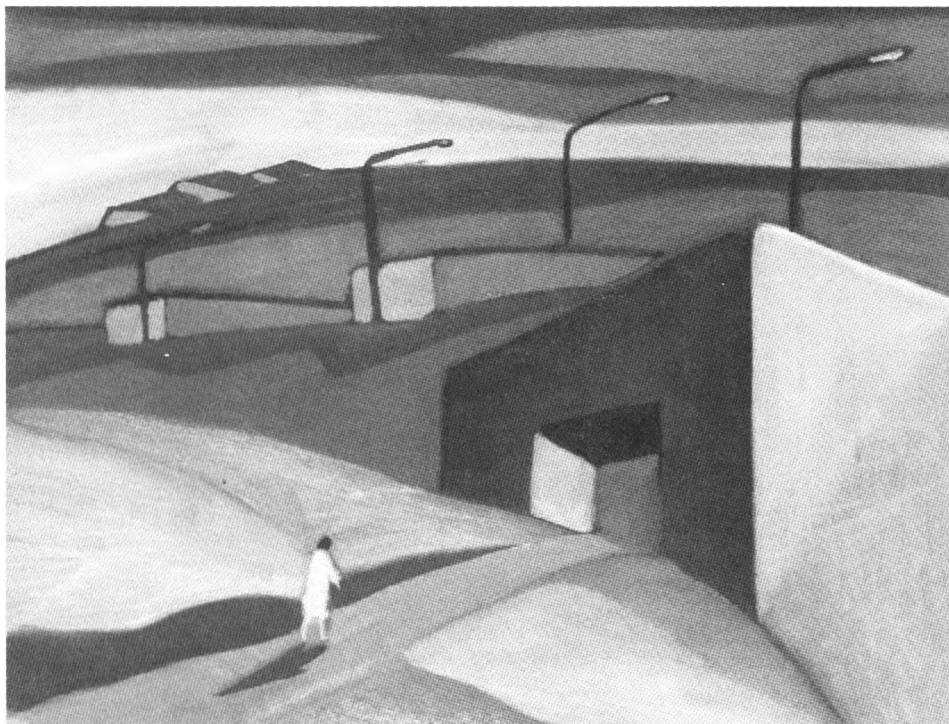
СТЕНА В ПУСТЫНЕ



Вечер. Х., м. 70х90. 1999



