



Бенджамин
Харшав

ЯЗЫК
В РЕВОЛЮЦИОННОЕ
ВРЕМЯ



ЖЕИДОВСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ

Annotation

Книга известного американского лингвиста и культуролога касается радикальных изменений в социокультурной жизни евреев, связанных с возрождением древнееврейского языка. Автор подробно исследует один из аспектов «еврейской революции нового времени»: распространение иврита в качестве основного языка новой еврейской общности. В книгу также включен ряд статей о возрождении иврита, принадлежащих выдающимся еврейским общественным деятелям прошлого века.

- [Бенджамин Харшав](#)
 - [Предисловие](#)
 - [Замечания по терминологии](#)
 - [Благодарности](#)
 - [Часть I](#)
 - [1. Внутренние и внешние трансформации](#)
 - [2. Внутренний ответ истории](#)
 - [3. Новый исторический период](#)
 - [4. Центробежное движение](#)
 - [5. Сила отрицания](#)
 - [6. Новые культурные течения](#)
 - [7. Секулярная полисистема](#)

- 8. Ассимиляция
- 9. Еврейский век
- 10. Непрерывная радуга
- 11. Индивид
- 12. Взгляд в прошлое: крушение и победа Просвещения
- 13. Политика и литература
- 14. Консолидация
- 15. Два финала одной революции
- 16. Эпоха модернизма
- Часть II
 - 17. Чудо возрождения иврита
 - 18. Социальное бытие языка
 - 19. Теория систем-близнецов
 - 20. Язык как объединяющая сила
 - 21. Подводные камни исследования
 - 22. Начало языкового возрождения
 - 23. Три фактора в возрождении языка
 - 24. Жизнь «мертвого» иврита
 - 25. Возрождение письменного иврита
 - 26. Новые ячейки общества в социальной пустыне
 - 27. Ашкеназское или сефардское произношение?
 - 28. Заметки о природе израильского иврита
 - 29. Принципы революции:

ретроспективный обзор

- 30. Заметки по теории социальной революции

○ Часть III

- Рахель Кацнельсон

-

- Бессонница языка

- Ицхак Табенкин

-

- Корни

- Берл Кацнельсон

-

- Решения «Кунтреса»[125] по языковому вопросу

- Йосеф Клаузнер

-

- Древний иврит и современный иврит[127]

- Цви Шац

-

- Изгнание нашей классической поэзии

○ Часть IV

- Многоязычие, бьющее через край

- Базовые понятия

- Структура многоязычия

- Отношения между языками и их

носителями

- Международный семиотический дискурс
- Многоязычие в еврейской истории
- Внутреннее многоязычие
- Внешнее многоязычие
- Усвоенный мультилингвизм идиша

- Библиография

- notes

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19

- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)

- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)

- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)

- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)

- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)

Спасибо, что скачали книгу в [бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru](#)

[Все книги автора](#)

[Эта же книга в других форматах](#)

Приятного чтения!

Бенджамин Харшав

Язык в революционное время

Предисловие

Эта книга касается двух значительных событий: всемирных трансформаций, случившихся с евреями в новейшее время, и возрождения древнееврейского языка. Это книга о социальной и культурной истории, адресованная не только профессиональному историку, и книга о евреях, адресованная не только еврейскому читателю. Она пытается переосмыслить обширное поле культурных феноменов и представить вдумчивому читателю основные идеи или, лучше сказать, изобразить «семейный портрет» (в смысле Витгенштейна) взаимосвязанных и близких идей. Многие из упомянутых имен и подробностей могут быть не знакомы непосвященному — их функция состоит в том, чтобы обеспечить повествовательную ткань этой драматической истории, но сосредоточимся мы на самой истории.

Последние сто или сто двадцать лет свидетельствовали о радикальной трансформации западной цивилизации и всего человечества в целом. Перемены, произошедшие с евреями, были на самом деле частью этого процесса. Они показали переход от «средневековой» к современной цивилизации западного типа, сопровождаемый трениями между культурной традицией и модернистской чувствительностью, между этничностью и

космополитизмом, а также подъемом низших слоев общества к центрам сложной, утонченной культуры; фиксацией ключевой роли языка в групповой идентичности; процессами урбанизации, иммиграции, секуляризации, демократизации, массового образования; появлением новых центров науки и коммуникаций и т. д. Однако среди евреев те же самые процессы происходили позже, чем у укоренившихся в Европе наций, они отличались большей стремительностью и радикальностью и затронули более широкие круги общества. Трансформации в еврейском обществе часто сталкивались с другими социальными явлениями (особенно характерными для тоталитарных режимов), возникшими в тот же бурный век; и они были изначально предопределены, «заложены» (если пользоваться терминологией Фрейда) собственными характеристиками еврейской традиции, ментальности и судьбы.

Сам факт, что речь шла о нации, не имевшей собственной территории, с ограниченным выбором профессий, о кочевом народе, не знающем, где ему остановиться, склонном к постоянным вопросам (или упорно воздерживающемся от всяких вопросов) о собственной идентичности, — все это переместило проблему из политической области в сферу идеологии и культуры. Культуре экстерриториального племени нужно было выжить в мире политически моноязычных,

централизованных наций и либо измениться, либо раствориться среди них. Это была маленькая, но весьма значительная группа, на которую история наложила свою метку, чьи представители по всему земному шару говорили на нескольких разных языках. За короткое время она взорвалась противоречивыми тенденциями, словно порожденными неустанно вращающимся калейдоскопом, который не может вырваться из собственной орбиты. Все это сделало еврейские трансформации не просто более ярким примером общих тенденций, но весьма своеобразным явлением. А с внутренне еврейской точки зрения они полностью изменили природу еврейской истории.

Книга состоит из двух отдельных очерков. Первый исследует природу того, что мы можем назвать «еврейской революцией нового времени». Эта революция, возникшая из внутренней реакции евреев на вызовы истории, привела к полной трансформации еврейского народа за столетие 1882–1982 гг. Этот период заполнен драматическими событиями (наиболее очевидные примеры: миграция евреев, Холокост в Европе и создание Государства Израиль) — но я анализирую здесь не хорошо известную внешнюю историю, а внутренние ответы на нее в культуре и сознании. Такие ответы, предложенные многими индивидуумами в самых разнообразных направлениях, привели, с одной стороны, к созданию современных

секулярных еврейской литературы и общества и еврейского государства, а с другой — к ассимиляции в других языках и важному вкладу, сделанному «евреями» и их потомками во всеобщую культуру и науку. В своем очерке я обрисую карту всего этого явления, включая оба его крыла, но сосредоточусь в первую очередь на внутренней культуре, оставив внешнее («ассимиляторское») направление для другого исследования. Особое внимание уделено здесь созданию нового ивритоязычного общества в Палестине / *Эрец Исраэль* в контексте этой революции.

Вторая часть представляет собой подробное исследование одного из аспектов этой революции: почти «чудесного» возрождения иврита и его распространения в качестве основного языка нового, ивритского общества. Речь пойдет обо всех культурных образцах этой эпохи, сохранившихся в богатой идишской и ивритской светской литературе, так же как и в «еврейской» литературе на других языках (Исаак Бабель, Бруно Шульц, Йозеф Рот, Филип Рот, Сол Беллоу и многие другие), но главным образом — о *возобновлении* живой ивритской литературы и культуры в Израиле на основе возрождения иврита. Язык находился в центре внимания модернистской философии, литературной критики, гуманитарных наук и политики. Модернизм в искусстве выражался в революционном изменении «языков» искусства, а в

случае с ивритом суть заключалась в том, что абсолютно новый язык должен был создать «нового человека» в новом обществе. Но этот переворот стал радикальным — он изменил не только второй, идеологический, язык, но и природный язык самого общества. Недавно появившееся социологическое исследование описывает Израиль как результат «идеологического движения, которое создало общество, ставшее государством» (Horowitz and Lissak 1990:9). Правильнее даже было бы сказать: *«идеологии, которая создала язык, сотворивший общество, ставшее государством»*. И каждая из этих четырех стадий не автоматически следовала за предшествующей, а требовала огромного усилия для преодоления границ.

Если первая часть данной книги рисует довольно общую и всеобъемлющую картину, то во второй части предлагается подробное аналитическое исследование одного исторического феномена во всех его ответвлениях. Она показывает, что возрождение языка стало возможно не благодаря фокусу одного упрямого идеалиста (мифологизированный образ Элиезера Бен-Иегуды), а в результате чрезвычайно сложного взаимодействия совокупности исторических, социальных, идеологических, психологических и лингвистических факторов.

Предмет этого исследования обширен: многие ученые изучали разные аспекты истории этого периода,

богатого событиями, тенденциями, архивами и документами. Я буду полагаться на соответствующую историографическую традицию (не перегружая читателя бесконечными деталями и сносками), но моя цель иная — представить целостную концепцию проблемы, как я ее вижу. Это преимущественно феноменологическое исследование: я имею здесь дело не с множеством цифр, свидетельских показаний и частных биографий, но с пониманием комплекса переплетенных между собой феноменов, общих тенденций, пронизывающих множество индивидуальных идеологий, фактов и личностей. Книга касается отношений между идеологическими течениями (эксплицитными и имплицитными), семиотики культуры, индивидуальной психологии и исторических изменений. В этих рамках невозможно сохранить границы между историей литературы, историей идей, социолингвистикой и изучением социума. Другими словами, этот очерк пытается ошутимо переосмыслить множество фактов, которые сами по себе, изолированно друг от друга, известны, при этом инструменты узко дисциплинарных методологий отброшены.

В последние годы в еврейской историографии существует сильное позитивистское течение, подкрепляемое множеством фактов и историй, которые ждут своего первооткрывателя, и традициями

академического дискурса. Опубликование ценнейших исследований вне всякого сомнения существенно расширило наши познания. Но вне зависимости от того, сколько фактов мы обнаруживаем, нам все еще необходимо построить *каркас*, чтобы оправдать свой отбор и объяснить исторические явления. Эта книга и пытается возвести такой каркас: она выдвигает комплекс обобщений, которые можно рассматривать как гипотезы и впоследствии опровергать или уточнять.

Очерк о возрождении языка иврит (часть II) касается в первую очередь его социокультурных и идеологических аспектов. По большей части я не занимался узколингвистическим анализом, а в тех местах, где он содержится, читатель поймет смысл, не владея языком. Эта часть сопровождается подборкой выразительных документов, «Источников по возрождению языка иврит», написанных выдающимися деятелями эпохи (часть III). А четвертая часть предлагает теорию многоязычности.

Другим, ранее центральным, а теперь почти забытым, явлением революционного периода была мировая литература и культура на идише, которую я анализировал в своей книге «Значение идиша» (Harshav 1990a). В этом исследовании я впервые наметил некоторые идеи, которые развиваю в настоящей книге.

Другой стороной медали был мощный приток евреев в национальные культуры разных стран и вопрос

возможного «еврейского» вклада в общую культуру и науку в новейшее время. Я обсуждал эту проблему в лекциях, озаглавленных «Еврейство нееврейского еврея» (пользуясь термином Исаака Дойчера^[1]) и «Гипотеза „еврейского дискурса“». Хотя эта тема и освещена в первой части в общих чертах, она слишком обширна, чтобы заниматься ею здесь подробно, и заслуживает отдельного исследования.

Как ни странно это может прозвучать, но, хотя эта книга касается относительно недавних явлений и событий, революционный дух и период трансформаций у евреев ушли в прошлое. Урбанизация и ассимиляция европейского еврейства и роль, которую эти процессы сыграли в немецкой, русской, польской и других культурах в XX в., прекратили свое существование вместе с самими евреями. Лишь в Америке сохранился крупный центр ассимилированного еврейства. Более того, пышное цветение еврейской секулярной идеологии и социальных и культурных институтов, включая богатейшую литературу на иврите и идише, написанную во всем мире, также прошло. Секулярные еврейская культура и общество сохранились только в ивритоязычном Государстве Израиль.

Все это осталось интересной главой истории и библиотекой восхитительных текстов.

И еще одно важное предостережение: некоторые проблемы, описанные здесь в исторической

перспективе, все еще актуальны для настоящего времени. Однако в этой книге я намерен описывать, а не предписывать. В начале еврейской эмансипации равноправие было дано отдельному человеку, а не евреям как группе или культурному целому. Теперь, когда в демократических обществах открыты обе возможности, индивидум сам решает, хочет ли он совсем отбросить свою еврейскую идентичность, избрать ультраортодоксальную религиозность или выбрать позицию где-то посередине. Я хочу не судить, а лишь показать, что происходило в этом смутном, возможно, переходном, но созидательном столетии. Я убежден, что это один из интереснейших периодов в истории культурного обмена.

Эта позиция особенно характерна для второй части книги. Нынешняя политическая ситуация, включая разнонаправленные действия израильского правительства, часто заслоняет собой историческую перспективу. Тем не менее мы должны признать, что создание Израиля было величайшим внутренним ответом, изменившим природу еврейской истории в том виде, как она существовала последние два тысячелетия, и это государство может стать единственной основой для сохранения жизнеспособной секулярной еврейской культуры в будущем. Возможность такого развития событий обеспечена возрождением языка иврит — и это само по себе удивительная история.

Замечания по терминологии

Книга описывает движение еврейской истории из прошлого в будущее, отсюда использование таких терминов, как *внутреннее* и *внешнее* движение, видимых изнутри; они употребляются в чисто описательном смысле. Подобным образом термин *диаспора* (рассеяние), противопоставленный *Эрец Израэль* (Палестине), используется не с целью навязать описанию сионистскую идеологию, а чтобы охарактеризовать реальное положение, в котором находилось еврейское меньшинство по всему миру (кстати, традиционное и сионистское название для диаспоры — *галут*, «изгнание»). Термин *Эрец Израэль* («Земля Израиля») — традиционное еврейское название Палестины; поскольку слово «Палестина» (прежнее сионистское название этой страны) арабизировалось, я часто прибегаю к ивритскому термину, когда речь идет об этой территории до создания Государства Израиль в 1948 году. Новая еврейская община, возникшая в *Эрец Израэль* до 1948 года, называется *ишув* (многозначное слово, означающее «постоянное поселение», в противовес «изгнанию», на которое обречен «Вечный жид») или «новый *ишув*» — в отличие от «старого *ишув*», ортодоксальной общины, существовавшей в городах Палестины в течение столетий и едва ли участвовавшей в сионистском

возрождении.

Часто употребляется в книге термин *алия* (мн. ч. *алийот*). *Алия* — это иммиграция в Святую землю, или в Израиль (буквально «восхождение в гору», т. е. на гору Сион; напротив, отъезд из Израиля называется *йерида*, «спуск»). Когда этому слову предшествует порядковое числительное, речь идет о волнах современной, сионистской иммиграции в *Эрец Исраэль* / Палестину, каждая из которых ограничена во времени и характеризуется по преобладающей группе людей и месту их исхода. Во время любой *алии* приезжали люди различного происхождения и различных категорий, но каждая *алия* известна по той группе, которая придавала ей особенный тон.

Первая алия (1881–1903) прибыла после погромов в России в 1881–1882 гг.; она состояла преимущественно из русских и румынских евреев, построивших новые еврейские аграрные поселения с частными хозяйствами.

Вторая алия (1903–1914) началась как следствие Кишиневского и Гомельского погромов 1903 г. и неудавшейся русской революции 1905 г. и принесла с собой молодых интеллектуалов из Российской империи (особенно из Польши и Белоруссии), создавших в *Эрец Исраэль* рабочее движение и первые коллективные хозяйства.

Третья алия (1919–1923) прибыла после

Декларации Бальфура 1917 г., двух русских революций, Гражданской войны в России 1918–1922 гг. и масштабных погромов на Украине 1919 г. Благодаря ей в Палестине оказалась масса социалистически ориентированной молодежи из России (особенно с Украины) и бывшей Австро-Венгрии (Галиции), построившей дороги и основавшей киббуцное движение.

С *Четвертой алией* (1924–1928) приехали семейства среднего класса, преимущественно из Польши, построившие города, в первую очередь Тель-Авив.

С *Пятой алией* (1929–1939) в *Эрец Исраэль* прибыли евреи из Германии времен Гитлера.

Благодарности

Первая и вторая части книги основаны на двух очерках, ранее опубликованных на иврите. Первый появился в качестве лекции, прочитанной в Гарвардском университете в декабре 1980 г. под названием «1881 год — водораздел в истории еврейской культуры и еврейского сознания» и был продолжен докладом на конференции «Культура и общество в *Эрец Израэль*», проводившейся Открытым университетом в Тель-Авиве. Он был опубликован в сборнике под редакцией Нурит Герц (Harshav 1988). Второй очерк был подготовлен благодаря настойчивости редактора Ницы Дрори-Перемен для нового израильского интеллектуального журнала «Альпайм» (Harshav 1990b). Я хотел бы поблагодарить Роберта Б. Алтера, Ницу Дрори, Итамара Эвен-Зохара, Нурит Герц, Ирвинга Хау, Хану Кронфельд, Якова Шавита и многих других, с которыми я обменивался идеями, высказанными в этой книге. Барбара Харшав, как и прежде, была моим первым и придирчивым читателем и редактором.

Часть I

**ЕВРЕЙСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ**

*Очерк по истории культуры и
сознания*

1. Внутренние и внешние трансформации

Когда мы в современной Америке оглядываемся вокруг, то видим огромное количество «евреев» или лиц еврейского происхождения (многие из которых избавились от узнаваемых еврейских имен) в таких сферах, как юриспруденция, медицина, психоанализ, математика, теоретическая физика, теоретическая экономика, лингвистика и наука в целом, а также в СМИ и индустрии развлечений, в торговле и политологии, но их очень мало среди фермеров, промышленных рабочих или солдат. Сходная картина предстает при взгляде на маленькие еврейские общины нынешних Англии, Франции и даже Советского Союза (несмотря на долговременные попытки ограничить доступ евреев к высшему образованию и власти). Безусловно, так обстояло дело и в культуре Германии и Советской России 1920-х гг. С некоторым преувеличением можно сказать, что, если оценивать их как единую социальную группу, такие «евреи» происходят от конфессионального единства, но борются за статус «класса»: их процент среди людей, имеющих высокий социальный статус и занимающихся престижными профессиями, оказывается непропорционально высок при соотнесении с их численностью. Хорошо известно, что такое положение

привело к важному вкладу лиц еврейского происхождения в современную науку и культуру. После гитлеровского расизма, направленного преимущественно против евреев, это обстоятельство стало чувствительным фактором, хотя оно и служит излюбленной темой разговоров в еврейской среде. Однако бьющий в глаза статистический дисбаланс, часто возникавший в очень короткий период, несмотря на абсолютно ассимилированное поведение и несомненный профессионализм многих из этих, по выражению Исаака Дойчера, «нееврейских евреев», справедливо или нет, в глазах посторонних снова сделал их евреями. Хотя первые признаки этого явления можно найти в предшествующие столетия, массированный приток евреев в общую культуру произошел в очень короткий период: в конце XIX — начале XX вв.

Одновременно, особенно после 1882 г., в еврейской среде зародилась новая секулярная культура, породившая богатую и разнообразную литературу на идише и иврите (чья прелесть, по многим причинам, полностью открыта лишь тем, кто владеет замысловатой многослойностью и миром аллюзий этих языков). Рука об руку с этой новой литературой у евреев появился целый спектр идеологических и социальных движений, послуживших идеологическим и культурным фундаментом целому поколению, пока оно не исчезло, и детям этого поколения; одно из таких движений

выжило и в своей кульминации достигло ошеломляющего результата: создало новое ивритоязычное общество, *мишув* — организованную еврейскую общину в Палестине до обретения независимости (1882–1948), что в конечном счете привело к образованию и процветанию Государства Израиль.

Оба этих направления, которые можно назвать внешним и внутренним соответственно, выражают собой полную трансформацию способов существования евреев и их потомков в постхристианском современном мире. Это был период обновления евреев, которое приобретало разнообразные формы и направления и наделяло уставших от страдания людей живой созидательной энергией. Независимо от результатов сам процесс был так же многозначен, как литературное произведение. И действительно, этот процесс воплотился в многоязычной еврейской литературе, которая в то же время сама была его частью.

Сегодня трудно поверить, что совсем недавно, всего столетие назад, еврейская литература фиксировала суть еврейского бытия в вымышленном образе примитивного *штетла*, маленького восточноевропейского местечка. Шолом-Алейхем (Ш. Рабинович, 1859–1916)^[2] обессмертил его в образе Касриловки:

Город маленьких людей, куда я ввожу тебя, друг читатель, находится в самой середине благословенной «черты»^[3]. Евреев туда натолкали — теснее некуда, как сельдей в бочку, и наказали плодиться и множиться. <...> Забитый в уголок, в самую глушь, отрешенный от всего окружающего мира, сиротливо стоит этот город, заморожен, заколдован и погружен в себя, словно никакого касательства к нему не имеет весь этот тарарам с его кутерьмой, суетой, сумятицей, кипением страстей, стремлением подавить один другого и всеми прочими милыми вещами, которые люди удосужились создать, придумав для них всякие названия, вроде «культура», «прогресс», «цивилизация» и другие красивые слова, перед которыми порядочный человек с величайшим благоговением снимает шапку.

(Шолом-Алейхем. «В маленьком мире маленьких людей». Пер. М. Шамбадала)

Ирония, безусловно, направлена в обе стороны, но Шолом-Алейхем безошибочно воссоздал *штетл* «со стороны», почти как Джеймс Джойс воссоздал Дублин. И автор, и его читатели — уже современные горожане,

верящие в «культуру», «прогресс», «цивилизацию» и оглядывающиеся на местечко, как на музейный экспонат. Читая воспоминания Соломона Маймона (1753–1800)^[4] или сочинения Менделе Мойхер-Сфорима (Ш. Абрамович, 1835–1917)^[5], мы поражаемся, насколько жалкими, грязными, выродившимися, неграмотными или уродливыми выглядели наши предки — всего три-четыре поколения назад. Вот, например, как описывает их великий мастер идишской и ивритской литературы Менделе Мойхер-Сфорим, когда герой его «Путешествия Вениамина Третьего» следует из местечка Тетеревка в местную «метрополию» Глупск:

Когда прибудете в Глупск по Тетеревской улице, извольте сначала перепрыгнуть через лужу, затем через вторую, а чуть подальше — через третью, самую большую, в которую, с вашего позволения, стекаются мутные воды из канав и помой со всех хозяйских дворов. <...> Если, например, в лужу текут ручейки, желтые от песка, которым чистят полы, и несут они с собой рыбью чешую, куриные лапки и головы, клочья шерсти и куски обгорелых копыт, — знайте: сегодня пятница! Берите веник и ряшку и отправляйтесь, извините, в баню! Если же ручейки несут

яичную скорлупу, очистки лука, кожуру редьки, печеночные сухожилия, селедочные хвосты и обглоданные мозговые кости, — поздравляю вас, сыны Израилевы: это день субботний!

(Менделе Мойхер-Сфорим.
«Путешествие Вениамина
Третьего». Пер. М. Шамбадала)

Метонимическое описание трясины варварского существования евреев должно было символизировать всю черту оседлости в России. Читатели Мойхер-Сфорима начала XX в., которые сами родились в еврейских местечках, считали этот портрет верным. Не предвидя Холокоста, ивритский литературный критик Давид Фришман (1859–1922) писал, что, если бы еврейский мир был разрушен, он выжил бы в сочинениях Менделе Мойхер-Сфорима. Похожие образы, вдохновленные восприятием *штетла* Мойхер-Сфорима, многократно использовались теми, кто восставал против традиционного еврейского бытия, — например, британским химиком, сионистским лидером и будущим президентом Израиля Хаимом Вейцманом (1874–1952), который описывал свой родной город Пинск (столица Полесья в Белоруссии) как сонное болото. С тех пор многое необратимо изменилось.