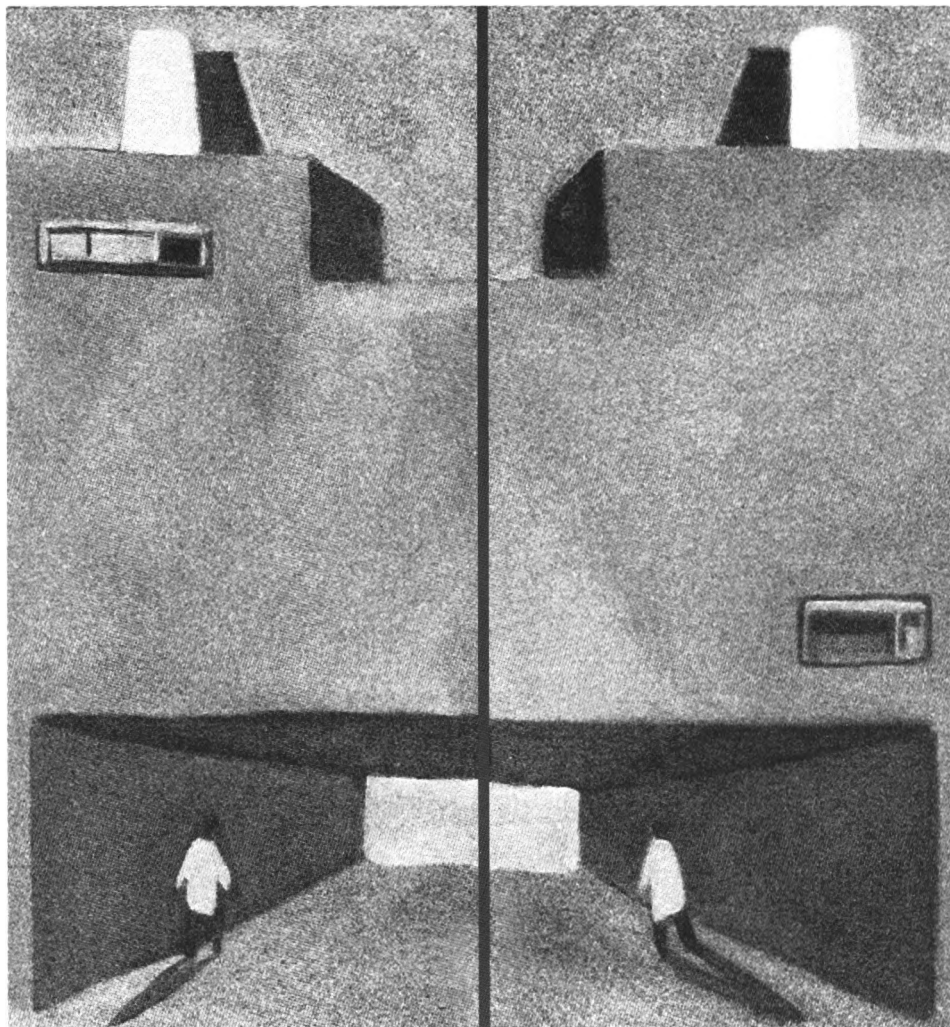
Городской пейзаж. Х., м. 80х80. 1998



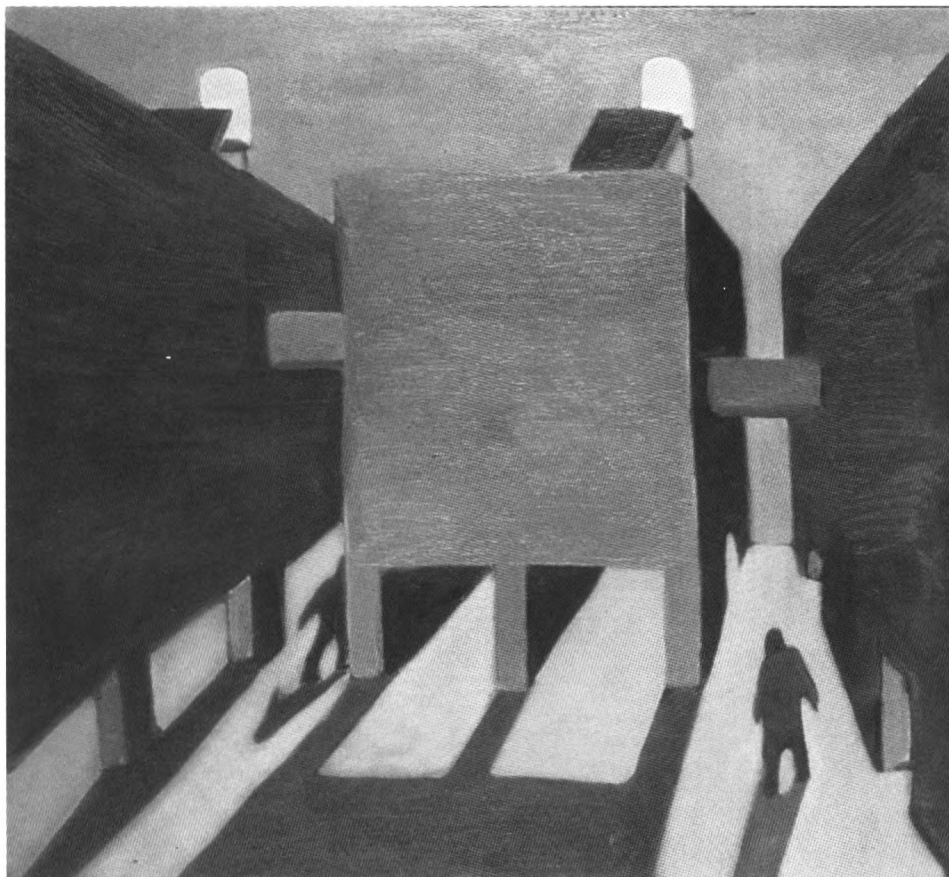