Детям *штетла* было абсолютно ясно: чтобы

вернуть себе достоинство человеческого бытия, им придется усвоить культуру и идеи «цивилизованного», т. е. западноевропейского, мира. И этого можно было добиться одним из двух способов: присоединиться к нему или подражать ему. Другими словами, внедриться в культуру (как в физическом, так и в духовном смысле), овладеть ее языком, литературой, идеологией, системой поведения и наукой и стать членом языкового сообщества (немецкого, русского или английского) — или же создать параллельную культуру на еврейских языках, в которой присутствовали бы аналогичные жанры, нормы, идеи, институты и достижения. Так достигалось присоединение к космополитичной европейской культуре в целом. (Заметим, что идеологический фон этих поисков можно обнаружить в том волнении, которое овладело русской литературой и русской интеллигенцией в XIX столетии, в ответ на вызов западноевропейской культуры разделившейся на западников и славянофилов.)

Невероятный скачок целого народа из существования, подобного прозябанию в болоте, сразу к созданию новой еврейской цивилизации и участию в общей культуре современности можно понять только как радикальную революцию, вызванную комплексом неповторимых исторических обстоятельств. Революции обычно обретают форму внезапных политических и военных действий по свержению старого порядка,

управляющего обществом (и часто завершаются установлением нового порядка, еще хуже прежнего). В данном случае революция была прежде всего внутренней, она происходила в умах и сердцах каждого индивида, она возвращалась и повторялась вновь и вновь, и поэтому, после многочисленных жертв и неудач, окончательный результат оказался таким успешным. Эта *еврейская революция нового времени* была направлена не против властных политических структур, а скорее против господствующей семиотики — набора верований, ценностей и поведенческих моделей — ради усвоения идеалов новой мировой культуры. В этом отношении по времени и характеру она подобна революции, случившейся в тот же самый период в модернистском изобразительном искусстве и литературе.

Давид Бен-Гурион (1886–1973)^[6] сформулировал это таким образом: «Все другие перевороты, как прошлые, так и будущие, были восстаниями против системы, против политической, социальной или экономической структуры. Наша революция направлена не только против системы, но и против судьбы, против уникальной судьбы уникального народа» («Императивы еврейской революции», 1944, цит. по: Hertzberg 1973:607). Бен-Гурион говорил о реализации сионизма, но то же самое можно сказать обо всех трансформациях, которые произошли с евреями в

новейшее время.

2. Внутренний ответ истории

В своем знаменитом рассказе «Проповедь» ивритский писатель Хаим Хазаз (1898–1973) описывает обычно молчаливого кибуцника Юдке, который внезапно произносит страстную речь, доказывая Комитету, что он против еврейской истории: «Поскольку мы не делали своей собственной истории, *зои* (т. е. неевреи) сделали ее за нас» (Alter 1975:274; см. анализ в Yerushalmi 1989:97–101). Действительно, трудно отрицать, что «они сделали» многое для евреев. В интересующий нас период XIX–XX вв. происходили волны погромов и преследований, мировые войны и изгнания, британская Белая книга 1939 г. остановила дальнейшую еврейскую эмиграцию и расселение в Палестине, а ворота стран Запада закрылись перед беженцами от нацистских преследований. И еще произошло полное истребление народа в Европе, бывшей центром еврейской жизни на протяжении тысячелетия.

Но люди часто игнорируют тот факт, что были и существенные позитивные обстоятельства: евреи приобрели гражданские права в XIX в. в Западной Европе и в 1917 г. в России; для евреев открылись большие города; Февральская революция 1917 г. отменила российскую черту оседлости; университеты на Западе и в Советской России стали в разной степени

доступны для евреев; миллионы евреев эмигрировали за океан — и эта эмиграция, по сути дела, обеспечила выживание еврейского народа во время Холокоста. Такие обстоятельства дали возможность массам евреев в разных странах (хотя и не без борьбы) подняться до среднего и высшего классов, заниматься торговлей и открывать сети универмагов, найти свое место в центрах науки и культуры. И эти же обстоятельства сделали возможным основание Государства Израиль, быстрое развитие его экономики, культуры и вооруженных сил. В целом это были стремительные и всеобъемлющие исторические события (часть из них касалась евреев непосредственно, большинство не имело к ним прямого отношения), позволившие евреям в конечном итоге изменить саму природу их неопределенного, транснационального состояния.

Тем не менее Юдке был не прав. Всемирная история действительно определила обстоятельства выживания евреев, но все, что мы наблюдаем сейчас в жизни евреев и их потомков в современном мире, в существенной степени вытекает из *внутренних ответов* на эти исторические обстоятельства, преследования и появившиеся альтернативы. Ответы — как индивидуальные, так и коллективные — выросли из самого еврейского общества, и в этом смысле евреи сами сделали свою историю. Изменения проходили в сознании каждого индивида, и он реагировал на

ситуации и возможности, встречавшиеся в его собственной жизни, в свете носящихся в воздухе различных идеологических воззрений, скрытых или явных. Конечно, это сознание было полно противоречий и предубеждений, но оно обладало способностью к периодической самокритике и мобилизации всех ресурсов индивида. Историю делали мальчики и девочки, убежавшие из дома, оставившие родительский кров, язык и веру и пришедшие на нелегкую землю *Эрец Исраэль* или в не менее трудные Нью-Йорк или Москву, чтобы «строить и перестраивать себя» (*ану бану арца ливнот у-лехибанот ба*, «мы пришли на нашу Землю, чтобы построить ее и себя в ней», как поется в ивритской песне): построить новую жизнь, новые способы выражения для самих себя и заодно (иногда неумышленно) — для еврейской истории. Это делали такие люди, как Рахель (1890–1931), хрупкая русская поэтесса, которая жила на берегу Генисаретского озера, страдая от туберкулеза и неразделенной любви, читала Библию и изобретала язык для новой поэзии на иврите; или как Мани Лейб (1883–1953), нью-йоркский сапожник, без всякого формального образования, который писал сонеты и переводил на идиш зарубежную поэзию. И у каждого течения, у каждого способа выражения находились сотни и тысячи таких Юдке.

Начало «еврейской революции нового времени»

можно датировать погромами 1881–1882 гг. в России. Случившееся после них полностью изменило природу существования евреев и их потомков по всему миру. Это был наиболее радикальный переворот в историческом положении евреев за последние два тысячелетия, полностью изменивший их географию, образ жизни, языки, профессии, сознание, культуру, политику и место во всемирной истории.^[7] Его породило многоаспектное центробежное движение в разных направлениях и со множеством ответвлений. Громкие провалы, жестокие разочарования и чудовищные жертвы были неотъемлемой частью этих трансформаций. Изменения произошли в телах и душах людей, и они заплатили огромную эмоциональную цену, покинув родные места, родительские дома, расставшись с языком детства, верой, манерой говорить ради усвоения новых моделей поведения, нового языка, новых черт, традиций и верований. Ярким примером служит «Случай Портного» Филипа Рота. Однако в исторической перспективе результаты удивительны: благодаря этим трансформациям евреи существуют сейчас, причем существуют в центре общественного сознания.

Возрождение ивритской культуры и литературы в диаспоре и ее миграция в *Эрец Исраэль*, возникновение развитого ивритоязычного сообщества, образование на этой основе Государства Израиль и его экономический и культурный рост стали частью этого исторического импульса.

Многократно на протяжении истории отдельные евреи возвращались в *Эрец Исраэль*. Однако возрождение родины на основе светской идеологии и политики в новейшее время можно понять только в рамках «еврейской революции нового времени», т. е. в совокупности концепций, идеологий, споров, литературы, всей воображаемой общественной вселенной и всех трансформаций, произошедших с евреями за последнее столетие, особенно в Восточной Европе и там, где обосновались иммигранты из Восточной Европы: в Лондоне, Нью-Йорке или Палестине. «Возвращение» к еврейской истории и языку иврит было частью этого комплекса. Большинство основателей *ишува*, иммигранты *Второй* и *Третьей алии*, приехали с территории Российской империи (меньше — из Австро-Венгерской Галиции и других мест). Они принесли с собой целый мир литературных и фольклорных представлений и ценностей, возникших в этом огромном всеобщем брожении. Даже если они приехали в страну Израиля из протеста и отрицания диаспоры, то сформировались

они, развивая или отвергая представления, которые выкристаллизовались там.

Их поступок был не единственным средством (индивидуальным или коллективным), возможным в ситуации, в которой оказались евреи, и они сознавали это. Горстка молодых людей среди странного пейзажа в пустынном и враждебном мире, первое поколение нарождающегося общества, общества без отцов и дедов, они окружили свое шаткое существование абсолютно новой оградой — оградой эмоционально постигаемой идеологии и нового языка иврит. За этой оградой каждый должен был похоронить свой родной язык и прежние чувства, присущие ему ранее модели поведения, убеждения и верования, неосознанные жесты и крепкие словечки, семейное тепло и инстинктивные страхи, накапливавшиеся в диаспоре в течение сотен лет. Идеология, служившая фундаментом нового здания, стала заменой племенной территории, которая остается на своем месте веками — до тех пор, пока само место не становится частью языка ее существования. Эта идеология обосновала радикальный сдвиг, коснувшийся жизни каждого, и была сформулирована как единственно верное мнение в большом многостороннем споре.

3. Новый исторический период

В истории нет четких границ. Если взглянуть на обширные движения вроде сионизма, романтизма, футуризма или хасидизма, то видно, что они характеризуются совокупностью неоднородных, но тесно переплетенных между собой институций, идей и черт, выраженных в отдельных людях, действиях и текстах и находящихся в данном времени и пространстве. Если мы проанализируем этот комплекс, то увидим, что почти для каждого отдельного феномена, мотива или идеи можно найти корни и предпосылки в предшествующих периодах. Новое течение в истории не отмечено новизной каждой детали — вместо этого появляется новый *каркас*, в котором по-новому перестраиваются разнообразные элементы, отбираются и выдвигаются на первый план те черты, которыми ранее пренебрегали, к ним добавляются новые яркие образцы, изменяется их иерархия, и таким образом формируется абсолютно новое целое. Когда этот каркас начинает восприниматься как новая тенденция, он способен привлечь многочисленных сторонников и стать доминирующей силой в обществе. Такой каркас можно установить с помощью некоего знака (ярлыка) или ключевых дат. Это может быть название интеллектуального движения, или социальной группы,

или нового политического института, появившееся в то время или присвоенное позже; это может быть дата события, давшего начало изменениям, или события, о котором полагали, что оно дало им начало; или то и другое вместе. Подобными ярлыками являются, например, «модернизм» в поэзии и изобразительном искусстве, «сионизм», «период возрождения» в ивритской литературе или такие события, как Первая и Вторая мировые войны, русские революции 1905 и 1917 гг. и погромы 1881–1882 гг.

Специфические идеи и феномены, характеризующие период после 1882 г., также появились ранее. На самом деле, имеет смысл оглянуться назад от водораздела 1882 г. и принять датировку еврейского Просвещения, предложенную профессором Йосефом Клаузнером (1874–1958)^[8]. Он считал, что это явление началось с указа австрийского императора Иосифа II 1782 г. и продолжалось целый век. Этим указом Иосиф II установил обязательное начальное образование на немецком языке для еврейских детей и тем самым, к вящему гневу традиционалистов, открыл им путь к общей культуре. Просвещение, ассимиляция евреев Западной Европы, отдельные предвестники сионизма и социализма, ивритские и идишские писатели XIX в. и — ранее — Золотой век ивритской литературы в средневековой Испании, еврейские интеллектуалы и ивритские поэты

в Италии после Ренессанса — все они породили идеи и установили прецеденты для светской культуры и перемен в частной жизни. Можно продемонстрировать, как некоторые сочинения эпохи Просвещения идеологически подготовили или предвосхитили воззрения нового периода: Гейне или Маркс предшествовали Троцкому, Фрейду и Эйнштейну своей ролью в общей культуре. Ближе к искомой дате «неожиданный» погром 1871 г. в Одессе, подобный легкому сотрясению перед извержением, породил волну национализма и беспокойства среди еврейских писателей и ассимилированных студентов. Но это были изолированные явления, затронувшие лишь отдельных, хотя и многих людей или даже группы евреев в разных местах. До 1881–1882 гг. (волны погромов в России и на Украине, которые Менделе Мойхер-Сфорим назвал «бурей в пустыне Негев») ветер перемен не овладел еще еврейским народом, в особенности внушительными массами людей в Восточной Европе и их сородичами в других странах. Лишь после 1882 г. началась большая еврейская эмиграция из России в Америку и сионистская иммиграция в *Эрец Израэль* и, что не менее важно, возникла новая литературная, культурная, образовательная, идеологическая и политическая еврейская элита, которая могла по справедливости считать себя наследницей старой религиозной элиты.

Ни одно событие в еврейской истории со времен

разрушения Второго Храма не изменило природу еврейского бытия так, как эта революция. Физическое и символическое выражение этих перемен и даже их базовые предпосылки выражены в решающем сдвиге географических центров еврейской жизни: с восточноевропейской родины *штетла* на Запад и за океан, с одной стороны, и в Центральную Россию и на советский Дальний Восток — с другой, а также из арабских стран и Северной Африки в Израиль и на Запад. На самом деле, следы предыдущей жизни, которую символизировало восточноевропейское местечко, были окончательно стерты нацистами. Но все заменившие их альтернативы выкристаллизовались до Холокоста. Сюда относятся как те альтернативы, которые в конце концов потерпели неудачу или были отклонены (как литература на идише и связанные с ней культурные и образовательные учреждения или увеличение количества евреев среди коммунистической элиты), так и те, которые в конечном итоге победили и увенчались успехом: Государство Израиль и заметное положение евреев в нынешних Соединенных Штатах.

Не все это сотворили погромы 1881–1882 гг. Были и еще волны — погромов, революций и потрясений (поворотные даты: 1891–1892, 1903–1905, 1917, 1919, 1933, 1945, 1948 гг.), — которые возобновили или ускорили этот процесс и провели новые волны евреев через похожие трансформации. Культурные и

идеологические альтернативы развивались, следуя своей собственной автономной эволюции, но внешние события побуждали к более широкой их реализации. Более того, волновой характер этих трансформаций был существенен для их успеха, в противовес тому, что обычно воспринимается как единовременный революционный поворот истории^[9]. На самом деле, любое явление должно иметь волнообразный характер, чтобы быть воспринятым, понятым и утвержденным живым обществом. Так, поселения *Первой алии* (сионистской иммиграции в *Эрец Исраэль*, 1881–1903) не смогли бы оставить в Палестине *ишув* более стабильный, чем у их родичей в еврейских сельскохозяйственных колониях в Аргентине, если бы новые волны иммиграции не прибывали снова и снова — ни одна из них не стала органическим продолжением предыдущей, но все были новым импульсом из диаспоры. Для того чтобы такие волны повторялись, они, безусловно, должны были руководствоваться одной идеологией (которая тоже трансформировалась со временем).

Но 1881–1882 гг., похоже, действительно были решающим историческим водоразделом. В конце XIX в. большинство евреев жили в Восточной Европе и в городах, где недавно возникли центры иммиграции оттуда (Вена, Берлин, Лондон, Нью-Йорк, Бостон, Филадельфия, Ришон ле-Цион). Самая большая община

все еще находилась под властью Российской империи. Согласно переписи 1897 г. в России проживало около 5,2 млн. евреев, что составляло половину всего мирового еврейства. Почти 98 % из них назвали своим родным языком идиш, и это означает, что большинство из них выросло в традиционном мире экстерриториальной культуры с разговорным языком идиш. Это тоже было уничтожено в течение двух-трех поколений.

Следует отметить, что каждый отдельный феномен, характеризующий новую еврейскую революцию, не был присущ только евреям. Евреи переезжали в большие города, эмигрировали за океан, присоединялись к революционным движениям, поднимались вверх по образовательной лестнице или входили в современный научный мир — и так же поступали миллионы неевреев. В реальности еврейская иммиграция и освоение новых профессий стали возможными благодаря открытию новых перспектив в мире в целом. Происходило ускоренное развитие новых профессий, областей деятельности и дисциплин, привлекавших новых, одаренных богатым воображением творческих и активных людей, стремящихся сделать карьеру, и это побуждало энергичных евреев действовать и находить свое место в большом мире. Особенность состоит в том, что еврейские трансформации проходили быстрее, были

более мощными, охватывали большую часть народа и оказались связанными не только с осознанием растущей межклассовой мобильности, но и с новым самосознанием евреев как народа.

Если смотреть со стороны, может показаться, что речь идет всего лишь о более ярком выражении общих тенденций; однако если смотреть с внутренней, еврейской, перспективы, это была тотальная трансформация природы евреев как социальной группы. Миллионы немцев или итальянцев иммигрировали в Соединенные Штаты и ассимилировались в английской языковой среде, но немецкий и итальянский народы и их культуры остались на месте, и ассимиляция их эмигрантов в англо-американском окружении никак не изменила этого факта. С евреями было совсем не так: если бы их ассимиляция была полной, они перестали бы существовать как народ. В этом смысле их ассимиляция в новой *ивритской* культуре в Израиле «обманывала» дух истории: то же самое движение иммиграции и ассимиляции *de facto* свело на нет старую нацию и создало вместо нее новый светский еврейский народ. Изменилось само понятие «еврей»: из религиозной категории оно превратилось в обозначение, с одной стороны, культурной и национальной принадлежности, а с другой — расово-этнического происхождения. Тем не менее, хотя изменилось само значение слова

«еврей», речь шла о ключевой странице в еврейской истории, продолжавшейся, несмотря на изменение субъекта.

Более того, эта страница отличается от подобных катаклизмов и в самой еврейской истории. Чувство потрясения владело евреями и после изгнания из Испании в 1492 г.; это изгнание вызвало перемещение оставшихся в живых беженцев, породило важную религиозную литературу, но не изменило сущностной природы еврейской диаспоры. Подобные потрясения евреи переживали и во время резни, устроенной крестоносцами в Германии XI–XII вв., и после погромов 1648–1649 гг. на Украине, но в конечном итоге евреи возвращались и селились в тех же местах. Теперь же произошел действительно великий переворот, использовавший динамизм современного мира в Европе и в Соединенных Штатах и создавший в этот период то, что похоже на новый еврейский народ, который базируется на биполярной оси двух абсолютно разных сущностей: Израиля и новой диаспоры.

4. Центробежное движение

В описываемый период происходило разнонаправленное центробежное движение от старого образа существования, который символизировала религиозная культура восточноевропейского местечка, *штетла*, мифологизированного в еврейской литературе. Как уже было сказано выше, выделялось два основных направления этого движения: внутреннее и внешнее. Двигаясь вовне, евреи в массе своей получали образование и входили в культуру других народов, в некоторых отраслях внося существенный вклад, как количественный, так и качественный. Они также были заметны в международном левом движении. В то же время внутри еврейского общества было положено начало трем взаимосвязанным явлениям: 1) богатой литературе и культуре на иврите, идише и еще каком-либо языке (в зависимости от страны проживания); 2) целой гамме идеологий и политических течений; 3) сети культурных и социальных институтов, построенных по образцу европейского постхристианского общества. Все эти способы культурного самовыражения, как внешние, так и внутренние, тесно переплетались с реальной жизнью, миграциями и трансформациями в судьбе каждого конкретного индивида, затронувшими большинство народа и включавшими географические перемены в

расселении (главным образом, из местечек в города и с Востока на Запад), а также языковыми, образовательными и профессиональными изменениями.

Я сосредоточусь на ашкеназских евреях восточноевропейского происхождения, а) потому что они составляли подавляющее большинство мирового еврейства в начале этого периода^[10] и б) потому что именно эта группа в первую очередь сформулировала внутренние ответы на историческую ситуацию — в литературе, идеологии и общественных отношениях. Однако на уровне индивида эти явления — прежде всего модернизация, переезд из местечек и деревень в города, изменение профессий, отказ от языка идиш (или его аналогов) в пользу доминирующего языка и вхождение в мир общей культуры — наблюдались во всех еврейских общинах либо до этой революции, либо после нее. В этом отношении Западная Европа опередила Восточную, а подъем североафриканских евреев во Франции случился позднее. Структура этого феномена была в целом аналогична в разное время и в разных местах (безусловно, с некоторыми специфическими отличиями), и здесь не место описывать конкретные случаи каждой страны и каждой общины.

Среди евреев Восточной Европы все это тоже проходило не сразу, а волнообразно, с привлечением

каждый раз новых и новых групп. Важно заметить, что, ведя речь о тех или иных институтах, можно говорить о единой истории, продолжающейся несколько поколений (например, истории сионизма или ивритской литературы), но каждый участник этой истории вступал в ее поток в своих времени и месте. Обычно он приходил извне, с одной стороны, отказываясь от старой жизни, а с другой — пытаясь совладать с новыми, неизвестными ему явлениями. С точки зрения индивида, эта революция охватывала одно-два поколения, где второе поколение осмысляло и закрепляло необратимые перемены, совершенные отцами.

В этом смысле еврейская история развивалась неравномерно: то, что происходило с одной группой евреев раньше, с другой группой происходило позже. А поскольку разные группы на разных стадиях трансформации мигрировали и часто встречались в одном месте или на одном уровне дискуссии, между ними возникало напряжение, которое принимало форму взаимных непримиримых оценок и моделей поведения. Этот принцип очевиден в отношении вестернизированных венских или берлинских евреев (ассимилированных одно или два поколения назад) к их собратьям, только что приехавшим из местечек Восточной Европы («Ostjuden»); или в отношении старых иммигрантов в США к новоприбывшим

(«greenhorns»); или в отношении уже укоренившегося *ишува* в *Эрец Исраэль* к каждой новой волне *алии* — и наоборот. Многие из созданного в этот период было порождено как напряжением, так и сотрудничеством подобных групп на разных уровнях.

С этой точки зрения сотрудничество между «вестернизированными» евреями и их восточноевропейскими собратьями также привело к важным внутренним результатам. Так, сионистское движение зародилось в Восточной Европе и Палестине в 1880-х гг., но на Западе оно приобрело формальную и организационную традицию, которая привела к возникновению в 1897 г. политической сионистской организации, чтобы затем получить подкрепление из Восточной Европы, где сионизму обеспечили массовую поддержку и спасли его от идеи Герцля построить еврейское государство в Уганде. Престиж «доктора Теодора» Герцля в мире и его западные манеры сделали его «Царем Израильским» в глазах виленских народных масс. Впрочем, сам Герцль был иммигрантом из более или менее восточного региона (Венгрии), выросшим в религиозной семье, и сионистское движение стало тем, чем оно стало, благодаря сотрудничеству между западными сионистами (часто восточноевропейского происхождения, как Мартин Бубер или Нахум Гольдман) и массовым движением в Восточной Европе. Другой пример: «Образовательный альянс» (*Educational*

Alliance) был создан в Нью-Йорке богатыми и ассимилированными потомками немецких евреев с целью образования и ассимилирования части своих восточных собратьев, наводнивших город, и стал важной школой, на первых порах с преподаванием на идише, воспитавшей американских художников и скульпторов, родившихся в Восточной Европе, таких, как Рафаэль Сойер, Хаим Гросс, Джейкоб Эпштейн, Бен Шан, Леонард Баскин, Луиза Невельсон, Барнет Ньюмен и Марк Ротко.

В течение этого периода противоречия между альтернативными путями часто казались непреодолимыми. Настоящая пропасть разделяла разнообразные новые формы жизни для каждого конкретного человека и для всей общины. Конфликты между внутренними течениями и сторонниками ассимиляции, между социалистами и сионистами, между пролетарскими сионистами и буржуазными сионистами, между идишем и ивритом, между западными и восточными евреями находились в центре общественного сознания и споров. Кажется, ни один еврей в эту эпоху секуляризации не мог существовать без активного мышления, а еврейское поведение не допускает мышления без определенной позиции в споре. Семиотика талмудического мира, с присущим ему дискурсом спора и обучением в споре, была усвоена еврейским фольклором; ни одну идеологическую

позицию нельзя было выразить, не доказав ее реальному или гипотетическому оппоненту. «Другой» был не просто врагом, он был оппонентом, включенным в твое самоопределение и поднявшимся на том же гребне волны изменений. В ретроспективе, однако, мы видим общие модели мышления и поведения у всех этих враждующих соперников.

5. Сила отрицания

В этот период каждое движение в сторону изменения, как институционального, так и личностного или экзистенциального, было порождено двумя мощными импульсами: негативным и позитивным. Негативный импульс разделяли все течения, хотя он принимал у них разные формы. В понятиях семиотики это можно описать как отрицание трех дейктических осей старого еврейского существования. Дейксисы — это лингвистические инструменты, которые не имеют собственного лексического значения, а отражают значение слов и фраз при помощи обращения к физическим координатам коммуникативного акта. Различаются три основных вида дейксиса: *я, здесь и сейчас*, которые соотносят дискурс с говорящим, временем и местом говорения соответственно. Все остальные дейксисы производятся от этих (*ты, он, там, два года назад* и т. д.). Например, «здесь» и «сейчас» привязывают содержание слов к месту и времени, о котором они повествуют; а «тогда», «вчера», «на будущий год» или «в прошлом» связывают содержание не с точным хронологическим временем, а с точкой, зависящей от времени конкретного акта говорения.

Пользуясь этими понятиями, можно сказать, что все течения в той или иной форме декларировали: «*Не здесь*», «*Не так, как сейчас*», «*Не такие, как мы есть*»

(хотя интерпретация этих отрицаний могла сильно варьироваться). «*Не здесь*» было ответом сионистов и территориалистов, а также инстинктивным ответом миллионов людей, покинувших *штетл* или отправившихся в эмиграцию. Даже бундисты, якобы настаивавшие на *дойкейт*^[11] в диаспоре, имели в виду принципиально иное «здесь» по сравнению со старым «здесь» культуры *штетла*: городскую жизнь, организованный рабочий класс, образовательное движение на базе секулярной идишской культуры. «*Не так, как сейчас*» выражалось в борьбе за политические перемены — в социализме (обращенном в будущее), в сионизме (обращенном в будущее, представляющее собой возрожденное прошлое), или на личностном уровне в ориентированном на будущее влечении к знаниям и самообразованию, или в профессиональных переменах для каждого индивида и его детей. Отсюда бесконечные идеологические споры в еврейском обществе, особенно в начале века (идеология ориентирована на будущее), и многочисленные разногласия о формулировках «*программы максимум*» и «*программы минимум*», возникавшие из-за того, что утопическое или желанное будущее казалось предпочтительнее нужд текущей политической ситуации во властных блоках.

Из трех дейктических осей тяжелее всего человеку дается отрицание личностной: «*Не я*». Некоторые

высказывали это вслух, и их обурежала ненависть к самому себе, как это произошло с венским гением Отто Вейнингером (1880–1903), который сделал из этого логический вывод и покончил с собой. Прототип еврейской жизни, помещенный в топографию и иконографию *штетла* и в прошлое, как это ярко представлено в еврейской литературе, сделал возможным критическое и ностальгическое дистанцирование от такого рода коллективного «мы». Поэтому отрицание личностного дейксиса обычно трансформировалось в «*не такие, как мы есть*» или «*не такие, как наш образ в обществе*». Практически это означало резкое отделение от всего, что было «неправильным» в самих евреях — от негативного «другого» как вовне, так и внутри самих себя. В-первых, каждое течение направляло отрицание на другие проявления еврейской жизни или на альтернативные течения, которые с его точки зрения воплощали все негативные еврейские стереотипы. В-вторых, индивидуум старался подавить в собственных эмоциях и поведении любое проявление негативного «мы» («не ори, как еврей», «не будь назойливым», «не разговаривай руками» и т. д.). Печально известная «еврейская самоненависть» — понятие, введенное Теодором Лессингом (1872–1933)^[12] в его одноименной книге (1930), — это не настоящая ненависть к самому себе, а ненависть к проявлениям «еврейского»

поведения человеком, который сам относится к ним негативно.

Выражения этого отношения в различных течениях удивительным образом совпадают друг с другом. Ненависть к «обделяющему делишки» еврею и отвержение «диаспорной ментальности» в *Эрец Исраэль* не сильно отличались от ненависти к «Ostjude» у немецких евреев, жалоб на провинциальных «местечковых» у евреев современных городов или на «мелкую буржуазию» у социалистов. Как для сторонников ассимиляции, так и для сионистов язык идиш и соответствующее «поведение» символизировали презренный мир *штетла*. Желание практических сионистов^[13] создать «нового еврея», здорового духом и телом, происходит из такого же ощущения (мы вправе спросить: «А что не так со „старым евреем“?»). На самом деле, негативные черты часто виделись не как поведение, которое можно изменить, а как симптомы негативной сущности под вывеской «еврей» или «иудаизм», откуда и появился термин «еврейская самоненависть».

Многочисленные примеры в биографиях отдельных людей часто выглядят «странным» отклонением (причем биограф явно чувствует себя не в своей тарелке). Несомненно, корни поведения человека, его верований и способов самовыражения лежат в его биографии и развитии его собственного сознания; но

трудно не увидеть здесь более общую тенденцию, присущую целой социальной группе в момент семиотического упадка. Так, Штефан Гроссман (1875–1935), венский еврей, ставший одним из ведущих немецких журналистов эпохи Веймарской республики, редактор еженедельника *Das Tagebuch*, рассказывает в своих мемуарах, что его родители «говорили на другом языке», нежели он сам, а высочайшую ценность видели в «деньгах, деньгах, деньгах». Его собственная бедная и беспокойная мать казалась ему «воплощением капиталистического мышления», и, хотя он признает, что денег у нее не было, «слово „деньги“ было самым важным в ее словаре». Даже оглядываясь назад из 1930 г., он благодарен собственному «инстинктивному антисемитизму», который помог ему в молодости освободиться от семьи (Grossman 1930:24–25). Гроссман также публиковал грубые антисемитские статьи Маркса, написанные с аналогичных позиций. Но унижительную формулировку «деньги, деньги, деньги» использовал еще Тевье-молочник Шолом-Алейхема. Более того, ненависть к капиталистической ментальности родителей не обязательно должна идентифицироваться с «еврейским», но именно так это и было. А русский социал-демократ Лев Дейч (1855–1941) рассказывает в своих мемуарах (опубликованных в Берлине в 1923 г.) о реакции интеллектуальных кругов, к которым принадлежала и его семья, на

одесский погром 1871 г.: «...наши единоплеменники дают достаточно поводов к недружелюбному к ним отношению, из них главным является предпочтение, которое они отдают непроизводительным, легким и более прибыльным занятиям. Необходимо поэтому стремиться, чтобы еврейская масса взялась за тяжелый, преимущественно физический труд, и в этом еврейская интеллигенция обязана прийти ей на помощь [хотя сама она не предполагает заниматься тяжелым трудом! — Б.Х.]. Она должна содействовать освобождению своих сородичей от суеверий, предрассудков, вредных привычек; словом, нужно вытащить евреев из тьмы и нищеты, в которых живет преобладающее их большинство» (Лев Дейч. «За полвека». М., 1923. Ч.2. С. 18–19.).

Как и многие другие, в 1922 г. ему вторит Уолтер Липпман (1889–1974)^[14] в Америке: «Богатые, вульгарные и претенциозные евреи наших больших американских городов <...> настоящий источник антисемитизма. <...> Нельзя внедрить порядочную цивилизацию среди людей, которым, наконец, после веков запрета, позволили свободно дышать на лоне природы, а они сбиваются в трущобы с паровым отоплением». Сам еврей и сын торговца недвижимостью (которого не любит вспоминать), Липпман возражает против «чрезмерной концентрации» евреев в Гарварде из-за их низменных

«манер и привычек». (Далеко ли это от взглядов Т. С. Элиота, которые считаются антисемитскими?) Липпман принадлежал к наиболее влиятельным американским журналистам времен Второй мировой войны, но он ни разу не упомянул о нацистском истреблении евреев. (См. биографию Липпмана, принадлежащую перу Рональда Стила (1980), и рецензию на нее в *New York Review of Books*, 9 октября, 1980.)

Более того, если мы говорим о «самоненависти», то она проявляется и во многих текстах литературы на иврите. Художественные и публицистические сочинения великого ивритского писателя Й. Х. Бренера (1881–1921) полны еще более резкими выражениями, чем процитированные выше. В своем знаменитом очерке 1914 г. «Наша самооценка в трех томах» по случаю появления собрания сочинений Менделе Мойхер-Сфорима он передает слова, сказанные Мойхер-Сфоримом о евреях, почти как евангелие. Вот хотя бы это: «„Живой“ народ, у представителей которого сил хватает только на то, чтобы молиться и прятаться, переживая бурю, отворачиваться от беднейших собратьев, чтобы втайне копить свои гроши, рыскать среди *гоев*, существуя за их счет, и жаловаться целый день на свою горькую долю — нет, позвольте нам не выносить свое суждение об этих людях, они этого не стоят». Он говорит о «нашем больном характере», о

«всеобщей понятной ненависти к этому странному существу — еврею» — и восхваляет роль ивритской литературы: «Самокритичная литература со времен Менделе говорит: *Наша задача сейчас состоит в том, чтобы распознать и признать нашу низость с начала истории и до наших дней*, все изъяны нашего характера, а затем подняться и начать все сначала» (курсив мой. — Б.Х.). Это едкая отповедь, однако, представляет собой очистительный шаг, лежащий в начале пути к позитивной цели: «нам нужно свое собственное окружение», и «наш характер нуждается в радикальных изменениях». А решение автор видит в маленькой группке пионеров, приехавших в *Эрец Исраэль*: «Трудовые поселения — это наша революция. Единственная!» (см.: Hertzberg 1973:307–312). Действительно, пионеры пролетарского сионистского движения поклонялись своему пророку Бренеру именно за резкость и «честность» его отповеди, как явствует из эссе Рахель Кацнельсон (1886–1975) «Бессонница языка» (в этой книге). Шломо Цемах (1886–1974)^[15], один из первых еврейских рабочих *Второй алии*, писал в своих мемуарах: «Это поколение было воспитано на голой правде Менделе Мойхер-Сфорима, и чудовищной правде Элиокума и его жены из повести Бренера „Зимой“, и эмоциональной правде стихов Бялика, каждое слово которых несло в себе смысл, многократно превышающий их буквальное значение» (Tsemakh

1965:148).

Излишне говорить, что черты, критикуемые в этих отповедах — как евреями, так и антисемитами, — сами по себе не «еврейские» и совсем не абсолютно негативные: например, торговля содействует экономике; интеллектуальный труд вообще-то не так уж плох; стремление к «финансово более выгодной работе» вряд ли свойственно исключительно евреям и не может быть таким злом, чтобы оправдывать погромы; и не только евреи сохраняли модели поведения, стремительно поднявшись из низов по социальной лестнице. Но когда эти черты слились воедино, демонстрируя общепринятые стереотипы, и соединились с мощным «выбросом» евреев в чужую для них культуру, столкновение семиотических систем лежало на поверхности и подготовило почву для критики как извне, так и изнутри. Более того, именно вера евреев в высокую западную культуру (без серьезных контактов с носителями этой культуры) не давала им поверить в обоснованность антисемитизма — и заставила искать внутренние пути исцеления.

Ненависть, напряжение и презрение, характеризовавшие отношения между различными группами евреев, предлагавшими разные экзистенциальные и культурные решения (даже между представителями разных волн *алии* в *Эрец Исраэль*), процветали благодаря расщеплению «мы»,

случившемуся в сердце каждого индивидуума. Другие индивидуум или течение казались столь негативными, потому что они демонстрировали другую сторону нашего «мы» или «мы» наших родителей, которую мы не до конца подавили в себе, или потому что они предлагали альтернативный путь, по которому мы не пошли. И это расщепление сглаживалось благодаря спорам со специфически позитивным ответом на лозунги «не здесь» и «не сейчас», спорам, которые иногда велись не на жизнь, а на смерть — ведь казалось, что само существование евреев и их потомков и твое собственное существование зависели от их исхода.

* * *

Проблема этих трех дейксисов, отражающих три оси ориентации в мире, стояла особенно остро именно в еврейском обществе по двум причинам: а) отсутствие опознаваемо еврейской экзистенциальной базы на данной территории и б) появление самого еврейства в мире дискурса. Иными словами, это общество не укоренилось по экзистенциальным осям в собственном географическом пространстве — физическим *здесь* и *сейчас*, и в стабильном *мы* нормальной нации^[16]. Напротив, в бытовом сознании они как евреи были

привязаны к дискурсивному универсуму, «вымышленному миру», находящемуся вне истории и географии и основанному на целой библиотеке текстов и их интерпретаций (или хотя бы на инстинктивных верованиях, берущих свое начало из этих текстов). Отсюда происходит центральная роль дискурса (больше, чем любовь к земле) для их самосознания. Когда дискурсивный универсум ослабил свои позиции (два тысячелетия «мертвых книг», проклятых Мордехаем Зеевом Файербергом (1874–1899)^[17] в повести «Куда?»), то важнейшим экзистенциальным вопросом для любой альтернативы, любого проявления еврейской культуры, любого индивидуума стало столкновение этого дискурсивного универсума с «реальным» миром истории. Этим объясняется пыл отвержения, острота критики и готовность хвататься за любое новое решение, как будто именно оно было наилучшим: шла ли речь о крошечном кибуце Эй-Харод в Изреельской долине, о литературе на идише, о чистом немецком выговоре или о сефардском произношении в иврите.

* * *

Любое новое решение, предложенное вместо религиозного мира, отвергнутого или ставшего

бессмысленным, стремилось ухватиться за новые «здесь», «сейчас» и «я», принимало их систему ценностей в качестве новых жизненных осей, требовало идеологического оправдания и фанатичной преданности. Индивидуум компенсировал свой разрыв с прошлым тем, что старался прибиться к новому берегу, даже если вдруг оказывалось, что это лишь остров на распутье и надо будет идти дальше. Для приверженцев литературы на иврите и идише ее важность как новой территории еврейского существования была частью этого феномена (оглядываясь назад, мы можем сказать, что это были острова на пути к другому континенту). А те, кто нашел для себя новые «здесь», «сейчас» и «мы» в культуре на другом языке, полностью усвоили и высокую культуру и повседневную семиотику этого языка. Сол Беллоу (1915–2005), отдавая дань уважения Бернарду Маламуду (1914–1986) после смерти последнего, писал: «Мы были здесь, американцы в первом поколении, нашим языком был английский, а язык — это духовное владение, из которого никто не может нас выгнать» (цит. по: Robert Giroux, «Introduction», в Malamud 1989:15; курсив мой. — Б.Х.).

Возрождение *ишува*, еврейской общины в *Эрец Исраэль*, тоже в изрядной степени проходило через формулирование противоположностей: сионизм противопоставлялся социализму в диаспоре; еврейская

секулярная культура — ассимиляторству; иврит — галутному идишу; «сефардское произношение» как «мужественный» язык «пионеров» — «жалобному» ашкеназскому ивриту; «ивритский» народ и «ивритский» труд — испорченному «еврейскому» характеру; возвращение к природе — (воображаемым) стенам гетто *итетла*; возвращение к земле — сделкам «из воздуха» (людей, зарабатывающих себе на жизнь торговлей воздухом, называли *luftmentshn* — Кафка описал их под именем *Lufthunde*, «воздушных собачек», в «Исследованиях одной собаки»); ношение оружия — бессилию галутного еврея^[18]; восхищение юностью — культуре отцов. Здесь же коренится поклонение сабрам (молодежи, родившейся в Израиле) как новым людям и новым евреям, здоровым душой и телом, физически крепким юношам и девушкам, которые не предаются праздным размышлениям и не колеблются. Берл Кацнельсон (1887–1944)^[19] так завершил свою первую ивритскую программную статью «Изнутри», написанную в 1912 г. в Палестине:

Лишь после реального выхода из гетто сионизм найдет пути к своему осуществлению. *Изменение географического центра* в самом себе, внутренним императивом, <...> постепенно перейдет в *изменение морального и жизненного центра*.

Наследие предков, страдания поколений и повороты истории мало-помалу проложили путь — хотя и преодолевая существенное сопротивление — новым силам, восставшим против них. Духу поэзии на иврите свойственно ожидание неотвратимых изменений всех ценностей, как духовных, так и материальных. Вместо мрачной жизни в гетто — трудовая жизнь на земле; вместо духовной жизни старого и обновленного гетто — человек, выпрямившийся от рождения.

(1912:19; курсив мой. — Б.Х.)

Поэтому Бренер, пророк первопроходцев, и написал в критической статье, опубликованной в журнале рабочего движения *Эрец Исраэль*, слова, вызвавшие такой переполох: «У нас, свободных евреев, нет ничего общего с иудаизмом [анахну... ха-йегудим ха-хофшим, эйн лану ве-ла-йагадут клум]» (Brener 1910:8; курсив мой. — Б.Х.). Хотя сами Кацнельсон и Бренер вряд ли об этом подозревали, их слова могли с одинаковым успехом принадлежать еврейским коммунистам, ассимиляторам или идишистам. И если евреям удалось в столь короткое время сломить свое материальное и духовное «гетто» — в Берлине или в Варшаве, в Нью-Йорке или в Бостоне, в Москве или в Тель-Авиве, — то это произошло благодаря столь

глубокому ощущению негативного импульса. Однако влившиеся в чужую культуру редко выражали свою позицию настолько открыто — ведь наличие каких бы то ни было отношений с еврейством не было частью ожидаемого поведения в рамках новой культуры^[20]. Тем, кто пытался создать внутреннюю культурную альтернативу, приходилось строить для этой цели новую идеологию.

Вопрос состоит только в том, какой позитивный импульс был избран взамен. Бренер — в той же статье — пошел по внутреннему секулярному пути. Процитированное выше радикальное утверждение на самом деле кончается так: «...и тем не менее, мы остаемся частью коллектива [= нации] ничуть не в меньшей степени, чем те, кто накладывает тфилин и отращивает пейсы». После этого он заключает:

Мы, живые евреи, <...> не перестали осознавать себя евреями, живущими своей еврейской жизнью, работающими и создающими еврейские формы труда, говорящими на своем еврейском языке, черпающими духовную пищу из своей литературы, трудящимися ради своей свободной национальной культуры, защищающими свою национальную честь и ведущими войну за существование в любых

формах, которые принимает эта война.

(Бренер 1910:8).

Конечно, идеалы «не здесь» и «не сейчас» допустимо рассматривать как базовые постулаты романтизма. Действительно, можно сказать, что и новая поэзия на иврите, и политические идеологии происходят из романтизма в широком смысле слова. Разница состоит в том, что в тот революционный период романтические идеалы перестали быть томлением и воскрешением в памяти поэтических или вымышленных миров и превратились в попытки воплощения этих миров в реальной жизни «я» и коллективного «мы», в истории настоящего.

6. Новые культурные течения

В терминах политического сознания разрыв со старым универсальным дискурсом повлек за собой отдаление как от внеисторического восприятия, пронизывающего идеологию религиозного еврейства, так и от коллективной природы этой идеологии (с ее лозунгом «все евреи ответственны друг за друга»). Другим следствием этого разрыва стало принятие двух альтернативных принципов, свойственных современной европейской культуре: историцизма и индивидуального сознания.

Вениамин Третий у Менделе Мойхер-Сфорима и Тевье-молочник у Шолом-Алейхема еще рассматривают отдельные исторические события во внеисторических (или панисторических), фольклоризированных и связанных с сакральными текстами терминах. Вера в абстрактную «судьбу», управляющую и всем народом, и каждым конкретным его представителем до мельчайших деталей, отражена в многократно повторяющемся идишском слове *башерт* («так было предначертано», «так было предрешено»).^[21] Новые течения проявили себя возвращением к истории. Шломо Маймон восхищался красотой истории в отличие от тусклости Талмуда (см.: Mendes-Flohr and Reinhartz 1980:215). Возвращение к истории означало активное вмешательство в исторические события и в

судьбу человечества и еврейства всеми доступными способами: например, голосованием на выборах, участием в демонстрациях и забастовках или нелегальной иммиграцией в *Эрец Исраэль*. Отсюда важность политической организации, политической сознательности и самостоятельного выбора собственной судьбы в соответствии с собственным пониманием актуальной политической ситуации. Действительно, оба основных течения, пользовавшихся влиянием среди евреев — сионизм и социализм, — намеревались вмешаться в исторический процесс. Парадоксальным образом оба они пытались вмешаться в ход истории, чтобы полностью ее остановить: прекратить двухтысячелетнюю историю диаспоры или пятисотлетнюю историю классовой борьбы. И если со временем они столкнулись с трудностями, то причина состояла в том, что историю остановить невозможно.

Вторым новым принципом стала ценность личного сознания индивидуума, его аналитическое понимание собственной жизни и мышления, жизни человека вообще и жизни коллектива. «Самая ужасная напасть <...> это война, которую человек ведет в собственной душе и сердце», — писал М. З. Файерберг в повести «Куда?» (1899), и трудно не узнать в этих словах мук русской души и в особенности влияния «Записок из подполья» Достоевского, чрезвычайно популярных в России того времени. Здесь проявляется крайняя

важность литературы, вида дискурса, в котором осознание индивидом аспектов его социального и метафизического бытия в конкретных ситуациях занимает центральное положение в его дискурсивной природе.

Как было отмечено выше, внутренние течения еврейской революции нового времени создали *трехчастную группу* новых культурных моделей на базе европейской секулярной культуры. Рассмотрим эти три основных области более детально.

1. Новая еврейская литература и текстовая культура возникли на иврите, идише и некоем третьем языке (русском, немецком, польском, а теперь еще и английском и французском). Эта культура выражала себя через жанры, темы, виды дискурса, течения, издательские учреждения и т. д., получившие развитие на европейских языках. Типичный пример: в России конца XIX в. создавалась значительная художественная литература на идише, поэзия и публицистика на иврите, а также публицистика и историография на русском (причем в каждом жанре остальные языки следовали за названным). В начале рассматриваемой революции идея трехязычной еврейской культуры (иврит, идиш и государственный язык) была выдвинута литературным критиком, который подписывался «Criticus», в русскоязычной статье, опубликованной в 1888 г. (см.: Slutski 1961:57).^[22] «Criticus» — таков был псевдоним

Семена Дубнова (1860–1941), впоследствии ставшего одним из величайших историков еврейского народа, сформулировавшим теорию перемещающихся центров как характерной черты этой истории. (Это типичное явление в этот период: осознание жизненности и проблематики еврейской литературы настоящего приводило к вопросу о природе еврейской истории; литературный критик становился историком. Это тоже часть романтизма в расширительном понимании, пронизывавшего и литературу, и идеологию, — он подчеркивал их относительную, историческую природу.)