Окраина. Х., м. 70x90. 1999



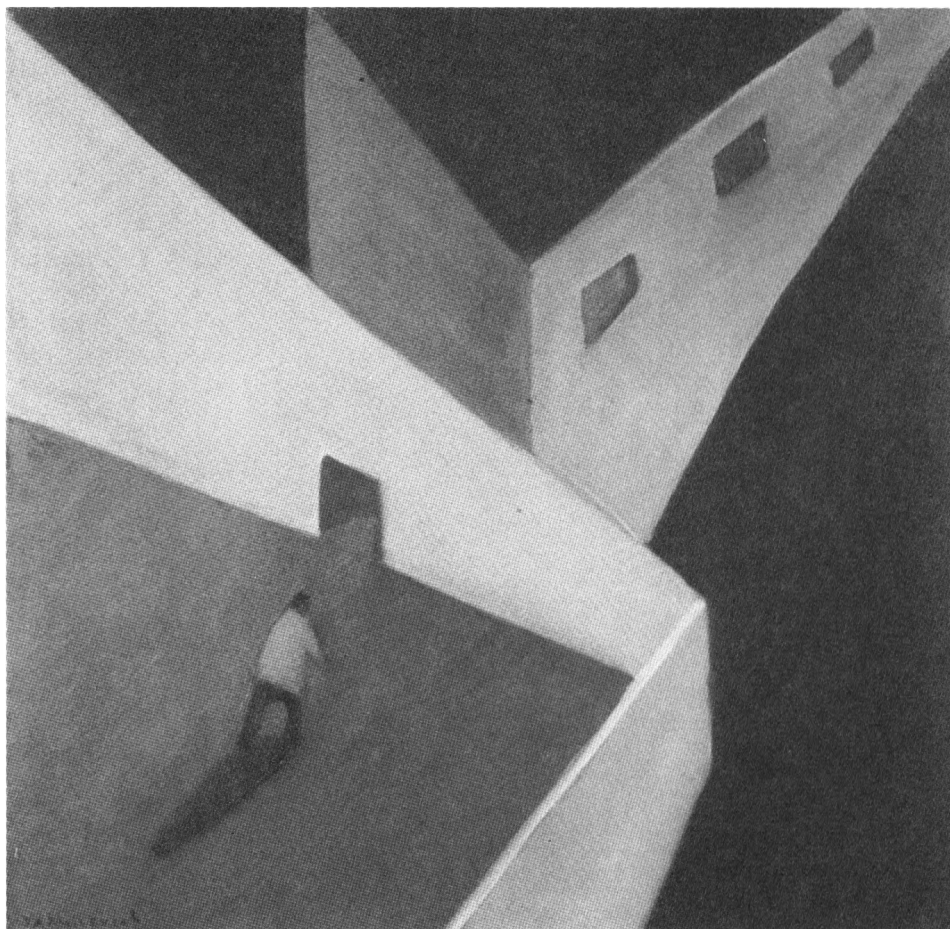
Иерусалим. Нахлаот. Х., м. 70x100. 1997