Концепция трехязычной еврейской литературы долгое время находилась в тени из-за печально известной «войны языков», поддержанной теми идеологиями, для которых язык (один язык!) стоял в основе национальной идентичности. Это была несомненно неправильная война между ивритом и идишем и подспудно каждого из них с языками ассимиляции и наоборот. Идеологическое величие языка обозначалось понятием «идишланд» (в значении суррогатной родины писателей и читателей, пользовавшихся языком идиш), с одной стороны, и такими понятиями, как «еврейский труд», «федерация еврейских рабочих» и «еврейская молодежь», — с другой, указывая на новую концепцию социального бытия, обозначенную языком. Однако трехязычная

теория не была чьим-то капризом, она отражала реальное трехязычие еврейского общества в начале центробежного движения. Она была одновременно логичной и максималистской: новая литература на иврите закрепилась на плацдарме секулярного мира по европейскому образцу, хотя и поддерживала лингвистическую связь с библиотекой традиционных текстов. Литература на идише подняла разговорный язык масс до респектабельного уровня и воплотила новый популизм, позитивное отношение к народной энергии и латентную, потенциальную силу масс. А сочинения евреев по-русски и по-немецки перекинули мост к культуре и науке доминирующего общества и к еврейской молодежи, быстро ассимилирующейся и возвращающейся от ассимиляции обратно к еврейству.

Типичное проявление трехязычной культуры — это «Одесские мудрецы», группа деятелей культуры, задававших тон и устанавливавших стандарты еврейской культуры на рубеже XIX–XX вв. (хотя лишь некоторые из них жили в Одессе подолгу). Туда входили Ахад ха-Ам (1856–1927), ивритский публицист и философ; Хаим Нахман Бялик (1873–1934), ивритский поэт (иногда писавший и на идише); Менделе Мойхер-Сфорим, идишский романист, который сам переводил свои сочинения на иврит; Шолом-Алейхем, идишский писатель (писавший также и на иврите); Семен Дубнов, историк, писавший преимущественно по-русски (но

также и на идише и на иврите).

Новая еврейская литература может показаться почти прямым продолжением литературы еврейского Просвещения XIX в., *Хаскалы*^[23]. Три классика, Менделе Мойхер-Сфорим, Шолом-Алейхем и И. Л. Перец, начинали как писатели-просветители. Действительно, если бы во время потрясения 1881–1882 гг. не существовало зрелых писателей, не возникло бы немедленной литературной реакции на это потрясение. Однако лишь изменения, произошедшие в их творчестве после этих событий, сделали их тем, чем они стали, и обеспечили тот высокий уровень произведений, каким он признан и до сегодняшнего дня. В эпоху Просвещения еврейские писатели были довольно плодовиты и их книги публиковались, но вряд ли существовала оформившаяся литературно-культурная организация, которая включала бы в себя журналы, издательскую сеть и обеспечивала непрерывность литературного процесса. Более того, европейские литературные стандарты, подразумевавшие а) напряжение между внутренним миром индивида, наделенного сложным мышлением, с одной стороны, и отражение значительных социальных и философских течений — с другой и б) авторский ответ на вызовы «литературного языка» с его специфической природой, — эти стандарты были достигнуты в еврейской литературе лишь в новейшее время.

На рубеже веков как на иврите, так и на идише появилось новое ощущение литературного и культурного творчества, возникшее из ничего, практически *ex nihilo*, поскольку понятия о литературе и поэзии исходили не из внутренней традиции, а напрямую из доминирующей культуры (русской или немецкой), ставшей классической и канонической еще до того, как ее сокровища открылись еврейской молодежи. Это ощущение начала отмечено, например, в очерке Бялика «Наша молодая поэзия» или в прозвище «дедушка идишской литературы», данном Менделе Мойхер-Сфориму его младшими современниками, такими, как Шолом-Алейхем, которого самого провозгласили «классиком» идишской литературы еще при жизни. В 1920-е гг. это чувство обновления возникло вновь, на сей раз под влиянием модернизма, после Первой мировой войны.

Для писателей на иврите и на идише все действительно начиналось с самого начала — ведь в тот период евреи не изучали историю родной литературы в школе, как это принято у других народов. Литература не входила в каноническую еврейскую традицию, напротив — каждый из молодых авторов «выскочил» из еврейской религиозной библиотеки прямо в европейский когнитивный мир, а уже оттуда вернулся к созданию светских сочинений на родном языке (возможно, обращаясь и к немногим образцам родной

литературы предшествующего поколения). Лишь позднее, с позиций зрелой саморефлексирующей литературы иврит и идиш начали конструировать свое славное прошлое и поощрять изучение истории литературы. Многие писатели и большинство их читателей становились участниками по меньшей мере двух литературных процессов, на иврите и на идише, а зачастую — трех или четырех; но разного рода институции — журналы, газеты, поэтические сборники, издатели и т. д. — существовали для каждого языка отдельно и создали автономные языковые культуры, со временем полностью разошедшиеся друг с другом.

Ради создания богатого литературного языка, в соответствии с требованиями европейских норм — как романтических и реалистических, так и модернистских, — потребовались огромные и долговременные усилия по развитию и обогащению самого языка. Так случилось с идишем, языком, в принципе, живым, но к концу XIX в. еще остававшимся литературно неразвитым: поэт Семен Фруг^[24] называл его «языком *чолнта*»^[25], а ведущие писатели на идише Шолом-Алейхем и И. Л. Перец — «*жаргоном*». Так случилось и с «мертвым» древнееврейским языком, возрожденным, чтобы отражать все грани международной светской культуры. Этому процессу содействовали обширная деятельность по переводу на

два этих языка и появление еврейских сочинений в таких сферах, как политика, естественные науки, поэтика, образование, психоанализ и т. д. Ивритскому и идишскому писателю приходилось совершенствовать инструменты своего искусства в процессе творчества: он должен был разрабатывать жанры, подходящие для его личного вымышленного мира, способы выражения, литературный язык, а также политическую, научную и природоведческую терминологию. За короткое время еврейская литература пыталась угнаться за всеми достижениями европейской литературной традиции начиная с Ренессанса (включая отсылки последнего к античной литературе) и охватить целый ряд жанров, как в оригинальных сочинениях, так и в переводах. В то же время она пыталась добиться успеха в рамках новых модернистских течений, эту самую традицию переворачивающих.

Шаул Черниховский (1875–1943) и Ури-Цви Гринберг (1894–1981), жившие в 1920-е гг. в Германии, демонстрируют своим творчеством этот спектр от парадоксальности до эклектизма. Черниховский расширил пределы ивритской лирической поэзии, у истоков которой стоял в 1890-е гг. Бялик, до политического стихотворения, баллады, длинных описательных и повествовательных стихов; он возродил на иврите немецкую идиллию XVIII в. и привил ей принципы романтического языка метафор. Он развивал

сонет и венок сонетов, сознательно опираясь на два источника: своих современников, русских поэтов-символистов, и Иммануила Римского, ивритского поэта XIV в. Он переводил поэмы Гомера и финский и вавилонский эпосы, древнерусское «Слово о полку Игореве» и американскую «Песнь о Гайавате» Лонгфелло, немецкую лирическую поэзию и целую книгу древнегреческого поэта Анакреонта. Ури-Цви Гринберг ответил на это поэтическим сборником 1928 г. «Анакреонт на полюсе скорби». Он был автором антиклассических экспрессионистских манифестов, в которых во имя «судьбы» еврейского народа критиковал сонет и идиллию, и, как он сам писал, «привел американца Уолта Уитмена к трудящимся *Эрец Израэль*». Так еврейские писатели открывали для себя историю европейской литературы на завершающем этапе ее развития, когда ей был брошен вызов изнутри. Перед ликующими первооткрывателями история представляла не как история, а как единовременный «воображаемый музей», где все экспонаты выставлены в смежных помещениях, откуда можно брать образцы, не следуя какому-либо историческому порядку. Эльзу Ласкер-Шулер^[26] и Ницше переводили одновременно с Гомером, Шелли и Рабиндранатом Тагором.

Цель состояла в том, чтобы создать литературу на иврите и идише, которая была бы соразмерна мировым литературам и включена в их ряд. В

«Интроспективистском манифесте»^[27] идишской поэзии, созданном в 1919 г. в Нью-Йорке, это выражено такими словами:

Поэзия в очень большой степени — это искусство языка. <...> А поэзия на идише — это искусство языка идиш, которое не более чем часть общей европейско-американской культуры. <...> Поэзия на идише — не более чем ветвь, отдельная струя всей современной мировой поэзии.

(Harshav 1986:780)

И наоборот: было сделано огромное усилие, чтобы включить мировую литературу в контекст еврейской литературы. Число переводов в собраниях сочинений ивритских поэтов Шаула Черниховского, Давида Фришмана, Авраама Шлёнского (1900–1953) или Натана Альтермана (1910–1970)^[28] намного превышает обычную норму, характерную для поэтов на основных языках, и часто их даже больше, чем авторских стихотворений. Идишский поэт, новеллист и редактор Авром Рейзен (1876–1953) писал в 1905 г. в проспекте своего раннемодернистского журнала *Дос йидише ворт* («Идишское [другое значение — еврейское] слово»):

Идиш — это не только инструмент для

образования масс, он сам по себе цель. Он будет служить еврейской интеллигенции и таким образом отразит все течения и тенденции большого мира, так что еврейскому интеллектуалу, интересующемуся сложными вопросами, не нужно будет прибегать к чужой литературе на чужих языках — шагу, отдаляющему его от еврейского народа.

(Lexicon 8:462)

Рейзен публиковал еженедельник на идише «Европейская литература», содержащий переводы на идиш из Байрона, Томаса Манна, Бодлера, Чарльза Диккенса, Кнута Гамсуна, Леонида Андреева и многих других. Престижный ивритский журнал *Ха-Ткуфа*, основанный в 1918 г. в Москве и публиковавшийся с перерывами до 1950 г. в Варшаве, Берлине, Тель-Авиве и Нью-Йорке, был полон переводами шедевров мировой литературы, особенно эпической и лирической поэзии. Его первый редактор Давид Фришман сам переводил сотни произведений Пушкина, Ницше, Рабиндраната Тагора, Байрона, Гёте, Генриха Гейне, Оскара Уайльда, Анатоля Франса и др. Переводы охватывали сочинения, созданные в странах их происхождения и аккультурации или в культурах, которыми они вдохновлялись, их перемежали произведения других культур и периодов. Если где-нибудь и была осуществлена гётевская

концепция *Weltliteratur* («всемирной литературы»), то это произошло на идише и иврите в период модернизма. До сегодняшнего дня литературные журналы, перечни публикуемых произведений и библиотечные полки в Израиле отражают эту тенденцию — соединить оригиналы и переводы, классическую и современную литературу в более или менее равных пропорциях.^[29]

Все это произошло за столетие или даже меньше. В этот период литературы на идише и иврите внесли самый весомый вклад в еврейскую культуру со времен Библии. Вряд ли можно найти более мощное выражение национальной культуры и национальной идентичности, чем явлено в этом достижении.

В рамках еврейской культуры в целом нельзя недооценивать важности «третьего» языка. Современные истории еврейского народа были написаны по-немецки Генрихом Грецем (1817–1891) и по-русски Семеном Дубновым (многие годы немецкий язык был обязателен для студентов всех дисциплин в области иудаики в первом в мире Еврейском университете в Иерусалиме. «Наука о евреях», зародившаяся в Германии в XIX в., также породила великолепную «Еврейскую энциклопедию» на русском языке, вышедшую непосредственно перед революцией 1917 г. и после нее, и новую *Encyclopaedia Judaica* на английском языке). Сегодня в англоязычном и франкоязычном мире происходит широкомасштабное

возрождение литературы на еврейскую тему: исследования, журналистика, переводы светских и религиозных текстов с иврита и идиша, оригинальные художественные произведения. В связи с языковой ассимиляцией большинства евреев и утратой значения литературы на идише (служившей особым перекрестком между еврейской традицией и общеевропейской культурой) эту функцию исполняет «третья» литература. Ее можно рассматривать одновременно как часть литературы на том языке, на котором она написана (американской, русской, французской и т. д.), и как отражение еврейской идентичности — в темах и в способах выражения.^[30] Ось Тель-Авив—Нью-Йорк (и менее известная ось Тель-Авив—Париж) в реальности демонстрирует обновление двуязычной еврейской культуры, временами дополняемой ностальгическими отсылками к третьей, идишской, культуре, иногда выглядывающей из-за их спин. Эта двуязычная природа проявляется как в зависимости культуры еврейской диаспоры от израильского литературного и исследовательского центра, так и в ориентации на ее восприятие англоязычным (шире — иноязычным) сообществом, характерной для многих израильских авторов.

Мы детально анализировали литературу, потому что она является наиболее зависимым от языка искусством, или видом дискурса, и именно литература

находилась в центре возрождения в этом вербально ориентированном обществе. Но в этом же обществе зарождались и другие области творчества и виды дискурса. Марк Шагал (1887–1985), Хаим Сутин (1893–1943), Эль Лисицкий (1890–1941), Макс Вебер (1881–1961) и многие другие еврейские художники этого периода говорили на идише, большинство из них родились в местечках, и многие из них были тесно связаны с идишской литературой и рисовали иллюстрации к книгам на идише. Все они осознавали и идеологически фиксировали тот факт, что до них не было никакого еврейского искусства, а Шагал считал создание «еврейского искусства» вызовом истории. Но поскольку искусству язык не нужен, а новое еврейское искусство и литература боролись за европейские стандарты, лучшие представители этого поколения были поглощены общей художественной сценой, создав тем самым мост между внутренним и внешним миром.

[31] Подобным образом в русифицированном идишском городе Одесса, в начале XX в. ставшем центром литературы на иврите, родились такие русскоязычные еврейские писатели, как Исаак Бабель (1894–1941) и Эдуард Багрицкий (1895–1934). Оттуда же происходила целая плеяда скрипачей-виртуозов — от москвича Давида Ойстраха (1908–1974) до американца Яши Хейфеца (1901–1987).

2. В течение этого периода среди евреев возник

целый спектр идеологий и партий (всплески этого процесса наблюдались в 1897, 1905–1907, 1917–1922 гг.), сформулировавших все возможные пути и комбинации возможных путей для решения собственно еврейских и/или общечеловеческих проблем. Сюда относились всевозможные разновидности *анархизма* и *социализма* (в особенности Бунд); *сеймизм* (т. е. «парламентаризм», выступавший за создание отдельных еврейских парламентов); *автономизм* и группа «Возрождение», всячески пропагандировавшие политическую и культурную автономию в диаспоре; *территориализм*, выступавший за еврейское государство за пределами *Эрец Исраэль* (в этом качестве рассматривалось около тридцати шести регионов, включая Уганду, Суринам, Западную Австралию и Биробиджан); все оттенки *сионизма*; несколько идеологически враждебных друг другу разновидностей *социалистического сионизма* (просоветские левые марксисты, антисоветские левые марксисты, фрейдистские левые марксисты, социал-демократические антимарксисты, толстовские аграрные социалисты, идишисты); сионистское религиозное движение (*Мизрахи*) и антисионистское религиозное движение (*Агудас Исраэль*); их рабочие разновидности (*Ха-Поэль Ха-Мизрахи* и *Поалей Агудат Исраэль*); а также широкое еврейское присутствие в общих политических течениях, особенно в

социалистическом и коммунистическом движениях. У всех этих партий были молодежные ветви, часто идеологически независимые и отступавшие от линии «взрослой» партии.^[32] Все эти идеологии формулировались и горячо обсуждались в узких рамках еврейских общин. *Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России* (Бунд) был основан в Вильне в 1897 г., раньше своего русского аналога, и члены Бунда участвовали в образовании в 1898 г. Российской социал-демократической партии, возглавившей революцию 1917 г. Соперничество между Бундом и сионистами-социалистами за поддержку еврейских рабочих и интеллектуалов породило не только взаимную ненависть, но и взаимное влияние. Ури-Цви Гринберг перешел от поэзии на идише и левого социалистического сионизма к поэзии на иврите и правому сионизму-«ревизионизму» (или от «еврейской революции» к «еврейской революции») — и это лишь один пример, указывающий на то, что оба полюса находились в одном и том же дискуссионном поле.

3. Не менее важным было возникновение целой сети культурных, образовательных, социальных и политических организаций, относящихся к соперничающим идеологическим и языковым течениям. Некоторые из них зародились в период *Хаскалы*: общество «Сеятелей образования» (*мефицей хасколэ*); организация, направленная на развитие

здравоохранения среди евреев («Общество здравоохранения евреев», ОЗЕ); «Общество ремесленного труда среди евреев» (ОРТ), открывшее действующую до наших дней сеть ремесленных школ в Израиле и по всему миру; сеть светских ивритских школ *Тарбут* («Культура»); идишские школы ЦИШО^[33] (преимущественно поддерживаемые Бундом) и *Шулкулт*^[34] (сионисты-социалисты) особенно активно действовали в Польше в период между мировыми войнами; осовремененные религиозные школы (*Эзра* для мальчиков или *Бейс Янкев* для девочек); публичные библиотеки в каждом городе и кибуце, театры, спортивные ассоциации, газеты, издательства, еврейские профсоюзы и т. д. Первоисточник всей этой деятельности находился в Восточной Европе, но она распространилась по всему миру, меняя облик и реорганизуясь по ходу дела. Более того, идеи и участники приходили из России и Польши, но только на Западе они обретали достаточную свободу для организации и процветания. Газеты на идише и сильные международные профсоюзы, так же как и вдохновленная русскими образцами силлаботоническая поэзия, в полной мере развернулись только в Америке, хотя появились там благодаря выходцам из Восточной Европы (сама Восточная Европа присоединилась к этому движению лишь после 1917 г.). Идишские (и в меньшей степени ивритские) газеты,

издательства и школы буквально покрывали весь земной шар: они были не только в Польше, Литве, Латвии, СССР и Румынии, но и везде, где жили эмигранты-евреи в первом (и иногда втором) поколении — в Америке, Канаде, Аргентине, Англии, Франции, Южной Африке, Китае или Австралии.

Такая трехкомпонентная система — литература, идеологии и еврейские социальные и культурные организации — была частично перенесена из диаспоры, а частично установлена «с нуля» в *Эрец Исраэль* с началом нового еврейского поселенчества. Там она с легкостью достигла процветания, чему способствовали условия этого места, казавшегося новоприбывшим социальной пустыней. Новые иммигранты воспринимали эту страну как свою и уделяли мало внимания общественной жизни и языку других народов, которые могли здесь существовать, что было характерно для евреев в других странах, куда они эмигрировали. Эта тенденция достигла своего апогея в консолидации еврейского *ишува* (который в реальности был государством еврейского народа без власти над территорией) в качестве отдельного («объединенного») целостного объекта в подмандатной Палестине и в его окончательной трансформации в независимое государство.

7. Секулярная полисистема

Термин «секуляризм» не способен точно охарактеризовать эту трехчастную культурную систему. Чтобы объяснить эту идею, можно ввести концепцию «полисистемы», предложенную Итамаром Эвен-Зохаром^[35]. Мы определяем полисистему как сеть взаимосвязанных текстуальных жанров и социальных и культурных институтов общества, каждый из которых и сам представляет собой гибкую систему; иными словами, полисистема — это динамичная *система систем*, с помощью которой русский формалист Юрий Тынянов описывал литературу, но в нашем случае термин охватывает всю культурную сеть.

Можно сказать, что традиционное существование евреев прошлого не сводилось только к религиозной жизни, а основывалось на социальной и культурной полисистеме, присущей лишь евреям (под эгидой религии) и охватывающей все сферы жизни. Средневековые евреи не были «меньшинством» в обычном смысле (как они являются меньшинством в современных Соединенных Штатах), хотя они не заселяли обширных территорий, как другие зависимые народы, а рассредоточились среди доминирующего населения. Так, в большой Польше, где между XVI и XX вв. было сконцентрировано до двух третей мирового еврейского населения, евреи в реальности обладали

административной автономией (которую символизировал своеобразный еврейский парламент, «Ваад четырех земель»). У них была собственная религиозная, правовая и административная система, система сбора налогов (как в пользу короля и знатных землевладельцев, так и внутренних поборов), профессиональные организации, общества взаимопомощи, медицинские и погребальные учреждения. Более того, у них была специфическая трехязычная культура (на иврите, арамейском и идише) с особой библиотекой, отдельная образовательная сеть, этическое движение и собственный понятийный мир. В рамках этой полисистемы они были не «меньшинством» (подобно другим меньшинствам), а скорее особой *целостностью*. Для возникновения законченного национального общества им не хватало лишь территориальной власти: государства, правительства, армии, внешней политики и т. д., — и в этом отношении они были даже не меньшинством, а *нулевой величиной*. Подобная структура, возможно в менее показательной форме, существовала в еврейской жизни в других местах и в другое время (например, в Вавилоне в талмудический период). Все это стало возможным в плюралистических рамках феодальных обществ, основанных на сосуществовании нескольких социальных классов и профессиональных гильдий, внутри которых евреи образовывали своего рода

собственный «класс», — так было до тех пор, пока не утвердилось централизованное национальное государство Нового времени.

Всю эту социальную и культурную полисистему скрепляли религиозные рамки. Религия находилась в законной и определяющей собственности частных лиц и общин; она создавала границу между внутренней социокультурной сетью и внешним миром. Поэтому саму эту сеть можно определить как *еврейскую религиозную полисистему*, устанавливавшую экстерриториальное единство на многих территориях, которыми владели разные народы. Но в рамках этой религиозной полисистемы были учтены все аспекты жизни, включая абсолютно светские, такие, как медицина, уголовное право, использование отдельного языка, обучение письму и счету, организация (или отдельная синагога) портных или сочинение стихов на иврите. Религия была единственной всеохватывающей, правовой и отождествляющей структурой для всей полисистемы. Ее сила в качестве организующего каркаса покажется еще более впечатляющей, если обратить внимание на отсутствие какой бы то ни было единой и иерархически организованной власти, управляющей всеми евреями (подобно Римской католической церкви). Эта сила действовала даже в маленьких и изолированных общинах благодаря плотному и интенсивному *еврейскому универсальному*

дискурсу: это была отдельная семиотическая система, т. е. «частный» язык культуры, вобравшей в себя многочисленные внешние элементы и выстроившей их вокруг своего центра.

На этом фоне еврейская революция нового времени выражалась не только в формулировании новых идеологий, но и в установлении множества новых, взаимообогащающих социальных, политических и культурных институтов — целой новой *еврейской секулярной полисистемы*. Перед нами классический пример идеи этнической или национальной культурной автономии, основанной больше на языке, чем на территориальной власти, особенно в том виде, как он был воплощен австромарксистами в начале XX в. (с целью обеспечить равенство множества языковых групп Австро-Венгерской империи, не дробя саму империю). Это действительно идеальный пример, потому что существовала только одна группа, не составлявшая большинства ни на одной территории и не имевшая возможности провозгласить там свою власть. Эта автономия получила юридическое подкрепление в период между мировыми войнами, когда права меньшинств защищались Версальским договором и Лигой Наций. Польша, Литва и Советский Союз, где применили эти принципы, стали центрами всемирной еврейской культуры.

В начале этого периода Семен Дубнов, теоретик

автономизма, понимал необходимость построения столь широкого фронта: «Внутренняя автономия еврейской нации покоится на трехчастной основе: *община, язык и школа*» (первый термин относится к избираемому автономному общинному руководству, называемому *Кегилла*) (Dubnov 1958:143). Реальное воплощение этой идеи оказалось еще более разнообразным. За очень короткое время возникли сети новых еврейских школ (светских и религиозных, на идише, ашкеназском иврите, сефардском иврите, а также на языках соответствующих государств), а также научные центры, издательства, библиотеки, газеты, политические партии, молодежные движения, профсоюзы рабочих, благотворительные и медицинские сообщества, школы для профессионального обучения, ремесленные кооперативы и т. д. — настоящее «еврейское государство», независимое и добровольное, хотя и без собственности на землю и правительства. (В этом отношении сегодняшние еврейские меньшинства радикальным образом отличаются: они участвуют в выборных органах, партиях, школах, профсоюзах и других институтах общей полисистемы.)

Большинство этих институтов появились самопроизвольно, без всякой традиции, согласно моделям и под влиянием тенденций окружающего мира. Например, молодежные движения, игравшие важную роль в перевоспитании молодого поколения и в

брожении и изменении диаспоры, взрастившие пионеров *ишува* в *Эрец Исраэль*, образовались под влиянием нееврейских молодежных движений, особенно в Германии, с их идеалами близости к природе. Они собирались у костра в поле^[36], пели хором, вели идеологические и литературные споры, а также наблюдения в духе скаутов. То же самое относится к кооперативам, журналистике, издательскому делу, структуре образования (начальное, среднее, университетское) и т. д. Густая сеть, где каждый индивидуум принимал участие в нескольких системах одновременно, делала возможным существование нации меньшинства на добровольной основе и, *ipso facto*, заняла место религиозной полисистемы. Религиозные институты и проявления религиозной культуры продолжали существовать, но они вошли в новую, секулярную структуру, как это было бы в любом современном светском государстве.

В целом определение еврейства в религиозной полисистеме было *узаконенным* и *сущностным*: в качестве еврея определялся тот, кто *был* евреем, при этом он включался во всеобщую систему; в то же время для новой секулярной еврейской полисистемы принадлежность к еврейству является *добровольной* и *конкретной*. Сама система может включать в себя все аспекты и институты современной жизни, но индивидуум волен присоединиться лишь к некоторым

из них, а в других аспектах вступить в полисистему другого народа. Речь идет не о полной его принадлежности к системе, а лишь о тех аспектах его интеллектуального мира и социальной принадлежности, которые остаются еврейскими. Так, он или она могут учиться в еврейской средней школе и французском университете, читать как еврейскую литературу, так и литературу на других языках, состоять членом нееврейской организации здравоохранения или политической партии и т. д. Такая открытость соседним по территории проживания системам соответствовала тенденции к ассимиляции в нееврейском обществе, охватывавшей все возрастающие массы евреев. Другими словами, существование еврейской секулярной полисистемы, даже в ее лучшую пору — в Польше и в Советском Союзе периода между мировыми войнами, — не сохраняло еврейскую замкнутость. Хотя оно и поощряло ассимилированных евреев в любой момент обратиться (или вернуться) к каким-то аспектам еврейской культуры.

Важнейшей проблемой еврейской секулярной полисистемы с самого ее возникновения был вопрос: будет ли она касаться всех граней человеческой культуры на внутреннем языке или ограничится «еврейскими аспектами» интеллектуального мира? В последнем случае индивидууму придется разделить свое мышление и прибегать как к внутренней, так и к

внешней культуре, весьма отличным друг от друга в своем интеллектуальном содержании, — как и поступает большинство «еврейских» евреев в сегодняшней Америке. В первом же случае весь человеческий опыт органично выражается на его родном языке и на его уровне культуры, как это было в довоенной Польше или есть в современном Израиле. Не сталкиваясь с этой проблемой, ивритская литература не станет еврейской по тематике, и ее читатели смогут быть сколь угодно космополитичны. Эта альтернатива была ключевой в споре между Михой Йосефом Бердичевским (1865–1921)^[37] и Ахад ха-Амом в первых выпусках журнала *Ха-Шилоах*. И такие споры разгорались снова и снова. «Максималистскую» или «космополитическую» позицию защищали А. Лейелес (1889–1966) и нью-йоркские идишские поэты-инзихисты (см.: Harshav 1986:780, 789–790): Лейелес, споря с идишским литературным критиком Шмуэлем Нигером (1883–1955), доказывал, что нет русского, французского или немецкого «содержания» в соответствующих литературах, но они суммируют всё написанное на этих языках, поэтому нельзя требовать от еврейской поэзии исключительно «еврейского» содержания — она должна включать в себя весь человеческий опыт или, его словами: «Все, что пишет еврейский поэт [на еврейском языке], — это еврейская поэзия».

Даже ультранационалист Владимир Жаботинский (1880–1940) боролся за тот же принцип в ивритском образовании:

Центр тяжести концепции «образования» сегодня лежит в изучении общих наук. Маленький ребенок, особенно *здоровый* ребенок, не интересуется национальными вопросами. Его любопытство возбуждают совсем другие вопросы: Почему лошадей не впрягают в поезд? Что это за яркий электрический свет в фонарях на рыночной площади? Откуда берутся летняя жара и зимний холод? Где находится Америка, откуда приходят письма от старшего брата? <...> Записывайте в течение нескольких месяцев все вопросы, которые задает ваш маленький сын, и вы увидите, что лишь малая часть из них касается еврейских тем, тогда как большинство принадлежит «общим» дисциплинам. Поэтому *базовый* язык в школе — это тот, на котором изучаются *общие* предметы. <...> Язык школы, и только он, всегда останется языком культуры и образования.

(Jabotinsky 1914:408)

В связи с этим, пропагандируя полноценное ивритское образование в диаспоре, Жаботинский замечает, что детская литература также не должна быть «национальной» по духу и содержанию: «...интересная книга на иврите — это желательный тип для нашей детской библиотеки» (Jabotinsky 1914:411). Ведь, как объясняет Жаботинский, у других народов тоже часто бывает так, что отец — националист, а сын — космополит, который не верит в национализм; «но у этих народов есть более сильная связь, чем эмоция, которая привязывает индивида к нации, а именно — языковая связь. <...> В национальном образовании язык — это суть, а содержание — это мякина». (Jabotinsky 1915:406; курсив мой. — Б.Х.)

Такая позиция характеризовала еврейскую секулярную полисистему — ее литературу, идеологии и институты — в эпоху ее процветания, и эта позиция победила в израильской культуре. А в сегодняшней диаспоре еврейское образование ограничивается только «еврейскими» темами, превращаясь в апологетическое, квазирелигиозное обучение, позволяющее своим воспитанникам наслаждаться светской культурой и критическим мышлением только в нееврейской среде.

Именно комбинация этих трех элементов — идеологии, литературы и социальной сети — создала еврейское «государство в процессе созидания», или «государство в пути» (*медина ше-ба-дерех*). Без него ни

литература, лишенная корней, ни абстрактные идеологии не смогли бы выжить. Их существование характеризовалось диалектическим напряжением и постоянным перетеканием людей и идей от одной альтернативы к другой. Так, возрождение иврита оказало большую услугу идишскому ренессансу. Менделе Мойхер-Сфорим, отец нового, синтетического иврита, соединяя разные исторические пласты языка в одном тексте, создал синтетический «стиль» в иврите в ответ синтетическому идишу, крутой смеси лингвистических компонентов, в которой он и сам был великим мастером. Также многие элементы идиша проникли в разговорный язык Израиля, в журналистский стиль и т. п. в виде подтекста. Кроме того, многие феномены возрождения в Израиле можно объяснить моделями русской культуры: поэтика Шлёнского и поэзия Альтермана, даже поэзия идеолога ханаанеев Йонатана Ратоша (1908–1981); революционная этика *Третьей алии*, прибывшей после Октябрьской революции; или период «прогрессивной культуры», процветавшей в Израиле в 1950-е гг.

Современная еврейская литература существовала только благодаря поддержке этой системы: газеты, библиотеки, школы и политические движения вырастили и развили как писателей, так и читательскую аудиторию. Тем не менее существовало скрытое напряжение между литературой и близкими к ней

влиятельными идеологическими и политическими кругами: между ивритской литературой и политическим сионизмом (без сионизма у литературы на иврите не было бы основы, но литература не желала быть его прямым рупором) и между литературой на идише и поддерживавшими ее политическими силами (особенно бундовцами и коммунистами). Напряжение происходило от конфликта между противоречивыми концепциями культурного дискурса, свойственного тем или иным жанрам и усвоенного извне, особенно из русской культуры. С одной стороны, схематическая, очень «логическая», даже тоталитарная концепция дискурса политических движений — и, с другой стороны, тонкий и амбивалентный индивидуализм, характерный для вымышленных миров высокой литературы. Действительно, русская литература выполняла критическую социальную функцию в царской России, так же как это происходит сейчас. Однако в русском обществе литература могла сохранять независимость от политических кругов, как правящих, так и оппозиционных, поскольку опиралась на собственную аудиторию, в любом случае существовавшую внутри языковых и государственных рамок. Но в еврейском обществе полная независимость литературы рубила бы сук, на котором сидит писатель (ведь у него не было другого «государства», кроме идеологических рамок). Это еще осложнялось тем

фактом, что некоторые ивритские писатели (в особенности Давид Фришман) не были сионистами, а некоторые идишские писатели (в особенности Шолом-Алейхем) ими были. Более того, на идише (в Варшаве или Нью-Йорке) в массовой журналистике (для публики, чьи молодые интеллектуалы ушли в другие языки) господствовала претенциозная поверхность, угрожавшая языку писателя банальностями, сентиментальностью и риторикой, — и именно этой журналистикой писатели зарабатывали себе на жизнь.

Коллизия между двумя основными видами дискурса пересекалась с весьма напряженной сетью борющихся друг с другом политических течений и социальных и языковых институтов. Весь этот комплекс находился в постоянном движении — проигрывая ассимиляции, привлекая новую аудиторию из гибнущего местечка или из новых волн иммиграции, противостоя мощному давлению чуждых еврейству властей и мигрируя из страны в страну.

Динамичная еврейская секулярная полисистема процветала в Восточной Европе и распространялась на Запад и Соединенные Штаты. Под ее покровом функционировали также религиозные формы — например, религиозная поэзия, язык религиозных образов (также использовавшийся светскими людьми и писателями), религиозные школы или религиозные политические партии. Так что изменение не

обязательно заключалось в отказе от религии или бунте против нее (хотя и это было мощной мотивацией в тот период — для Фрейда, как для Бен-Гуриона, для Переца Маркиша^[38], как для Черниховского), а в природе новой структуры как полисистемы, чья общая форма и отдельные жанры стали секулярными: европейскими по концепции и добровольными по организации.

Поначалу секулярная система была трех- или многоязычной (еврейские интеллектуалы обычно читали на идише, иврите, русском, немецком и польском). В период между войнами в Польше существовали, хотя все еще бок о бок, отдельные языковые полисистемы; в Советском Союзе и на американском континенте доминирующим стал идиш; а в *Эрец Исраэль* иврит официально приобрел статус единственного языка. Так несколько автономных секулярных полисистем привлекли каждая свой язык; а сегодня существует еще и еврейская сеть на английском языке, хотя она лишь частична и обитает на периферии общей американской секулярной полисистемы.

Основатели ивритского *ишува* в *Эрец Исраэль*, возможно инстинктивно, понимали необходимость создания такого рода трехчастной базы для своего существования. Все они приехали из диаспоры, где сбросили религиозные одежды и с готовностью присоединились к возникшей там революционной еврейской секулярной полисистеме: они принимали

участие в ее институтах в Европе и Америке и читали созданные ею тексты. Не только идеология построила еврейское государство. Сочетание экзистенциального давления в «социальной пустыне» Палестины / *Эрец Исраэль* и внутренней потребности в таких институтах, принесенной из обновленной диаспоры, а не из религиозного мира *штетла*, породило созидательную деятельность по всем фронтам. [\[39\]](#)

Вся эта воздвигнутая в Палестине трехчастная сеть была смоделирована словами возрожденного языка иврит, который развивал способы выражения и понятийный мир, охватывающие все сферы жизни и культуры, и служил средством объединения всех в одно общество. Без возрождения иврита и распространения его на всю жизнь общества сомнительно, чтобы Государство Израиль вообще появилось на свет. Немецкоязычные герои утопии Герцля «Альтнойланд» жили бы на горе Кармель изолированно, как гости на одну ночь, подобно тому, как жил там немецкий писатель Арнольд Цвейг (1887–1968) в 1940-е гг. (в 1948 г. он вернулся в коммунистический Восточный Берлин). Новое общество, чьи контуры возникли в *Эрец Исраэль*, особенно со времен *Второй алии*, было ивритоязычным обществом, черпавшим интеллектуальную пищу из новой ивритской литературы и идеологии — молодых и абстрактных выразительных систем, наводнивших мыслительный

мир, заполнивших собой универсальный дискурс, зафиксировавших реалии, верования и фольклор, которые накапливались поколениями и теперь вылились наружу. Это был, как подчеркивал Берл Кацнельсон (в приведенной ранее цитате), радикальный географический сдвиг, благодаря которому возникли новая культура и мораль.

8. Ассимиляция

Внутренние институты, возникшие в еврейском мире в описываемый революционный период, пытались охватить все сферы человеческого существования, опыта и созидания под лозунгом «как все прочие народы» (*ке-холь ха-гойим*) или, в формулировке Бренера, «как совершеннейший из них» (*ка-метуканним ше-ба-хэм*)^[40]. Некоторые пошли еще дальше, загоревшись желанием распространить библейский «свет народам» (*ор ла-гойим*, цель, которую Бен-Гурион ставил перед израильским народом и наукой). Структура этих институтов была всецело еврейской: исключительно еврейский язык, литература на иврите и идише, школы для технического обучения евреев, еврейские больницы и даже еврейское государство. Но содержание, которым была наполнена эта еврейская структура, зачастую совсем не было еврейским. Возьмем Государство Израиль: бюрократия и университеты, трущобы и больницы, дороги и кинотеатры, танки и самолеты и т. д. не были исключительно еврейскими. Идентифицирует ее носителей в качестве евреев именно структура, сама еврейская полисистема, государство и язык. Но внутри этой структуры они живут полной жизнью, включающей индивидуальный выбор из представленных (и навязанных) возможностей в рамках

эпохи, — и, если угодно, формы жизни могут быть космополитичны во всем.

То же самое верно для литературы на иврите и идише: намерение состояло в том, чтобы выразить все желания человека, развивать современный, новаторский или научный язык, писать ямбы, сонеты и романы на иврите или идише, писать о любви, о смерти, о кипарисах и ввести в этот язык лучшие произведения мировой литературы. Поэтому большая часть нынешней израильской литературы «еврейская» только в том, что касается языка и читательской аудитории — подобно тому, как литература любого другого народа не обязательно «национальна» по своей сути^[41]. Рамки «еврейские», но содержание — «человеческое» или лучше сказать — «литературное». И до той степени, в которой литература вообще может считаться в широком смысле выразительницей интеллектуальных «миров» писателей и читателей, этот космополитический аспект присущ и им. Это верно для сегодняшнего израильского общества так же, как для идишской культуры в Варшаве, Москве и Нью-Йорке 1920-х гг. Даже большинство сочинений исследователей еврейских текстов и истории по природе своей не «еврейские», а космополитичные; Гершом Шолем в изучении каббалы пользовался методологией немецких гуманитарных наук (*Geisteswissenschaften*), включая теории Карла Юнга. Конечно, тематические и лингвистические «еврейские»

элементы составляют неотъемлемую часть сознания и мира писателя и его персонажей и могут стать центральными, когда речь идет о конкретных текстах и периодах.

Для еврейских писателей на других языках верно противоположное утверждение. В современной диаспоре, когда евреи интегрированы в полисистему всего общества, еврейские институты обычно низведены до чисто «еврейских» областей (хотя и здесь тоже существуют нейтральные виды деятельности, вроде клубов знакомств внутри еврейской общины). Человек делит свою жизнь между такого рода еврейскими институтами (если вообще уделяет им внимание) и участием в институтах всего общества. Более того, писатели, творящие на «третьем» языке (например, Кафка, Филип Рот или Сол Беллоу), идентифицируются как еврейские писатели, только если в их стиле или тематике их сочинений можно найти какие-то «еврейские» составляющие — фактор, необязательный для израильского писателя.

Поэтому слово «ассимиляция», так же как смежный с ним термин «секуляризация» (рассмотренный выше), нельзя воспринимать буквально. Ведь в существенной степени все евреи ассимилировались в современной всеобщей культуре. Внутренние направления этой революции имели целью создание еврейского эквивалента современной культуры

— эквивалента, *свободного от «обязательного еврейства»*. Рахель Кацнельсон выразила это словами: «Когда мы приехали в *Эрец Исраэль*, освобождение от национализма было нашей *idée fixe*. В диаспоре национализм мешал нам жить». И даже любавичский хасидизм, который сосредоточился именно на «обязательном еврействе», привлек современные электронные средства и современную рекламу в «Нью-Йорк таймс».

9. Еврейский век

Даже при поверхностном взгляде бросается в глаза массовое вхождение евреев и их потомков в мировую экономику, культуру и науку. В отдельные периоды в некоторых регионах за удивительно короткое время в ряде профессий сконцентрировалось необычное количество людей еврейского происхождения — иногда они составляли треть, или половину, или даже большинство лиц, занятых в той или иной области. Около 50–60 % авторов, публиковавшихся в немецкоязычных экспрессионистских журналах, были евреями. Их было много и среди новых немецких издателей, евреями были практически все заметные театральные критики в Берлине 1920-х гг. Существенная часть зрителей венских театров и многие драматурги и режиссеры были евреями. Большинство писателей, входивших в литературное движение «Молодая Вена» в начале XX в., были евреями или наполовину евреями, и кризис их идентичности был частью целой грозди таких кризисов (см.: Pollak 1984). Психоанализ поначалу был преимущественно «еврейским» движением, так же как и Франкфуртская социологическая школа, хотя по языку и целям они были в максимальной степени «общими». В книге немецкого писателя Бернта Энгельмана «Германия без евреев» (1984) исследуется массовое проникновение

евреев и «евреев нюрнбергского закона» (т. е. евреев на половину и на четверть) в немецкую культуру и науку. Среди строителей голливудской киноиндустрии они составляли подавляющее большинство. Их число было заметно среди современных лингвистов, математиков и физиков, советских чемпионов мира по шахматам, российских и американских скрипачей, американских лауреатов Нобелевской премии по экономике последнего поколения и вообще в американской культуре и академической науке, особенно с конца 1960-х гг.^[42]

Статистическая концентрация евреев в отдельных областях породила ситуацию, обратную той, к которой стремилось большинство участников этого процесса. Каждый человек, как осознававший свое еврейское происхождение и гордившийся им (такое поведение принято сейчас), так и пытавшийся отрицать или не замечать его (такое поведение было характерно для предыдущих поколений), стремился к тому, чтобы стать светским, этнически нейтральным физиком, лингвистом, кинорежиссером, революционером, немецким или американским писателем и т. д. — именно как личность. Такие евреи делали попытку приспособиться к правилам общекультурной области, в которой они функционировали, будь то наука, современная литература или живопись. Если и было нечто свидетельствующее о «еврейском» таланте, оно

проявлялось только тогда, когда потомки евреев входили в строгие рамки западной («христианской») логики, науки и организованной, наделенной общепринятым статусом культуры. Лишь после того, как такой «еврей» обнаруживал, что многие его соседи и друзья также имеют еврейские корни и в некотором смысле их «еврейство» не удалось скрыть, это «нечто» опять становилось заметным. Часто статистическая концентрация подобных бывших евреев или несколько таких видных представителей заставляли других обнаружить свое «еврейство» в какой-либо другой сфере.

Область, на которой мы не хотели бы останавливаться слишком подробно (особенно со времен маккартизма в Соединенных Штатах), — это роль евреев в организации коммунистической революции в России и во всемирном коммунистическом и левом движении. Действительно, в Российской социал-демократической рабочей партии перед революцией евреи во множестве присутствовали в руководстве социал-демократического крыла (бундовцы и меньшевики) и, в меньшей степени, в большевистском (ленинском) крыле. В докладе на партийной конференции в Лондоне в 1907 г. Сталин даже заметил «шутя», что погром в партии может перевесить чашу весов в пользу большевиков. После смерти Ленина Сталин взял власть в свои руки,

заручившись поддержкой Зиновьева (1883–1936; секретарь Третьего интернационала) и Каменева (1883–1936; один из руководителей советского правительства) против Троцкого (1879–1940; основатель Красной армии). Но если мы отбросим русские подпольные клички, то увидим, что это грузин Джугашвили объединился с Апфельбаумом и Розенфельдом против шурина Розенфельда Бронштейна, все трое — евреи. Эта тема часто поднимается в сегодняшних российских политических дискуссиях, поэтому мы обсудим ее позже в неапологетическом ключе.

Представительство евреев в первых советских правительствах было велико, и антисемитское выражение «жидо-большевизм» не лишено основания. Когда черта оседлости внезапно была отменена, масса евреев покинула старый и классово чуждый *штетл* (правом голоса обладали только представители класса рабочих и крестьян) и отправилась в Центральную Россию. Они получили доступ к высшему образованию и активно включились в новую систему управления, нуждавшуюся в лояльной интеллигенции. Многие из них сменили имена, вступили в браки с русскими и вели себя как русские во всех отношениях. Солженицын заклеил евреев за организацию советских концлагерей (ГУЛАГа) и указал на нескольких евреев среди руководителей советских органов госбезопасности раннего периода. Но евреи в тех же

пропорциях занимали видное место и во многих других областях при молодом советском режиме: в правительственных и партийных учреждениях, в образовании, медицине, русской литературе, физике и других отраслях науки, в коллективизации на селе, в индустриализации; также немало их было и среди тех, от которых режим беспощадно избавлялся и кого уничтожал. Даже во время Второй мировой войны евреи занимали видное место среди инженеров и руководителей заводов (об этом свидетельствуют еврейские фамилии в сталинских декретах, отмечающих вклад тружеников тыла в военные успехи). То же самое касается левого движения по всему миру, включая главарей советских революций в Баварии и Венгрии в 1919 г. Выделяются такие фигуры, как А. А. Иоффе (1883–1927; участвовал в мирных переговорах в Бресте), М. М. Бородин (Грузенберг, 1884–1951; советник Сунь Ятсена) или Карл Радек (Собельсон, 1885–1939), проводивший сталинскую политику в Германии, которая помогла Гитлеру прийти к власти. Все они были убиты Сталиным.

И в Германии эпохи Веймарской республики, и в Советской России мощный приток и возвышение лиц еврейского происхождения произошли за очень короткий период (с важными, но немногочисленными прецедентами в XIX в.), и в обоих случаях они возвысились не в качестве евреев, а как немцы или

русские, по сути нерелигиозные. Но в обеих странах общество воспринимало их как евреев, и теперь это восприятие могло быть только расовым.

В Германии еврейский вопрос занимал действительно центральное место в идеологии Гитлера, Розенберга и Геббельса: это был негативный полюс биполярной социальной мифологии (или фантазмагии). В коммунистической идеологии, которая подчеркивала интернациональность советского государства и международную солидарность трудящихся, невозможно было включить открытое отрицание народа или расы в систему марксистской аргументации. Но и здесь роль ассимилированных евреев как чужаков присутствовала в общественном сознании. Главным примером, проанализированным Сталиным в программной статье «Марксизм и национальный вопрос» (1913), был пример евреев, а врагом виделся еврейский социалистический Бунд.