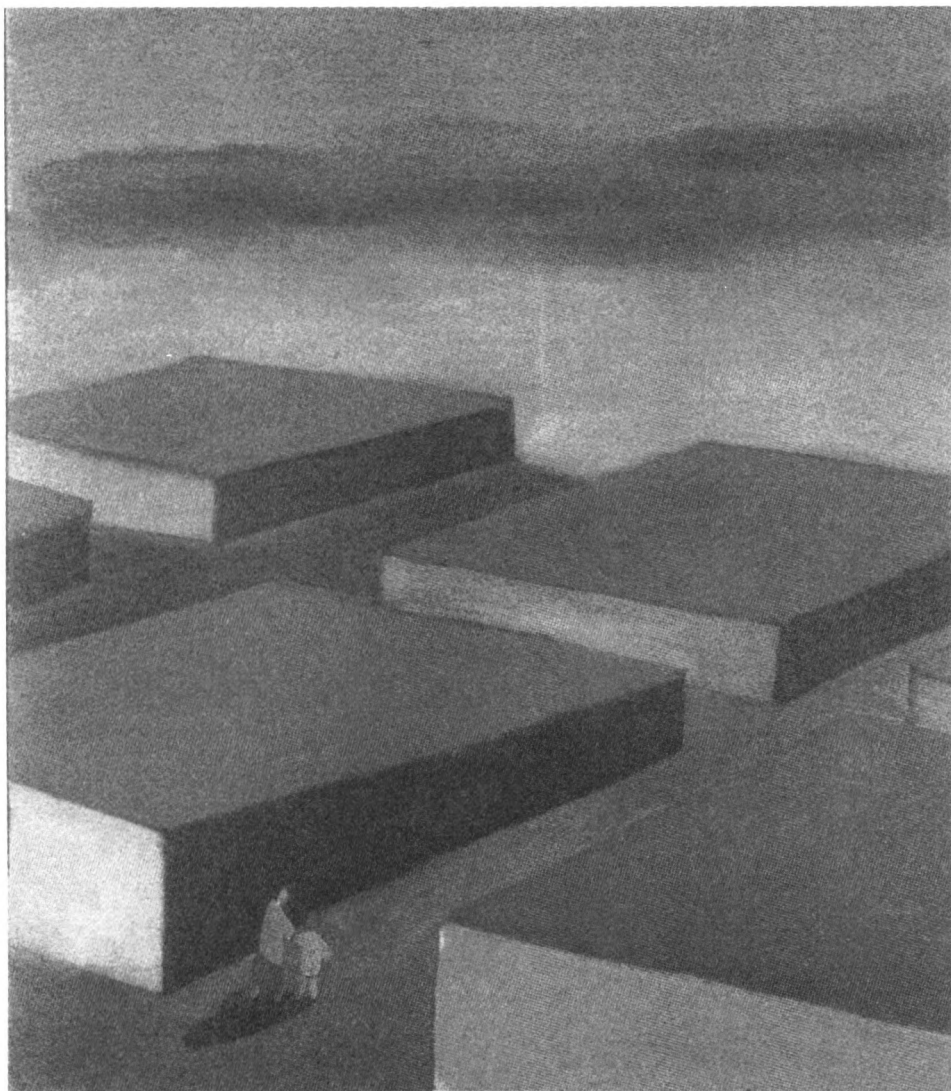
Симметричный пейзаж (диптих). Х., м. 80х80. 1999