Чистки в Советском Союзе конца 1930-х гг. в реальности сокрушили власть большинства евреев в партии и правительстве под маской борьбы с «левым уклонизмом» (типично еврейская болезнь) и «троцкизмом». В официальном учебнике «Краткий курс истории ВКП(б)» Троцкий был назван «Иудушкой Троцким»^[43], якобы от прозвища героя социальной сатиры русского писателя XIX в. Салтыкова-Щедрина, но на самом деле это аллюзия на Иуду Искарриота и

демонический «иудаизм». В конце 1940-х гг. евреев притесняли во всех областях культуры в рамках борьбы с космополитизмом (обвиняемых называли «безродными космополитами»). Многие годы не марксизм, а скорее антитроцкизм и антикосмополитизм главенствовали в советской идеологии, пропаганде, цензуре и государственном терроризме; они были жупелом сталинского режима, конкретным и направленным *ad hominem*. Эти кампании не были открыто или исключительно антиеврейскими, но они обязательно включали в себя антиеврейские выпады. Тогда, в 1950-е гг. и позднее, евреев ущемляли под предлогом борьбы с самой сатанинской религией, «иудаизмом», и расистским и нацистским «сионизмом». После разгрома нацистской Германии коммунистическая Россия осталась последней страной просвещенного мира, *de facto* поддерживавшей дискриминацию русских еврейского происхождения (даже наполовину евреев) как в правительстве, так и в сфере высшего образования. Сегодня противоположный миф — о евреях — предателях коммунизма в России — играет аналогичную роль в идеологии большей части российского руководства культурой и старого партийного аппарата^[44].

В целом в двух крупнейших режимах с тоталитарной идеологией фигура еврея приняла

угрожающие размеры в сознании властей и в массовой пропаганде, как если бы еврейской ассимиляции никогда и не было^[45]. Подобное отношение преобладало и в более мелких тоталитарных государствах, как Польша или Румыния конца 30-х гг.

* * *

Негативный мегаопыт и численный дисбаланс лиц еврейского происхождения в разных профессиях в современном мире требуют объяснения, почему потомки евреев оставались чужаками даже после ассимиляции в реальности или в народном сознании. Изучение новой истории евреев нельзя сводить к евреям, которые были включены в еврейские институты (еврейское государство, религия, литература, организации), тогда как остальные были причислены к евреям только в момент уничтожения. Выдающийся польский поэт Юлиан Тувим (1894–1953) во время Холокоста, находясь в Лондоне, писал примерно следующее: «Я поляк, когда моя кровь течет в жилах, и еврей, когда ее выпускают из жил» (Tuwim 1980). Похожие вещи говорил и Альберт Эйнштейн. Но современные мифологии не исключили их из еврейства в целом. Еврейская историография тоже не упустила их из вида.

Престижная «Иерусалимская школа» еврейской истории склонна к телеологичности: любое малейшее выражение из прошлого, которое можно истолковать как имеющее отношение к сионизму, считается имеющим значение. Историк Бенцион Динур (Динабург, 1884—1973), практиковавший такой подход, работая в Иерусалиме, возможно, находился под влиянием тенденций послереволюционной России (он был студентом в Петрограде): вместо истории они изучали «историю революций» и любое локальное крестьянское восстание прославлялось как шаг к коммунистической революции, т. е. к истории применялся идеологический, а потому телеологический (оценивающий в ретроспективе) фильтр. Но можно смотреть на историю иначе: из прошлого в настоящее. Когда мы спрашиваем не «Как мы здесь оказались?», а «Что происходило с евреями в XIX веке? Куда они шли?» — мы обнаруживаем гигантскую вспышку, выразившуюся в центробежном движении, которое, волна за волной, породило целый спектр проявлений еврейского существования сегодня. (Даже в Иерусалиме историография открылась навстречу этим вопросам.)

С еврейской точки зрения столетие с 1882 до 1982 г. во всеобщей истории можно назвать «еврейским веком»: ни в одну эпоху в прошлом евреи не играли такой заметной роли в общей культуре, и не в какой-то

одной стране, а во всей западной цивилизации. Трудно описать современный мир без Маркса, Гуссерля, Эйнштейна, Фрейда, Кафки, Якобсона, Леви-Стросса, Хомского, Деррида и длинного списка других деятелей науки и культуры, хотя их собственная еврейская идентичность неопределенна, проблематична или безразлична им самим. Более того, евреи и образ еврея в воображении и сознании людей этого периода занимали непропорционально большое место, если принять во внимание долю евреев в общей численности населения. Холокост и Государство Израиль тоже присутствуют в общественном сознании. При этом евреи играли центральную роль не только в негативной мифологии Гитлера и Альфреда Розенберга (Розенберг присваивал еврейские библиотеки в оккупированных странах с целью основать после войны «Институт для изучения еврейства без евреев»). Еврейский вопрос привлекал внимание Т. Б. Веблена, Т. С. Элиота, Эзры Паунда, Ленина, Сталина, А. Тойнби, Ч. П. Сноу, Ж.-П. Сартра и др. Перефразируя израильского литературного критика Дова Садана (1902–1989), можно сказать, что евреи в XX в. «сидели в углу в середине комнаты».

10. Непрерывная радуга

Перемены во внутренней и внешней культурах происходили одновременно с переменами в физическом, географическом, лингвистическом, профессиональном и образовательном распределении и в самих образах существования евреев по всему миру. Шок от погромов 1881–1882 гг. в сочетании с другими обстоятельствами и другими потрясениями сорвал огромные людские массы с насиженных мест. В поколении, предшествовавшем Первой мировой войне, более трети еврейского народа мигрировало из Восточной Европы за океан (по оценкам ученых между 1882 и 1914 г. два из пяти миллионов евреев, проживавших в России, уехали на Запад). По крайней мере еще треть переехала в города. Происходила активная внутренняя миграция: из деревень и *штетлов* в районные центры (Бобруйск, Житомир, Пинск, Минск, Белосток) и дальше, в большие города (Вильна, Лодзь, Львов, Варшава, Одесса), а также в города вне черты оседлости (Киев, Москва) и в Западную Европу (Вена, Будапешт, Берлин, Лондон) и во многие заокеанские страны; а после русской революции, когда была отменена черта оседлости, — из *штетлов* в Москву, Ленинград и более мелкие города собственно России, а также в Среднюю Азию и другие советские республики.

Новый еврейский пролетариат сформировался в Варшаве, Харькове, Нью-Йорке, Тель-Авиве и других городах благодаря идеологии и социальному давлению, но распространился повсюду за одно поколение. Еврейские пролетарии работали преимущественно в принадлежащих евреям кустарных мастерских и на мелких предприятиях с ручным трудом, а не в тяжелой промышленности. Они охотно поступали на фабрики по пошиву женской одежды, оставляя индивидуальное портняжничество. Найти свое место в настоящем промышленном производстве еврейским рабочим оказалось нелегко: даже в 1920-е гг. в Советском Союзе антисемитизм среди нееврейских заводских рабочих ограничивал возможности евреев трудиться на нижних уровнях промышленности. Однако дети новых «пролетариев» повсеместно проникали в новые отрасли торговли и производства, медицины и науки, средств массовой информации и искусств. Это означает, что на протяжении одного поколения массы евреев переместились из феодальной экономики в капиталистическую, а из нее — в новый, научный и электронный, век. Это соответствовало общим тенденциям, но происходило быстрее и масштабнее, и эти сдвиги влияли на сознание и поведение людей; под таким влиянием находилось и восприятие евреев извне — возникла необходимость в том, чтобы наполнить новым содержанием пустые еврейские стереотипы.

За одно поколение евреи выучили польский, русский, немецкий, венгерский, румынский, французский, английский или иврит. Часто это был примитивный язык, но следующее поколение овладевало литературным языком, звучащим совсем иначе, чем иммигрантский язык родителей (хотя даже самому старательному студенту требовалось много времени и сил, чтобы избавиться от интонаций языка, присущего ему от рождения). Авторами литературы на идише везде были иммигранты в первом поколении: все идишские писатели в юности приехали из местечек в Варшаву, Вильну, Киев или Москву или из Восточной Европы в Нью-Йорк, Чикаго или Лос-Анджелес. Еврейские художники той же дорогой пришли в Петербург, Москву, Париж и в Америку. Но великую литературу на другом языке создавало, за несколькими исключениями, второе поколение (Пастернак, Мандельштам, Кафка, Бубер, Фейхтвангер, Беллоу, Маламуд, Филип Рот).

В фильме канадской компании Си-би-си, созданном незадолго до смерти его главного героя, уроженец Израиля генерал Моше Даян (1915–1981) говорил о своих родителях, которые приехали в *Эрец Исраэль* со *Второй алией*, имея три желания: говорить на иврите, заниматься сельским хозяйством и защищать себя. Но в глазах детей всё они делали не слишком гладко, и только второе поколение завершило тройную

революцию этой семьи. Муки такой адаптации видны в еврейской эмигрантской литературе всего мира.^[46] Ивритский поэт Иегуда Амихай отразил их в своем стихотворении «Миграция моих родителей»:

А переезд моих родителей не закончился для
меня.

Моя кровь продолжает брызгать между
ребрами

Еще долго после того, как сосуд истощится.

И переезд моих родителей не закончился для
меня.

(Amichai 1987)

Целый народ покинул свое место жительства и отказался от своего языка; миграция в *Эрец Исраэль* и в иврит была лишь малой частью общего потока. Например, сельское хозяйство было гордостью и территориальной основой *ишува* в *Эрец Исраэль*. Переезд в деревню стал одним из проявлений целого спектра новых тенденций: желания создать нового еврея, в т. ч. еврейского «крестьянина», невинного, честного, здорового и продуктивно работающего на земле, в противоположность *luftmentsh* (на идише — человек воздуха), который «жил в воздухе» и «зарабатывал на воздухе», играл на бирже; желания

вернуться к природе, антитезе воображаемых «стен» метафорического «гетто» еврейского *штетла*; мечты припасть к земле, куда народ сможет пустить корни, — народ предстает в образе дерева; утопической мечты возродить к жизни пустыню и через очистительный труд преобразовать самих вялых нежизнеспособных поселенцев. Эта тенденция противостояла всемирному движению из деревни в город. Она обращалась к докапиталистическим идеям о «здоровье», «продуктивности» и нравственности, воплощенных в крестьянине, который создает материальные продукты *ex nihilo*; к идеалам аристократического сообщества землевладельцев, усвоенным в сознании буржуазной интеллигенции (напрашивается пример Льва Толстого, повлиявшего на ивритское возрождение); к утопии возвращения к «земле» и первозданному состоянию целостности и здоровья расы (Ури-Цви Гринберг повторил немецкую аллитерацию *Blut und Boden* параномасией *дам ве-адама*, «кровь и земля»). На самом деле, метафору *штетла* как гетто, окруженного стенами (тогда как в реальности большинство местечек никогда не имели гетто и были широко открыты к природе), подчеркивал Шолом-Алейхем, когда писал, что единственным «полем», где жители Касриловки могли наслаждаться природой, было их старое кладбище («поле» на идише — эвфемизм для кладбища). Поэтому стихотворение Бялика «В поле»,

описывающее только природу, воспринималось как сионистский манифест. А «Религия труда» (т. е. физического труда) Аарона Давида Гордона (1865–1922)^[47] соединилась с вдохновленной Толстым «Религией земли», которая повлияла на рабочее движение.

Однако пропаганда сельскохозяйственного труда среди евреев началась в эпоху *Хаскалы*, со времен книги Ицхака Бера Левинзона (акроним Рибаль, 1789–1850) *Теуда Бе-Исраэль* (1828), и она относилась совсем не только к *Эрец Исраэль*. В послереволюционной России, по некоторым данным, около 300 тыс. евреев поселились в деревнях в 1920-е гг., тогда как в *Эрец Исраэль* в то же время проживало лишь несколько тысяч или десятков тысяч фермеров. Поселенческая организация *ИСА* («Еврейское колонизационное общество») поддерживала сельскохозяйственные поселения в Палестине, Аргентине и Бразилии; существовало также движение за расселение еврейских фермеров в Нью-Джерси, Небраске и других американских штатах, издавался журнал на идише «Еврейский крестьянин» (1908–1959)^[48]. По разным причинам — таким, как индустриализация в Советском Союзе (которая проходила быстрее и была привлекательнее, чем начальный этап индустриализации в Израиле), насильственная «интернационализация» еврейских колхозов в России (с

разведением свиней на их скотных дворах), ассимиляция и урбанизация на Западе, стремление второго поколения к высшему образованию и, наконец, Холокост, — большинство других сельскохозяйственных экспериментов провалилось, в то время как израильское сельское хозяйство не просто выжило, а стало одним из крупнейших достижений еврейского государства. Теперь если мы посмотрим не с конца исторического явления, а с его начала, то увидим, что это было единое центробежное движение с похожими идеями, которые реализовывались в разных направлениях и в разных странах.

Центробежное распространение (и, добавлю, успешная реализация) еврейского брожения, начатого в России, до Нью-Йорка и *Эрец Исраэль* было детально описано Йонатаном Френкелем в его классическом исследовании «Предсказание и политика» (*Prophecy and Politics*, 1981). В книге подробно рассматриваются идеологические дебаты и политические организации, но не анализируется сознание участников дебатов, включая литературные и идеологические воображаемые миры, которые сформировали их восприятие мира и себя. Шолом-Алейхем, Менделе Мойхер-Сфорим, Достоевский, Толстой, Ницше и др. формировали, по существу, аксиоматические базовые ценности их сознания не в меньшей степени, чем сочинения Ахад ха-Ама, Нахмана Сыркина (1868–1924)^[49] или Бера

Борохова (1881–1917). Все политические движения, так же как и народное сознание, разделяли неприятие мира *штетла*, диаспоры, «провинциального» и «примитивного» еврея. Но сам образ *штетла* выкристаллизовался в еврейской литературе, и символизировала его Касриловка Шолом-Алейхема. Новую литературу создавали интеллектуалы, жившие вне *штетла*, судившие с современной, рационалистической позиции, бросавшие сатирический и «прощающий» взгляд назад. Идеологи, политики и их аудитория погрузились в мир еврейской и нееврейской литературы и сформировали свою идентичность под их влиянием. Берл Кацнельсон говорил, что еврейская литература привела его и его поколение в *Эрец Исраэль*. Ицхак Табенкин (1887–1971), лидер мощного кибуцного движения, описывал влияние еврейской и всемирной литературы в своих ярких мемуарах «Корни» (1947, см. перевод в этой книге). Борохов, теоретик марксистского сионизма, основатель партии *Поалей Цион*, был также идишским лингвистом и одним из разработчиков современного идишского стандартного правописания. Существовала еще и блестящая группа молодых интеллектуалов, которые сформировали недолго просуществовавшую (1905–1906) партию с русским названием «Возрождение», основанную на впечатляющем оживлении литературы и культуры на иврите и идише. Даже во время Холокоста литература

влияла на формирование молодежи — об этом свидетельствует литературная деятельность «Молодежного клуба» в Виленском гетто и подпольная гимназия *Дрор* в Варшавском гетто^[50].

Даже в тех областях, где споры достигали особенной остроты, можно найти общие образы у противоборствующих сторон. Например, бундовцы высмеивали сионистов: «Вы едете в Палестину, „разрушенное царство“ (*ди гепейрегте мелухе*)», а Ури-Цви Гринберг, идишский поэт, внезапно переехавший из Берлина в *Эрец Исраэль* в 1924 г. и переключившийся в своей поэзии с идиша на иврит, написал гимн возрождения, начинающийся так:

Эта земля, которую еврейский Бог избрал
для жестокой пытки, как садист, мучающий
женское тело, покрыв его проказой от Египта
до сирийской границы...

(«*Тур Малка*»)^[51]

Связи существовали и на личном уровне. Йонатан Френкель (1981:93) описывает радостную встречу двух русских евреев весной 1882 г.: Исраэля Белкинда (1861–1929), члена *Билу* (идеалистской иммигрантской группы, возникшей в рядах *Первой алии*), и Авраама (Эйба) Кахана (1860–1951), русского эсера, который бежал от российской полиции, пытаясь попасть в

Швейцарию. Как писал Кахан в своих воспоминаниях: «Белкинд, *палестинец*, превратил меня в *американца*». Белкинд убеждал русского революционера Кахана не ехать в *Эрец Исраэль* — никаких шансов! — а стать «американцем» и посвятить себя служению людям в свободной Америке (терминология русская, т. к. это язык культуры и идеологии, хотя для обоих родным языком был идиш и оба собирались покинуть Россию). В реальности, молодой русский революционер Кахан под влиянием билульца Белкинда уехал в Америку, принимал участие в еврейском и американском социалистическом движении, на протяжении полувека издавал влиятельную газету на идише *Форвертс*, написал на английском языке романы о жизни иммигрантов и на идише — объемную историю Соединенных Штатов.

Из одних и тех же кругов партии *Поалей Цион* (рабочих сионистов) в Польше и России, которая распалась в 1905–1907 гг. на три ветви, происходили такие лидеры *ишува* в *Эрец Исраэль*, как Бен-Гурион, Ицхак Табенкин и Зрубавел (партийный псевдоним Якова Виткина; 1886–1967), и такие партийные лидеры и деятели культуры диаспоры, как еврейский демограф Яков Лещинский (1876–1966), теоретик идишизма доктор Хаим Житловский (1865–1943)^[52] и лингвист Нохум Штиф (1879–1933)^[53], один из основателей еврейской секции в Академии наук в советском Киеве.

Берл Кацнельсон обожал Аврома Лесина (1872–1938), американского идишского поэта и издателя *Цукунфт* (главного литературного и культурного журнала на идише в Нью-Йорке), которого он знал по участию в движении в Белоруссии. Радикальный ультраправый Ури-Цви Гринберг в 1970-е гг. в Израиле с нежностью говорил о Переце Маркише, своем соратнике по экспрессионистскому движению в идишской поэзии в Варшаве и Берлине в начале двадцатых, хотя тот уехал в Советский Союз и стал выдающимся писателем-коммунистом (позже уничтоженным сталинскими репрессиями).

Другой пример: один из участников движения самообороны в Гомеле, в Белоруссии, во время погромов 1903 г. был юношей, взявшим подпольную кличку Вергилий (что за идиллическое сознание у еврея-социалиста, верного идеям Просвещения!). Вергилий-Козн (Каган) стал одним из лидеров Бунда в Вильне. Естественно, своего сына Вергилий назвал Аркадием. Но отряды самообороны в Гомеле включали как бундовцев, так и сионистов. Сестра Вергилия, Роза Каган, эмигрировала в Палестину и принимала участие в организации обороны еврейского Иерусалима во время арабских мятежей 1920 г. Ее сын — израильский генерал и премьер-министр Ицхак Рабин, а ее племянник, Аркадий Каган, был профессором экономики в Чикагском университете. Дядей Вергилия

был Мордехай бен Гиллель ха-Кохен, ивритский писатель и сионист, приехавший в *Эрец Исраэль* со *Второй алии* в 1907 г., один из основателей Тель-Авива. Его сын Давид ха-Кохен был председателем профсоюза строительной компании *Солель У-Боне*, офицером связи между еврейским подпольем (*Хаганой*) и британской армией, а из его дома в Хайфе во время Второй мировой войны вещал передатчик «Свободной Франции» для вишистских сил в Сирии. И все это одна семья.

Вообще, сама идея «самообороны» зародилась в России во время погромов 1881–1882 гг. После Кишиневского погрома в апреле 1903 г. она возродилась снова. Одесские писатели, в том числе Ахад ха-Ам, Бялик и Дубнов, подписали воззвание, призывающее организовать еврейскую самооборону: «...для пятимиллионного народа унижительно <...> подставлять свои шеи для резни <...> даже не пытаюсь самостоятельно защитить свои собственность, достоинство и жизнь». Это был прямой вызов религиозному принципу пассивного героизма, *кидуш хашем*, смерти во имя Божье, принятому в ашкеназской религиозной традиции, а также вызов российским властям. В той же струе была написана поэма Бялика «Сказание о погроме», жестоко критикующая еврейских мужчин, которые прятались от своих преследователей, когда те насиловали их жен и дочерей.

Незаконные движения самообороны возникали по всей России, невзирая на несогласие и враждебность властей. Самооборона еврейских поселений в Израиле находилась в русле той же традиции; название еврейского подполья, *Хагана*, — точный перевод идишского «самооборона». Традиция сохранилась и по сей день в названии Армии обороны Израиля. Группа *Ха-шомер*, организованная в Галилее в эпоху *Второй алии*, появилась на этом же концептуальном фоне. Одна из ее основателей, Маня Шохат, в молодости была рабочим лидером в России, в тюрьме завязала дружеские отношения с начальником Московского охранного отделения и организатором легальных профсоюзов Зубатовым. После этого она эмигрировала, чтобы строить сионизм в Палестине. Шохат пыталась организовать поселения на восточном берегу реки Иордан, ездила в Париж за финансовой поддержкой от Ротшильда, но увлеклась революционной деятельностью в России и, прежде чем вернуться в Израиль, контрабандой провозила туда оружие.

И совсем другой пример: Исаак Нахман Штейнберг (1888–1957) был наркомом юстиции в первом ленинском советском правительстве; он состоял в партии левых эсеров, которая участвовала в первой ленинской коалиции, и в то же время оставался верующим и практикующим ортодоксальным евреем. После того как Штейнберг покинул Россию в 1923 г., он

жил в Берлине, Лондоне, Нью-Йорке, стал лидером еврейского территориалистского движения и редактором журнала этого движения *Фрейланд* («Свободная земля») и пытался получить землю для еврейского государства в Австралии, Суринаме или где-нибудь еще. При этом все три идеи, в которые он верил — идея левых эсеров, еврейская ортодоксальная религиозность и идишский территориализм, — находились в парадоксальном противоречии друг с другом и были последовательно антибундовскими и антиссионистскими! Перед тем как стать министром в ленинском правительстве, он был исключен из Московского университета за революционную деятельность, поехал в Гейдельберг и написал там диссертацию по-немецки об уголовном праве в Талмуде. Он публиковал книги и статьи на русском, немецком и идише (его сын — американский историк искусства Лео Штейнберг). Брат Исаака, Аарон Штейнберг (1891–1975), сочетал глубокий интерес к русской религиозно-философской мысли с еврейским религиозным морализмом, он преподавал философию в Санкт-Петербурге, в 1922 г. уехал в Берлин, а оттуда в Лондон. Он перевел с русского на немецкий «Всеобщую историю еврейского народа» Дубнова, написал блестящую книгу на русском языке о системе свободы Достоевского и десятки очерков на идише и в конечном итоге стал главой отдела культуры Всемирного

еврейского конгресса.

Споры между течениями часто были чрезвычайно острыми, альтернативы казались несовместимыми, но все они вытесывались в одной каменоломне.

11. Индивид

Интеллигенция представляет собой класс людей, постоянно пытающихся подвергать все сомнению, а также формулировать идеи и верования или выражать их в художественных произведениях. Общественные идеологии — суть кристаллизация этих позиций, системных и логических построений. В предыдущих главах мы занимались не описанием индивидов, а тенденциями эпохи, повлиявшими на многих индивидов и провозглашенными или заявленными ими в то или иное время.

Обе характеристики перемен в еврейской проблематике — историческое действие и частное сознание — требуют постижения и решения каждым индивидом. Несомненно, индивиды действуют, находясь под разнообразными влияниями, и их захватывают социальные течения и политические организации. Тем не менее в конкретном выборе личности между возможными альтернативами для многих ситуаций наличествовал элемент добровольности, и при этом важную роль играли убеждения и личные поступки. Это особенно справедливо для общества эпохи потрясений, когда существует целый спектр возможностей для физических и географических перемен и выбора культурной и идеологической ориентации.

Парадоксальным образом евреи этого периода обладали широкой свободой выбора, потому что могли пересекать границы стран, языков и культурных течений.