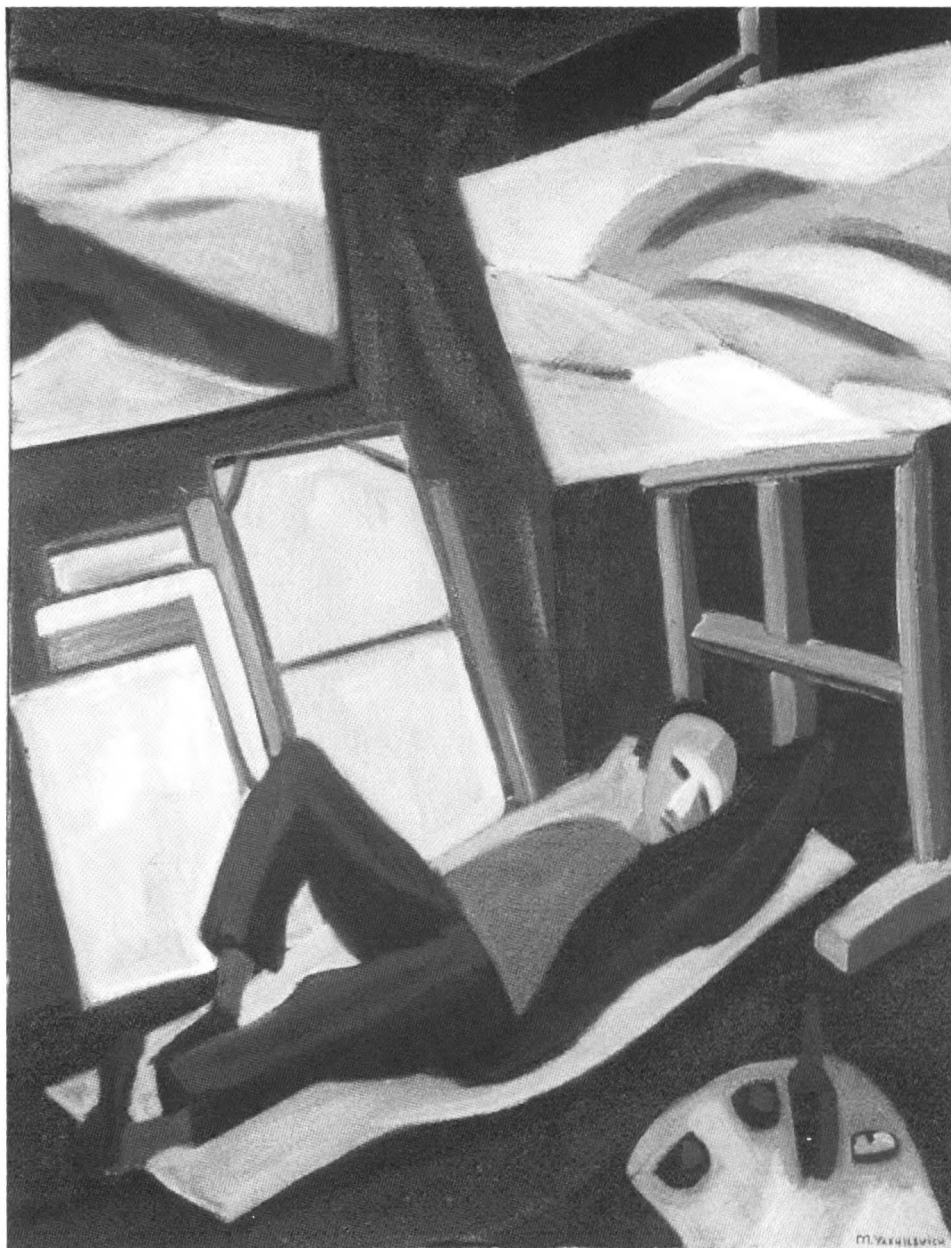
Между домами. Х., м. 90х100. 1999



Угол. Х., м. 80x80. 1998



Прогулка. Х., м. 90х80. 1998



В мастерской. X., м. 122x95. 1995

RESUME

PORTRAITS

Edit Zertal's article on Shulamit Aloni precedes the interview that Mrs. Aloni gave to our correspondent Dm. Ladizhensky.

JEWS AND EUROPE

D. Sobolev. The Frankfurt School.

The author depicts in his essay the historical background, stages of development and ideological peculiarities of the prominent "Frankfurt School for Social Investigations". He also outlines the main personalities of the movement most of whom were of Jewish origin.

A. Epstein. Intellectual Origins of Erich Fromm's Social Thought.

The world-view of the prominent philosopher and psychoanalyst Erich Fromm is presented here. The author traces the roots of Fromm's doctrine in Zen-Buddhism, in Jewish Prophets heritage and in Freud's psychoanalysis.

SUPERMARKET OF IDEAS

P. Aronson in his article "It's still not too late!" sets out the idea of (con-)federation between Israel, Jordan and the Palestinians as a key to resolve the long-lasting conflict in our region. Dr. Z. Katz presents in his commentary some objections and corrections to P. Aronson's concept.

ISRAELI PANORAMA

This section of the journal contains polemics against the views and opinions expressed by Barry Hamish, publicist and researcher of conspiracy, presented in his book "Who Killed Itzhak Rabin?". B. Hamish asserts the existence of the secret "New World Order". A. Torpusman in his short article ridicules the concept of "global conspiracy" which was popular among the most ignorant and antisemitic circles of Russia and Europe and retain its attractiveness for many Israelis. The fragments of a very characteristic interview by B. Hamish follows. R. Okun' in his review criticizes and condemns both Hamish's concepts and his journalistic practices.

M. Heifetz. The Jews of the Former USSR on the Crossroad -- Where Exactly?

This article is a review of the last volume of the annual "The Jews of the USSR on the

Crossroad" which is published in Hebrew. Various problems of Jewish social and cultural life both in Israel and abroad are discussed in the annual.