Индивида нельзя рассматривать просто как воплощение идеологии. Все еще существующее устойчивое заблуждение часто выводит всю личность человека из его политической или профессиональной принадлежности: Х — социалист, сионист, ассимилятор, либерал, антисемит, еврей, поэт и т. д.; и этот ярлык должен объяснять все его действия, мнения или утверждения. Утверждение — или даже простое высказывание — Зигмунда Фрейда, или Т. С. Элиота, или любого другого выводится из его специфического контекста и воспринимается как общая характеристика всей его жизни или мнений, указывающая на его идеологию и личностные свойства, при этом конкретные условия, образ мыслей и вид высказывания, а также факторы изменчивости личности во времени остаются без внимания. В этом отношении многие критики до сих пор отдают дань веку идеологии.

Безусловно, индивиды часто усваивают те или иные идеологии или верования, а некоторые придерживаются их долгое время. Но в принципе было бы разумнее рассматривать индивида как открытое семантическое поле, которое пересекают разнообразные тенденции: некоторые из них

невольные, а некоторые он сам усвоил и помог сформулировать, часть становятся доминирующими, а какие-то просто болтаются в поле сознания. Более того, здесь мы имеем дело с чувствами и мнениями, которые часто бывают туманными и противоречивыми, а не такими систематизированными и постоянными, какими мы хотели бы видеть идеологии. Индивиды, даже весьма четко выражающие свои мысли, часто проявляют нерешительность во многих делах, непостоянны, ищут компромисс между противоположными идеями, со временем меняют свою позицию, по некоторым вопросам выражают свое мнение ясно и определенно, а по другим (возможно, не менее значимым для них) хранят молчание. И даже четко определенные, логически обоснованные идеологии продолжают со временем изменяться (как мы видим на примере эволюции теории Фрейда или в абстрактных и логических аргументах сиониста-марксиста Бера Борохова, чередовавшихся в течение всей его короткой жизни [см.: Frankel 1981]). Сол Беллоу понимал это, когда противопоставлял созидательное индивидуальное возбуждение (*distraction*) и организованное разрушение (*destruction*) («Герцог»).

Таким образом, мы можем в общих чертах описать культурную ситуацию как результат взаимодействия двух видов сущностей: социальных, культурных и

идеологических *течений* и индивидуальных *соединений*. Соединение — это совокупность и выборка перекрещивающихся тенденций, составляющих автономную сущностную единицу, такую, как *текст* или *личность*. Однако текст — это не просто сложившееся пересечение отношений, идей или поэтических принципов, а индивидуализированное тело языка, отмеченное частичной последовательностью и зависящее от читателя. В этом смысле личность можно рассматривать как текст, но в отличие от текста она не ограничена по времени, обладает способностью к изменениям и метаморфозам, активно меняет местами собственные иерархии, обращается к материалу извне, внятно формулирует свой опыт и переосмысливает себя. Кроме того, в личности биологические, физические, экономические и социальные аспекты бытия смешиваются с мыслительными, лингвистическими и семиотическими элементами.

И в тексте, и в отдельно взятом человеческом существе выражаются разные проявления социальных, идеологических и семиотических течений своего времени, которые подают голос изнутри. Но эти проявления подчинены частичному единству индивида, будь то в вымышленном мире и структуре литературного текста или в «квазиорганических» внутренних отношениях и целостностях живой

личности. Отсюда важность индивидуальных биографий и интерпретации отдельных текстов для истории идей, обусловленная именно тем, что идеи и концепции контекстуализируются в индивидуальном соединении и идеологические построения становятся «смешанными». Биография отдельных личностей демонстрирует уникальную, непредсказуемую комбинацию и эволюцию разнородных элементов, помещенных в определенные жизненные обстоятельства и сочетающих восприятие и активную деятельность во взаимодействии с другими индивидами и течениями.

Приняв эту позицию, я думаю, мы можем прийти к обобщению, что евреи в этот переходный период — я подчеркиваю и «евреи», и «период» — были особенно склонны к колебаниям между разнообразными возможностями. Радикальное утверждение часто означает лишь преувеличение какого-либо значимого пункта или выдвижение определенной *приоритетной* позиции, оставляя в тени другие возможности, которые со временем могут вновь проявиться. Многие, начав с радикальных утверждений, к примеру отрицающих еврейское прошлое и религию, со временем пришли к компромиссу, стали относиться к ним с ностальгией и раскаянием или же проявили какие-то чувства, ранее подавляемые в подсознании. Наш анализ исторических течений не предполагает, что какие-то из отрицаний

или нововведений существовали в чистой и полной форме — как в жизни человека, так и в данной культурной ситуации. Напротив, это были лишь движущие силы в поле общественной реальности и культурного спора, так же как и в поле каждой отдельной личности.

Тот же ивритский писатель Хазаз, который заставил Юдке отрицать еврейскую историю и ненавидеть прошлое и написал пьесу с призывом «Сожжем диаспору!», начал отредактированную версию одной из своих книг словами: «О еврейские местечки, кто оклеветал вас!» (Конечно, сам Хазаз и оклеветал.) А многие из идеологов и писателей того периода прошли в молодости через несколько политических течений, что видно из автобиографических сочинений Табенкина или Берла Кацнельсона. К примеру, идишский поэт Мани Лейб был подмастерьем у сапожника в местечке Северной Украины; он последовательно примыкал к украинским социалистам, русским эсерам, анархистам и социал-демократам; потом он был арестован, бежал в Англию и в Америку, стал идишистом и видным идишским поэтом, ностальгировавшим по восточноевропейскому еврейскому религиозному миру после того, как тот исчез.

Весьма занимательно, что многие молодые интеллектуалы сперва усваивали русскую культуру, а потом возвращались к идишу и ивриту, особенно после

погромов и революционных событий 1903–1905 гг. Бер Борохов, чьим родным языком был русский, стал идишским писателем и лингвистом, а также теоретиком и лидером сионистов-социалистов. Рожденный христианином (хотя и еврейского происхождения) и говоривший по-русски Владимир Медем (1879–1923) стал блестящим идишским оратором и лидером Бунда. Русский журналист и поэт Владимир Жаботинский стал идеологом гебраизма, поэтом, военачальником и основателем радикально правого сионистского движения. Поколением раньше русский поэт Довид Эдельштадт (1866–1892), родившийся в русскоязычной семье вне черты оседлости, в 1882 г. эмигрировал с обществом *Ам Олам* в Соединенные Штаты и стал популярным идишским поэтом, политическим журналистом и анархистом. Идеолог возрождения языка иврит Элиезер Бен-Иегуда сначала под влиянием Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. на Балканах стал русским националистом и славянофилом, и, только прочтя «Даниэля Деронду»^[54], он направил свой националистический дух на сионизм и иврит. Хаим Житловский был русским эсером до того, как стать теоретиком идишизма в Соединенных Штатах. Пинхас Рутенберг был русским эсером, совершил террористический акт против министра внутренних дел России^[55], потом помогал в организации Еврейского легиона в Лондоне во время Первой мировой войны,

потом сражался на стороне белых на Гражданской войне в России и, наконец, учредил «Палестинскую электрическую компанию» и был избран председателем еврейского выборного органа в подмандатной Палестине *Vaad Leumi*. Из русской и европейской культуры эти интеллектуалы приносили в еврейскую среду идеалы светской культуры, и, несмотря на всю свою фанатичную идеологию, они колебались между противоположными полюсами. Жаботинский выразил это в острой форме: «Они скованы железными цепями, люди моего поколения, получившие воспитание на русском языке и превратившиеся в евреев по национальности, железными цепями они прикованы к иноязычной культуре <...> [Русский] язык, которым отравил меня мой учитель, — нет лекарства от него во всем Гилеаде!» (Jabotinsky 1914:406).

Большинство достижений этого периода на самом деле принадлежат маленьким молодежным группировкам — чаще всего их участники покидали дом в подростковом возрасте, учились в иешиве и бросили ее или учились ремеслу, испробовали несколько идеологических течений, потом переехали в другое место и присоединились к новому течению в возрасте двадцати с небольшим лет. Элиезер Бен-Иегуда (1858–1922), заложивший основы возрождения иврита, в тринадцать лет уехал из дома в иешиву, потом переехал в другой город и поступил в русскую

гимназию, в двадцать лет переехал в Париж, а в двадцать три года эмигрировал в Палестину. Теодор Герцль (1860–1904) в восемнадцать лет переехал из Вены в Будапешт. *Билуим*, идеологическое движение, присоединившееся к сионистской эмиграции в Израиль в 1881–1882 гг., состояло из молодых людей. «Трудящиеся» *Второй алии* и их лидеры приехали в том же возрасте: Бен-Гурион в двадцать лет, Александр Зайд в восемнадцать, Ицхак Табенкин в двадцать три года (после того как несколько лет был сионистским активистом в Варшаве и Вене), Берл Кацнельсон в двадцать два. Большинство американских идишских поэтов приехали в Соединенные Штаты в возрасте 18–22 лет: Янкеву Глатштейну было восемнадцать, А. Лейелесу двадцать (в шестнадцать лет он уехал из родной Лодзи в Лондон), Мойше-Лейбу Гальперну двадцать два (но из дома в Вене он уехал в двенадцать), Г. Лейвику (1888–1962)^[56] двадцать пять (в восемнадцать его арестовали за революционную деятельность и сослали в Сибирь). Часто они оставляли свой дом в местечке детьми и еще молодыми приезжали на новое место и начинали новое культурное движение. То же самое относится к другим творческим и политическим течениям этого периода.

Конечно, в жизни человека бывают решения, такие, как отъезд за океан или получение образования на новом языке, которые порождают новые физические

факты, изменяют весь сущностный контекст, и их непросто повернуть вспять. Но на уровне сознания такой жесткости нет. Евреи, ассимилировавшиеся в той или иной культуре, могли отбросить или подавить старые модели поведения и дискурса и усвоить новые, но часто какие-то элементы старого проявлялись вместе с новым. То же самое относится к верованиям и убеждениям. Более того, тенденции, выраженные писателями и интеллектуалами, принимаются массой людей, которые не разделяют их полностью, а образуют различные комбинации нового и старого, аргументов «за» и «против», активного и пассивного восприятия.

Это значит, что мы можем вернуться к истории идей и течений, оформившихся в понятные конструкции, абстрагируясь от множества индивидов и текстов — и подкрепляясь их примерами.

12. Взгляд в прошлое: крушение и победа Просвещения

Вернемся к основе этого великого брожения. В XVI в. около двух третей евреев мира проживали в объединенном Польско-Литовском королевстве (после того как их изгнали из Англии, Франции, большей части Италии и Германии, Испании и Португалии). Польско-Литовское королевство тогда было самой большой страной в Европе, протянувшейся от Балтийского моря почти до Черного и от окраин Берлина практически до Москвы. В конечном итоге эта территория стала огромной колыбелью всего ашкеназского еврейства Нового времени — от Москвы до Маньчжурии и от Тель-Авива до Буэнос-Айреса и Лос-Анджелеса. В целом можно сказать, что в Польском королевстве евреи занимали положение посредников между польской знатью и польским правительством в центре страны и подданными, проживавшими на восточных территориях, таких, как обширные просторы Литвы или житницы Украины. Отсюда они распространялись по прилегающим странам — Румынии и Венгрии, а также на запад и за океан. В конце XVIII в., когда Польшу поделили и поглотили соседи — Россия, Пруссия и Австрия, — многочисленное еврейское население вошло в состав этих стран. В России, где евреям раньше жить

запрещалось и где теперь оказалось большинство польских евреев, им не разрешалось покидать занимаемые территории, и они оказались заперты в гигантском географическом гетто — *черте оседлости* (территория нынешней Центральной Польши, Украины, Белоруссии, Литвы, Латвии и некоторых русских городов). В Пруссии (впоследствии ставшей Германией) и в Австрии они двигались на запад, сначала тонкой струйкой, а потом — когда получили на это разрешение — мощным потоком, направляясь преимущественно в столичные города, Вену и Берлин. Так, семейства Шолем и Шокен приехали в Берлин из района Позена (польская Познань), а другие берлинские евреи — из Силезии. Родители Фрейда приехали из еврейских местечек Броды и Тисменица в Восточной Галиции, а другие венские евреи — из Галиции или из Венгрии.

В XIX в. произошел невероятный рост еврейского населения Восточной Европы, усилилась бедность. В 1800 г. в мире было 2,2 млн. евреев, а в 1880 г. — 7,5 млн. ^[57] В Восточной Европе их число возросло с 1 млн. до 4,25 млн. человек всего за восемьдесят лет! Большинство из них теснились в черте оседлости (лишь немногие привилегированные получали право проживать в самой России). Их посредническая роль в треугольнике *польский землевладелец — еврей — украинский крестьянин* потеряла смысл, когда польская вершина этого треугольника утратила свое значение.

Экономически *штетл* оставался на задворках капиталистического развития и стал ловушкой для своих быстро плодящихся жителей. Большинство евреев жили не среди носителей господствующего языка, а среди языковых меньшинств: украинцев в Польше, поляков, белорусов и украинцев в России; чехов, венгров и поляков в Австрии и т. д. Это также способствовало их лингвистическому и культурному обособлению, так как они обращались к культуре центральной или доминирующей власти чаще, чем к культуре свои соседей. В черте оседлости евреи составляли меньшинство, но весьма внушительное; они не были разбросаны по всей стране, а жили компактно в местечках или городских кварталах, где были основной массой, тогда как большинство неевреев проживали в деревнях, пригородах и больших городах. На территории современной Белоруссии в начале XX в. почти 70 % населения всех больших и малых городов составляли евреи (см.: Szmeruk 1961).

Когда таким евреям разрешили перемещаться и массами переезжать в национальные центры и столичные города — Варшаву, Вену, Берлин, Москву, Киев, Нью-Йорк, — они бросались в глаза своей культурной и языковой чужеродностью, странным выговором и поведением. Так что возникший в Вене и в других столицах антисемитизм (на котором возрос Гитлер) можно рассматривать как побочный продукт

распада большого феодального государства Польша, при котором решения проблемы проживавших там евреев не было найдено. Внезапно на рубеже XIX–XX вв. эта проблема привела к взрыву, и миллионы евреев с чужеродным акцентом наводнили открывшиеся для них большие города и вступили в борьбу за место в развитии новой культуры и экономики.

И в этой ситуации произошли погромы 1881–1882 гг. в черте оседлости в России. Сами эти погромы кажутся вполне невинными, если рассматривать их на фоне последующих событий (в 1881 г. в России было убито всего сорок евреев; в 1882 г. жертв было намного больше, но все это несопоставимо с погромами 1919 г. на Украине). Более того, в народном сознании в украинских погромах не было ничего нового: в популярных народных (в том числе в еврейских народных) песнях о «Хмеле» (Богдане Хмельницком) XVII в. и о Гонте XVIII в. говорилось так, будто они убивали евреев только вчера и до сих пор ходят где-то рядом. Погромы стали потрясением для просвещенных евреев, тонкой прослойки ивритоязычных писателей, веривших в русскую культуру (и невнимательно читавших Достоевского!). Всего за несколько недель до погромов влиятельный светский ивритский писатель Моше-Лейб Лилиенблюм (1843–1910) писал, что такого в России случиться не может. Действительно, волна погромов сделала *Хаскалу* (Просвещение) банкротом в

глазах общества. Потрясение в еврейском мире было очень велико, и оно привело к радикальным выводам о возможностях еврейского существования в России, а возможно, и вообще в диаспоре. Одной из причин такого положения явилось то, что к этому времени возникла новая прослойка молодой интеллигенции, изучавшей русскую и немецкую культуру (если их не допускали в школы, они учились экстерном) и усвоившей европейские концепции культуры, мышления, гордости, красоты, идеологии и исторического действия. Как показал Йонатан Френкель, представители молодой интеллигенции перехватили лидерство в политике и связях еврейской общины в период замешательства, охватившего евреев в 1882 г. Вторая причина потрясения состояла в том, что те же массы, которые всегда инстинктивно предугадывали ситуацию, теперь — под влиянием новых течений, витавших в воздухе, и идеологий, ориентированных на будущее, — пробудились от летаргии и слепого подчинения внеисторичной еврейской судьбе. Прежде всего, они «проголосовали ногами» и эмигрировали, потом стали присоединяться к возникающим политическим движениям. Между 1881 и 1914 г. более 2,5 млн. евреев эмигрировали из Восточной Европы на запад, но в Восточной Европе их численность также выросла.

Любой учебник истории ивритской и идишской

литературы утверждает, что в 1881–1882 гг. *Хаскала* завершилась. Действительно, как специфическое течение литературы на иврите и идише *Хаскала* прекратила свое существование. Но смертный час *Хаскалы* в литературе (среди малочисленных групп интеллектуалов, читавших на иврите) явился часом ее победы в жизни народа. Миллионы людей приняли и реализовали ее принципы. Возможно, больше не существовало наивной веры в образование и самосовершенствование как ключ к равноправию, но желание учиться уже победило. Разочарование в российском режиме или в великодушии австрийцев не могло удержать тысячи молодых людей от попыток ассимилироваться в русском или немецком языках, образовании, культуре, поступить в университеты, внести вклад в новую культуру и дистанцироваться от своих бывших единоверцев с их чужеродным акцентом, от культуры прошлого. Все главные ценности *Хаскалы* — *учение, красота, самореализация* — стали общественным достоянием. И их сопровождали более конкретные принципы: *эффективность, эстетизация, восхищение природой, очищение языка, выражение личных чувств, оправдание чувственной любви, равноправие женщин*.

Возьмем принцип учения. Во-первых, следует заметить, что евреи средневековой Европы — и вплоть до XX в. — были единственным народом,

поддерживавшим обязательное образование (по крайней мере для мужчин) в течение многих лет жизни человека; чтение ряда текстов было ежедневным делом даже для простых людей (хотя бы для молитвы). Большинству из них были доступны мультязыковая и мультикультурная перспективы. Сам разговорный идиш включал в себя различные элементы как минимум трех разных языковых групп: германской, славянской и семитского «святого языка» (т. е. иврита с примесью арамейского). Кроме того, идиш был открытым языком: его носители при желании могли выходить за его пределы в направлении любого из его компонентов и усваивать славянскую терминологию природы или производить новые германские или ивритские слова для более «ученой» речи (см.: Harshav 1990a). Носитель идиша по определению был носителем одного или более других языков и был осведомлен об отношениях между их структурами (пусть и на элементарном уровне). Принадлежность к еврейской религии в христианском мире также означала постоянную осведомленность о релятивизме двух противоборствующих систем веры и народной семиотики, порождала склонность к иронии и осознание культурных перспектив. Все это еще не интеллект и не знание: многие евреи были крайне неотесанны, но все это создает перспективную сеть нескольких открытых языковых систем, которые, когда

придет время, можно будет наполнить новым знанием. Хотя одним из способов проявления революции было презрение к традиционному религиозному образованию, привычка к учению и признание ценности учения, по существу, продолжали действовать, и новые идеалы общих, нееврейских «культуры» и «образования» придали им новые силы.

Во-вторых, евреи были единственным народом без официальной классовой структуры. Конечно, в каждой общине были богатые и бедные, могущественные и слабые, но не было перманентного «кастового» разделения с рождения, как это имело место в классовой структуре европейского христианского общества. Бедный ешиботник, будучи *илуй* (одаренным), мог жениться на богатой невесте и подняться по общественной лестнице. Во всем, что касалось присоединения к нееврейскому обществу, все евреи представляли собой один класс; барьеры, которые им приходилось преодолевать, были не классовыми, а национальными и религиозными границами. В номинально светском обществе, где религия якобы отвергнута или низведена до частной жизни, для присоединения к национальной общине следовало овладеть ее языком и литературой. И конечно, проще было присоединиться к «большому» обществу на культурном уровне. Тогда то, чему человек научился благодаря собственным интеллектуальным

способностям и личному упорству, уравнивало его в интеллектуальном отношении с другими (разумеется, совсем другое дело — общественное приятие). Учеба давала индивидуальную интеллектуальную силу, чтобы овладеть чужой культурой, — а в культуре, в отличие от реального общества, не было дискриминации. Подобное отношение можно увидеть у еврейских ремесленников и лавочников — в ситуации «индивид на людной рыночной площади».

В своей книге о еврейских иммигрантах в Нью-Йорке «Мир наших отцов» (Howe 1976) Ирвинг Хау описывает нью-йоркских идишских поэтов молодого поколения, «мечтавших о том, чтобы стать настоящими поэтами», тогда как они были бедными иммигрантами, боровшимися с нищетой: сапожник Мани Лейб, маляр Зиша Ландау (1889–1937), обойщик Г. Лейвик, разнорабочий Мойше-Лейб Гальперн. «Представьте себе, чтобы в любой другой литературе поворот к импрессионизму или символизму совершали сапожник и обойщик — такое проявление творчества у фабричных рабочих!» (Howe 1976:432). Действительно, какой пролетарий будет переводить Рембо или японские стихи на идиш? Дело, однако, в том, что это были не настоящие пролетарии. Сапожное ремесло кормило их в годы нужды. В собственном сознании они были падшей духовной аристократией, а не пролетариатом по рождению. (Еврейский фольклор

отражает уникальную смесь аристократизма в умах, низвергнутых с высоты, но не отказывающих себе в учении, с одной стороны, и вульгарности низшего социально-экономического класса из Восточной Европы — с другой.)

Конечно, не только тонкая прослойка интеллигенции, а весь народ представлял собой один «класс», пытавшийся проникнуть в общую систему образования и науки; препятствия на его пути только усиливали отбор по качеству и укрепляли миф об «умном еврее». Немецкому писателю еврейского происхождения, такому, как Франц Кафка, не нужно было состоять (а он и не состоял) в личных дружеских отношениях с писателями христианского происхождения, особенно с той поры (на нее и пришлось его восхождение в литературе), как появились издатели и читатели еврейского происхождения. Именно они оценили его по достоинству. (На самом деле в существенной степени признание Кафки как центральной фигуры в немецкой литературе случилось уже после Холокоста, когда его творчество горячо приняли в Париже и Нью-Йорке — т. е. через голову немцев.)

Девиз *эстетизации* относился не только к внешнему виду (изменить одежду, сбрить бороду, очистить улицы), но и к восприятию красоты, любви, природы, искусства, литературы и прекрасных форм в

ней (например, глубокоочтимого сонета). А идеал *самореализации* был общим для всех направлений и течений. Взять, например, самореализацию (*хагшама*) самых молодых представителей *Второй алии* («палестиноцентристов» внутри движения социалистического сионизма). Для сионистской самореализации обязательна была иммиграция в киббуц в *Эрец Исраэль*, и ее требовали от членов всех молодежных движений сионистов-социалистов в диаспоре, таких, как *Ха-Шомер Ха-Цаир*. Коммунисты реализовались в русской революции или в Гражданской войне в Испании. Марк Шагал самореализовался как художник, хотя вышел из народа, не имевшего собственной традиции высокого изобразительного искусства.

Самореализация личности имеет свои корни в традиционном еврейском обществе. В народной семиотике было два социальных идеала: учеба и труд. Идишская пословица соединяет их в пословице: «*Тойре из ди бесте схойре*», «Учение — лучший товар». В обоих случаях успех обеспечивали персональный талант индивида, его активность и инициативность. Евреи почти никогда не работали в больших коллективах, на полях или на фабриках. Каждый торговец или коробейник соединял между собой еврейскую и всеобщую экономику, две сферы рынка, устанавливая связи между деревней, городом и

отдаленными областями. И безусловно, достижения в учебе (простонародная мечта, что твой сын будет раввином или доктором) находились в полной зависимости от способностей и успеха конкретного человека. На этой основе привычек и идеалов, усвоенных в поведении и в народном сознании, появляется ассимилированный человек, который решительно отвергает консолидированное еврейское общество, его нормы и традиции — т. е. воплощает социальную индивидуальность как образ жизни — и борется за место в «большом» обществе в качестве индивида, которому нужно показать свои таланты и приспособить свое поведение к заново усвоенным нормам. Идеал самореализации демонстрируют названия нескольких книг, появившихся в разных местах: «Собственными руками» израильского романиста Моше Шамира; «Делая это» Нормана Подгорца (редактор журнала *Commentary*); «Сделай это» Джерри Рубина (бунтовщика времен войны во Вьетнаме).