THE HORIZONS OF SCIENCE

Prof. M. Perakh. On the Big Bang and the Book of Genesis.

M. Perakh's article is a critical review of the books "Genesis and the Big Bang" and "The Science of God" by Dr. J. Shroeder who attempts to prove the compatibility between postulates of religion and the latest scientific discoveries.

Prof. Z. Hertzog ("Bible: No Findings on the Place") and Dr. A. Zertal ("Go to Eival Mountain") present two alternative points of view on the results of the archeological findings in Eretz-Israel. According to Prof. Hertzog the findings do not confirm the Biblical text. Dr. Zertal states that there's evidence of the events described in the Bible.

IN THE FOCUS

R. Nudelman. An Attempt to Renovate Zionism. Aliya-70 versus Aliya-90.

The author describes in his essay, based mostly on his personal experience, the attempt of a group of new immigrants from the USSR to "invent" and develop new version of Zionist ideology sounding more attractive for the soviet Jews. In this context he also discusses general problems of ideology in contemporary world and the ideological situation in today's Israeli society.

NEWS FROM RUSSIA

A. Melikhov. In Holy Russia and in Holy Land.

The essay by a Russian writer deals with the contradictory nature of social life and with the opposing of tragic and utopian world-views. The author also calls for "desacralization" of political discussions.

M. Zolotonosov. Zalotuha Who Didn't Come to Last Conclusions.

A famous St-Petersburg critic gives a review of the novel "The Last Communist" by V. Zalotuha and discusses in this connection some topical problems of the social life of modern Russia.

THE LITERARY SECTION

Y. Amikhai. Poems.

M. Shamir. Fragments from the novel "King of Flesh and Blood".

E. Keret. Four short stories.

THE IMAGES

Drawings by M. Yachilevich.

העמותה לקליטת עליה בחיפה
רח"י ל פרץ 20 חיפה 33041
ספריה 1794
מס

אופקי המדע

פרופ' מרק פרת. על המפץ הגדול וספר בראשית
זוהי סקירה בקורתית של ספריו "בראשית והמפץ הגדול" ו"מדע אלוהי" מאת ד"ר ג' שרדר,
אשר מנסה ליישב עקרונות דתיים והתגליות האחרונות של המדע.

הוויכוח בין פרופ' זאב הרצוג ("התנ"ך. אין ממצאים בשטח") לבין ד"ר אדם זרטל ("לכו להר
עיבל") מייצג את שתי נקודות המבט האלטרנטיביות על תוצאות החפירות הארכאולוגיות בארץ
ישראל במאה ה־19 וה־20. לפי פרופ' הרצוג, הממצאים הארכאולוגיים לא מאשרים את הטקסט
המקראי. ד"ר זרטל טוען שעדויות החפירות, בפרט שלו, מוכיחות את אמיתות המקרא.

במוקד

רפאל נודלמן. הניסיון לחידוש הציונות
המחבר מתאר במסתו, המבוססת בעיקר על זיכרונות אישיים, את ניסיונות קבוצת העולים
החדשים מברית המעצות "להמציא" ולפתח גרסה חדשה של אידאולוגיה ציונית, שתהייה יותר
מושכת ליהודים הסובייטיים. בהקשר הזה הוא גם דן בסוגיות כלליות של אידאולוגיה בעולם בן
זמננו ובמצבה של האידאולוגיה כיום בחברה הישראלית.

חדשות מרוסיה

אלכסנדר מליחוב. ברוסיה הקדושה ובארץ הקדושה
מסתו של הסופר הרוסי עוסקת באופי הסותרני של חיי חברה ובניגוד השקפות טרגיות
ואוטופיות. המחבר גם קורא לחילון של ויכוחים פוליטיים.

מיכאל זולוטונוסוב. זאלוטוכה שלא הגיע למסקנות אחרונות
המבקר המפורסם מסנקט־פטרבורג סוקר את הרומן "הקומוניסט האחרון" מאת ואלרי
זאלוטוכה ודן בקשר לכך בכמה סוגיות טיפוסיות של חיי החברה ברוסיה בת זמננו.

מדור הספרות

יהודה עמיחי. שירים
משה שמיר. קטעים מן הרומן "מלך בשר ודם"
אתגר קרת. ארבעה סיפורים קצרים

דמויות

ציורים מאת מיכאל יכילביץ'

תקציר

דיוקנאות

מאמרה של עדית זרטל על שולמית אלוני מקדים את הראיון שנתנה גב' אלוני לדמיטרי לאדיז'ינסקי.

יהודים ואירופה

דניס סובולב. אסכולת פרנקפורט
המחבר מתאר במסתו את הרקע ההיסטורי, שלבי התפתחותה והייחוד האידיאולוגי של אסכולת פרנקפורט הידועה, שחידשה רבות בתחום המחקר החברתי. המחבר גם משרטט את הדמויות המרכזיות בתנועה, אשר רובן היו יהודים.

אלק אפשטיין. מוצאה הינטלקטואלי של מחשבתו החברתית של אריך פרום
במאמר מוצגת השקפת עולמו של הפילוסוף והפסיכואנליטיקן המפורסם אריך פרום. המחבר מתחקה אחרי שורשי תורתו של פרום בזן בודהיזם, במורשת הנביאים ובפסיכואנליזה של פרויד.

סופרמרקט של דעות

פבל ארונסון. במאמרו "עדיין לא מאוחר!" מפרש רעיון ה(קונ)פדרציה בין ישראל, ירדן והפלשתינאים כמפתח לפתרון הסכסוך רב השנים באזורנו. ד"ר זאב כ"ץ מביא בדברי פרשנותו כמה הסתייגויות ותיקונים לתפיסתו של ארונסון.

הפנורמה הישראלית

המדור מכיל את הפולמוס עם הדעות וההשקפות שמבטא, בפרט, העיתונאי ברי חמיש, העוסק בקשר, שנרקם, כביכול, נגד רבין. דעותיו הללו הוצגו בהרחבה בספרו "מי רצח את יצחק רבין?", שבו הוא טוען על קיומו של "הסדר העולמי החדש" הסודי. אברהם טורפוסמן לועג, במאמרו הקצר, על תפיסת "הקשר העולמי", שבגרסתה האנטי יהודית הייתה פופולרית בחוגים הנבערים והאנטישמיים ביותר של רוסיה ואירופה ועתה היא מהלכת קסמים על ישראלים רבים. לאחר מכן באים הקטעים מראיון מאוד אופייני של חמיש. רומן אוקון מבקר ופוסל, בסקירתו, הן את תפיסותיו של חמיש והן את הרגליו העיתונאיים.

מיכאל חפץ. יהודי ברית המועצות לשעבר במעבר – האומנם?
זוהי סקירתו של הקובץ 4 (19) של השנתון "יהודי ברית המועצות במעבר", אשר יוצא לאור בעברית. בקובץ נדונות סוגיות שונות של חיי החברה והתרבות היהודית הן בישראל, הן בברית המועצות לשעבר.

לכל זמן ועת לכל-הפז תחת השמים:

ועת למות	עת ללדת	א
ועת לעקור נטוע :	עת למטע	ב
ועת לרפוא	עת להרוג	ג
ועת לבנות :	עת לפרוץ	ד
ועת לשחוק	עת לבכות	ה
ועת רקוד :	עת ספוד	ו
ועת בנוס אבנים	עת להשליך אבנים	ז
ועת לרחק מחבק :	עת לחטוק	ח
ועת לאכד	עת לבקש	ט
ועת להשליך :	עת לשמור	י
ועת לתפור	עת לקרוע	יא
ועת לדבר :	עת לחשות	יב
ועת לשנא	עת לאהב	יג
ועת שלום :	עת מלחמה	יד
מה-יתרון העושה באשר הוא עמל :	ראיתי את-הענין	טו
אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו :	את-הכל	טז
עשה יפה בעתו גם את-העלם נתן בלבם מבלי אשר	לא-מצא האדם את-המעשה אשר-עשה האלהים מראש	יז
ועד-סוף :		