Несомненно, все эти тенденции были весьма подвижны, всячески пересекались друг с другом, иногда материализовывались, а иногда нет, противоречили друг другу или вливались в общие общественные течения. Интересно здесь то, что такие тенденции преобладали в еврейском обществе в переходном состоянии, их принимали представители различных идеологических

течений и они впитывались в народное сознание.

Основной парадокс еврейских ответов и еврейской судьбы в XIX и XX вв. лежит в коллизии между двумя глобальными семиотическими течениями или — если использовать метафору — между двумя ментальными темпераментами еврейского общества: либерализмом и просвещением, с одной стороны, и радикализмом и тоталитарной идеологией — с другой. Утопические идеалы, характерные для всех еврейских ответов, навеяны первым течением, но реальность, в которую они попадали, оказывалась уже реальностью радикального века. Более того, их собственный импульс в воплощении личных и общественных программ был частью нового, радикального века. И трагедии, и успехи происходят из этой коллизии.

Мы можем закончить эту главу анекдотом. Бывший берлинский еврей, живущий в Нью-Йорке, говорит, что единственная разница между евреями и *гой*ами в Берлине в 20-е гг. заключалась в том, что евреи не ходили в синагогу, а *гой*и не ходили в церковь. Но факт «нехождения» — это сильное проявление человеческой души, и преодоление прошлого в этом поколении включало как само «преодоление», так и это «преодоленное» прошлое со знаком «минус».

13. Политика и литература

Перемены, описанные выше, происходили не одновременно. Погромы, символизировавшие толчок к изменениям и запустившие большую эмиграцию, произошли в 1881–1882 гг. Однако политические ответы на них были выработаны спустя поколение. В 1897 г. произошло несколько событий, символических для периода революции: 1) в Швейцарии, в Базеле, была основана Всемирная сионистская организация доктора Теодора Герцля. 2) В Вильне, символическом центре религиозной учености, именовавшемся «Литовским Иерусалимом», в тогдашней черте оседлости, была создана еврейская социалистическая партия *Бунд*. 3) В Нью-Йорке появилась идишская газета *Форвертс* («Вперед»), сочетавшая социализм (лозунгом газеты было «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!») и серьезную литературу с китчем и мелодрамой для широких масс. Она выходила большим тиражом (250 000 экз.) и служила как американизации еврейских иммигрантов, так и консолидации их национального сознания. 4) В Одессе был основан журнал на иврите *Ха-Шилоах*, который издавал идеолог духовного сионизма Ахад ха-Ам. Он стал престижным изданием в области новой ивритской мысли и литературы. 5) Семен Дубнов опубликовал первое из «Писем о старом и новом еврействе», в которых сформулировал теорию

еврейского автономизма. 6) Зигмунд Фрейд вступил в венское отделение организации *Бней Брит*, тем самым открыто продемонстрировав свою связь с еврейством. Зловещим предсказанием выглядит то, что в тот же год в Вене, городе, в котором провел свое детство Гитлер, был избран первый мэр с антисемитской программой.

Итак, целое поколение — около шестнадцати лет — прошло со времени потрясения 1881–1882 гг. до формирования политических и институциональных инструментов в 1897 г. Поколение, ошеломленное погромами, было в панике и не знало, что делать. Его немедленной реакцией стали бегство, массовая эмиграция. Только маленькие, хотя и исторически значительные, круги молодежи — сионистская группа *Билу* (основанная как раз незадолго до погромов) и американски ориентированная *Ам Олам* (что значит и «народ мира», и «вечный народ») — попытались дать какой-то определенный идеологический ответ. Через шестнадцать лет после погромов выросло новое поколение тех, кто был детьми во время этих событий, вырос в новой реальности и смог сформулировать и организовать политическое противодействие. Что произошло между 1881 и 1897 г.? Новая еврейская литература вышла на центральное место: сначала поэзия, проза и публицистика по-русски; к концу 1880-х гг. — новая проза на идише; в начале 1890-х — новая поэзия Бялика и его последователей на иврите. (Все

жанры существовали на всех языках, но эти были наиболее выдающимися достижениями.) Новая литература создала вымышленный образ мира, который послужил яркой основой для общественного и личного самоосмысления; это была преимущественно критическая картина, но написанная изнутри. Политические идеологии формулировались только на этой основе. Без понимания подъема литературы и ее роли в формировании новой внутренней полисистемы мы не сможем понять, каким образом внезапно расцвели эти идеологии.

Кстати, в другое время, после резни 1648–1649 гг. на Украине, тоже прошло шестнадцать лет, прежде чем в ответ возникло квазиполитическое массовое движение Саббатая Цви 1665–1666 гг. (И шестнадцать лет прошло от окончания Холокоста и Второй мировой войны до процесса над Эйхманом, ознаменовавшего принятие Холокоста как части израильского опыта.) Мы можем указать и на другие параллели: Йосеф Каро (1488–1575) родился в Испании за несколько лет до изгнания 1492 г. и в возрасте сорока восьми лет уехал в Цфат в *Эрец Исраэль*, где и написал свою тщательно продуманную и ставшую классической книгу *Шулхан Арух*, кодифицировав мир еврейского религиозного поведения. Хаим Нахман Бялик (1873–1934) родился за несколько лет до погромов в России и в сорок восемь лет уехал в *Эрец Исраэль*, где пропагандировал идею

«сбора» сокровищ еврейской культуры. Классическая концепция культуры в обоих случаях приходила примерно через сорок лет после бедствия, была сформулирована людьми, которые, возможно, осознавали это бедствие как скрытую детскую травму, но не пережили его в зрелые годы, и ориентировалась эта концепция на «третье поколение». (Сравните это с интересом к Холокосту и его переоценкой у израильской и американской молодежи в 1980-х гг., сорок лет спустя после этого события.)

Хотя три области новой внутренней структуры — литература, идеология и социокультурная сеть — были независимы и питали друг друга, их подъем не был монолитным и общественный акцент часто перескакивал с одной области на другую, с литературы на историю, потом на политику и обратно, и с одного жанра или идеологии на другой.

Не случайно, что великую прозу в конце XIX в. создавали на идише, а великую поэзию — на иврите. Проза Менделе Мойхер-Сфорима, Шолом-Алейхема и Переца развивала критическое восприятие еврейской жизни, хотя делала это изнутри, как исследование самих себя, тем самым притупляя критическое лезвие. У городских светских евреев еще не было сформировавшейся еврейской идентичности. Живопись, сталкиваясь с еврейскими темами, ограничивалась иконографией фигуры религиозного

еврея, для светского еврея еще не выработался определенный образ. Так, Макс Вебер, ранний американский кубист, обращался к еврейским религиозным типам в ответ на пришедшие новости о Холокосте в 1940 г.^[58] Подобным образом литературе приходилось обращаться к миру *штетла* как социальному и семиотическому пространству, символизирующему природу и судьбу народа. Действие гуманистических произведений И. Л. Переца происходит среди простого «народа» или в окружении хасидских нравов и верований, которые кажутся аутентично «еврейскими». Это происходило несмотря на то, что писатели и читатели больше не жили в примитивной Касриловке^[59] и не верили в хасидских ребе.

Однако европейский жанр романа не подходил к миру *штетла*, прототипы которого никогда никого не убивали и не вели замысловатых любовных интриг и где социальное давление верховенствовало над любой личной индивидуальностью (даже сумасшедший занимал нишу «городского *мишугенера*»). *Штетл* изображали в литературе изнутри, через его аутентичный семиотический материал: богатая и ассоциативная речь типичных — хотя и изображенных с преувеличениями — персонажей, которые перескакивают с одной темы на другую и погружаются в каждую тему с панисторическим еврейским

мышлением и народной метафизикой, постоянно сыплют пословицами и цитатами из библиотеки традиционных текстов. Этот диалог в двух направлениях — между каждым человеком и каждым другим человеком и между настоящим и миром текста — порождал эпизодический, ассоциативно структурированный роман, который не нуждался в сюжетном хребте. Он мог быть реалистично подан только на аутентичном языке диалога персонажей, на идише. Мойхер-Сфорим, который позже «перевел» или переработал свои воображаемые миры в ивритскую форму, изобретя для этого искусственный «разговорный язык», тем самым положил начало великой прозы на иврите (см.: Alter 1988).

Напротив, концепция поэзии в 1890-х гг. находилась под главенствующим влиянием русской поэзии (и через нее — немецкого романтизма). Главным в этой поэзии был не социальный или критический реализм, а образ поэта, оригинального индивида, творящего благодаря сверхъестественному вдохновению и воскрешающего миры природы, детства, чувств, любви, личного страдания и квазирелигиозного опыта. Не случайно, что такие ивритские поэты, как Бялик и Черниховский, родились или провели детство не в *штетлах*, а в деревнях («на лоне природы») и сделали природу ключевой темой в описании своего духовного роста как рождающегося из детского опыта

общения со здоровой, открытой, чистой и загадочной *природой*. Такой поэт, повернувшись к обществу, приобретает вид пророка, и его социальная миссия исходит из иррационального источника глубоких детских впечатлений, прямого контакта с незагрязненной природой, а также эмоционального страдания. Высокий язык пророческой поэзии был доступен только на иврите. Бялик, еще учась в литовской иешиве, попал под влияние русской поэзии Семена Фруга, еврея, который также писал стихи на идише, а позже — под влияние Пушкина. Но если Пушкин в стихотворении «Пророк» использовал библейский язык, то Бялику язык Библии был более доступен, он был внутренне присущ языку ивритской поэзии. Поэтому образ поэта как пророка, воспринятый из немецкого романтизма, естественным образом расцвел в ивритской поэзии. Потом появились Черниховский, Залман Шнеур (1886–1959), Яков Фихман (1881–1958), Яков Штейнберг (1887–1947) и другие, расширявшие границы тем и жанров ивритской поэзии до тех пор, пока они не покрыли основные направления европейского стиха. Однако в эмиграции, в Лондоне и в Америке, где царил идиш, возникла новая поэзия на идише. Она не отдавалась лирическому воображению и тонкостям языка, но посвящала себя политической риторике в правильной метрике русского стиха.

Вскоре после первого раунда формирования литературных и политических институтов пришло время следующего цикла: в начале XX в. великая идишская проза Менделе Мойхер-Сфорима, Шолом-Алейхема и Переца уже считалась классической литературой, получила широкое распространение и пользовалась народной любовью. То же самое произошло с ивритской поэзией Бялика и Черниховского. Когда в 1903 г. доктор Йосеф Клаузер стал главным редактором *Ха-Шилоах* вслед за Ахад ха-Амом, это означало переход от культурной идеологии к эстетической литературе. И снова, после неудачи русской революции 1905 г., появился широкий спектр фракций разных еврейских партий, более определенных и более подробно и тщательно институционализированных, чем в 1897 г. Хорошо известно, что после поражения революции 1905 г. русская интеллигенция и литература впали в политически «пораженческое» настроение или замкнулись в себе, и от этого произошел самый интересный период в русском искусстве. Еврейская молодежь попала под влияние этого настроения, но их чувства еще усиливались впечатлением погромов: многие отвернулись от идеологии к литературе и от русского мира к миру еврейскому. Новая литература, индивидуалистическая и в широком смысле «декадентская» — в противопоставлении социальной

прозе классиков — вышла на центральные позиции. На иврите можно упомянуть Бренера, Ури Нисана Гнесина (1881–1913), Якова Штейнберга, Фихмана, Авраама Бен-Ицхака (1883–1950), а на идише — прозу Довида Бергельсона (1884–1952) и Дер Нистера (1884–1950) и поэзию Довида Эйнхорна (1886–1973), Лейба Найдуса (1890–1918) и «Молодых» (*Ди Юнге*) в Нью-Йорке: Мани Лейба (1883–1953), Зишу Ландау (1889–1937), Йосефа Рольника (1879–1955), Мойше-Лейба Гальперна (1886–1932) и Г. Лейвика (1888–1962). Многие из этих писателей, хотя и родились в России, в это время уехали учиться или жить на Запад. Некоторые из них родились в Галиции и находились под влиянием современной немецкой поэзии, но они тоже присоединились к общему настроению и поэтике.

Оригинальная проза высокого уровня на иврите появилась только в этой индивидуалистической литературе после 1905 г. Внутренний монолог утонченного, колеблющегося интеллектуала мог быть написан только на социально независимом языке — на иврите. И действительно, герой *Эйцель* («Около») Гнесина пишет прозу на иврите, окружавшие его девушки посещали «курсы» в городе и говорили по-русски, и все они живут отдельно от родителей, которые, «возможно», остались в каком-то далеком *штетле* и говорят на идише.

Некоторое время националистическое

пробуждение питало ивритскую литературу и сионизм, но очень скоро волна повернулась в сторону идиша и Бунда. Бунд тоже стал более националистическим (как сказал Плеханов, они были «сионистами, боящимися морской качки») и обращался к массам на их языке, на идише, и с более реалистической программой, чем эмиграция в отдаленную турецкую провинцию. Берл Кацнельсон вспоминал это время:

В 1905 году началось бегство из ивритской литературы, наступило всеобщее разочарование в иврите, книги на иврите перестали публиковать. А потом начался короткий и прекрасный расцвет литературы на идише. Почти все молодые писатели того времени или перешли на идиш (как Перец Гиршбейн), или были близки к этому. И поскольку я был очень скептически настроен по отношению к сионистским вопросам, я тоже был полон сомнения относительно иврита, есть ли у него какая-то роль в жизни людей.

(B. Katznelson 1947b:76)

После 1905 г. трудно было опубликовать книгу на иврите, и крошечный журнал Бренера *Ха-Меорер* («Пробуждающий»), печатавшийся в лондонском

Уайтчепеле в 1906 г., казался глашатаем новой ивритской литературы. Но писатели не так уж легко переходят на другой язык за два-три года, они продолжают писать, даже не имея аудитории. Поэтому ивритская литература была столь чувствительна к декадентским течениям того времени (кто может быть более одиноким, чем ивритский поэт, пишущий на «мертвом» языке и не имеющий читателя?), и поэтому она была так критически настроена, когда сталкивалась с социальными и культурными темами. (Подобные стремительные изменения позже случились в литературе на идише, когда она почувствовала, как почва уходит у нее из-под ног.)

14. Консолидация

Первая мировая война с ее миллионами жертв и миллионами евреев, изгнанных из дома, две русских революции и Декларация Бальфура 1917 г., Гражданская война в России (1918–1922) и ужасные погромы 1919 г. на Украине — все это вновь поколебало сложившуюся картину. Модернистская поэзия на идише — пронзительная, абсурдная, гротескная, мечтательная, утопическая — одержала победу; авангардистские журналы на идише появились в начале 1920-х гг. в Варшаве, Лодзи, Берлине, Киеве, Москве, Париже и Нью-Йорке. Эта волна сошла примерно к 1924 г., но ее плоды все еще питали идишскую литературу. К 1928 г. модернизм добрался и до центра поэзии на иврите, который теперь находился в *Эрец Исраэль*.

Массы евреев диаспоры, особенно молодое поколение, бежавшее из разрушающегося *штетла*, стали овладевать завоеваниями еврейской революции: новые партии и новая культура больше не ограничивались узкими кругами интеллигенции. В освобожденной России и возникших в результате Версальского договора национальных государствах (Польше, Литве и Латвии) существовала относительная свобода национальных организаций для меньшинств. Так в рамках этого движения зародилась новая разветвленная сеть культурных учреждений. Только

теперь появилась большая сеть светских школ на обоих языках, особенно в Польше, Литве, *Эрец Исраэль* (там только на иврите) и в Советском Союзе (только на идише). В 1925 г. в Иерусалиме был основан Еврейский университет, а в Вильне «Идишский научный институт» (*YIVO*), у которого были еще параллельные академические учреждения в Советском Союзе. Процветала многочисленная журналистика на идише (ивритская журналистика в диаспоре была свернута, а в *Эрец Исраэль* закрепились), она повсюду породила литературную и издательскую деятельность, массовые политические партии, профессиональные организации и т. д.

Некоторое время ивритская литература еще колебалась между *Эрец Исраэль* и диаспорой, где в период между войнами в разное время проживали Бялик, Черниховский, Шмуэль Йосеф Агнон (1888–1970), Ури-Цви Гринберг, Давид Фогель (1891–1944?), Шнеур, Шимон Галкин (1899–1987), Гершон Шофман (1880–1972) и др.^[60] Но к середине 1920-х гг. у ивритской литературы не было другого центра; она закрепились в *Эрец Исраэль*, где нашла ивритоязычную социальную базу и отделилась от мира литературы на идише.

В 1920-е гг. все достижения еврейской революции нового времени объединились. С внутренней стороны законченная еврейская секулярная полисистема

появилась в возрожденной Польше с ее тремя миллионами евреев, а в усеченном виде — в Советском Союзе; объединенная социально-политическая целостная структура образовалась в *Эрец Исраэль*, и частично реализованные системы были характерны для ряда других стран. С внешней стороны это было время поразительного проникновения евреев в центры немецкой, русской, польской и других культур; они стекались в европейские университеты и американские колледжи, играли значительную роль в советском истеблишменте и международном коммунистическом и левом движении. Еврей мог стать главой Советского государства (Яков Свердлов), его военным министром (Лев Троцкий), секретарем коммунистического Интернационала (Григорий Зиновьев), немецким министром иностранных дел (Вальтер Ратенау) или французским премьер-министром (Леон Блюм). Казалось, что идеологии всех течений оправдались: ассимиляция и интеграция в европейском обществе имели ошеломляющий успех; идишский «жаргон» породил великую литературу и законченную социальную полисистему; «мертвый» и «клерикальный» иврит стал объединительной силой молодого, светского, сионистского общества в Израиле.

15. Два финала одной революции

Сегодня ясно, что многоаспектная еврейская революция завершилась. Ушло неустроенное яркое поколение, осуществившее этот радикальный переход. Некоторые достижения модернизации были уничтожены, некоторые перешли в новый статус-кво.

Идеологии и партии, которые захватили еврейское общество в начале века, исчерпали свои споры и исчезли в диаспоре, а выжившие закружились в круговороте политических и прагматических партий, наперебой рвущихся к власти в Государстве Израиль. Попытки установления секулярной еврейской полисистемы без территориальной властной основы прекратились: идиш и иврит в качестве основных языков общества в диаспоре умерли, а с ними ушли их литературы и культуры. Их качество, сделавшее возможным существование в диаспоре автономной еврейской светской культуры, не перешло на английский или какой-либо другой язык.

Разноязыкое еврейское творчество действительно породило сильную литературу, отражающую этот переходный период. К сожалению, эта литература не очень доступна тем, кто не владеет этими языками и их культурными особенностями как родными. Даже ивритскую литературу того времени нелегко читать современным ивритоязычным читателям в Израиле.

Причина кроется как раз в двойной природе силы этой литературы. Во-первых, она постоянно и глубоко ощущала ценность недавно обретенного языка вообще и «литературного языка» в частности. Это ощущение еще более усиливалось общим интересом к языку в модернистской литературе и философии культуры. Она играла своим языком в многоязычных и трансисторических проекциях, в которых она и родилась; и она играла литературным языком в телескопической перспективе между реализмом и модернизмом, в которой ей открывался европейский мир. Даже в хорошем переводе эту многослойность невозможно передать на другом языке, и еще менее реально перевести аллюзии и горизонты значений, порожденные ее бытием в разноплановом лингвистическом и культурном контексте. Во-вторых, тематически еврейская литература не представляет какой-то один физический или психологический мир, отличный от мира европейской словесности, потому что у ее персонажей таких миров было множество. Сила этой литературы как раз в изображении мира переходного, обогащенного трансисторическим и транстекстуальным сознанием героев и повествователей. Поэтому, чтобы полностью насладиться этой литературой, читателю необходимо проникнуться этим состоянием перехода, вместе с его трансисторическими проекциями.

Осуществленный нацистами Холокост и советский антисемитизм положили конец разнообразным формам еврейской культуры в Европе. Но еще до этого тщательно поработала ассимиляция: на личном уровне привязанность любого человека к литературе на иврите или на идише или к внутренним еврейским структурам сохранялась лишь на время жизни одного поколения, максимум двух. Большинство светских идишских и ивритских писателей и читателей родились еще в религиозных семьях, а их дети уже перешли на другие языки (или влились в израильское ивритоязычное общество). Этот процесс повторялся в течение нескольких поколений, и каждый раз появлялись новые герои.

По мере того как источник движения к секуляризации (в религиозном мире Восточной Европы) высыхал, идишская литература угасала. То же самое произошло с «еврейской» литературой на иврите, чей прекрасный расцвет в творчестве Шмуэля Йосефа Агнона был связан еще с героями и языком диаспоры. Эту литературу создавали люди, чьим родным языком не был иврит, но они питались из мира ивритских текстов религиозной полисистемы и использовали их в своем творчестве во время мятежа против религиозности; теперь таких условий больше не существует. Источником обогащения современного иврита и литературы на нем были, с одной стороны,

«святой язык» религиозных текстов, а с другой — изобилие идишских коннотаций; но, созрев, иврит получил независимость от обоих факторов. Сегодня ивритская литература — это литература молодого ивритоязычного общества в Израиле, которая больше не выполняет роль «государства в пути»; это просто литература. Русская поэтика доминировала в ивритской поэзии со времен Йегуды Лейба Гордона (1830–1892) и продолжала доминировать у Бялика, Черниховского, Шлёнского, Альтермана и Аббы Ковнера (1918–1989), но теперь она перестала цениться, ее уже не понимают. Вымышленный мир ивритской литературы, помещавшийся в Восточной Европе до Холокоста, стал непостижимым потерянным континентом.

Высшая точка «еврейского напряжения» в европейской или американской литературе, создававшейся евреями, тоже миновала. Идишская литература жила благодаря иммигрантам первого поколения (иммигрантам в большой город, или в Америку, или в другую страну). Повторяющиеся волны иммиграции сохраняли идишскую литературу в стадии расцвета в течение нескольких поколений. Знаменитые еврейские живописцы, представители парижской школы или американского модернизма, тоже были иммигрантами в первом поколении. Но с редкими исключениями (знаменитый случай Конрада), чтобы овладеть языком высокой литературы, надо родиться в

его среде и получить на нем образование: родители Сола Беллоу говорили на идише, так же как и матери Франца Кафки и Зигмунда Фрейда, но новый язык книг (если не уличный жаргон) был для них родным. Несколько иммигрантов писали книги на английском языке, но они имеют преимущественно документальную ценность. Важная литература — остающаяся «еврейской» (т. е. содержащей какие-то еврейские аспекты) — создавалась блестящими писателями второго поколения, овладевшими русской, немецкой, польской, английской, французской или испанской литературой в момент ее наивысшего расцвета, в эпоху модернизма, и, имея в виду этот дискурс, они могли оглянуться на опыт перехода. Вернее сказать, речь шла об опыте второго поколения, т. е. первого поколения новой культурной расы. Некоторые из них еще знали, что такое быть «евреем», хотя уже в корне иным, чем их родители, поскольку их «еврейство» означало не столько культурное содержание, как экзистенциальный невроз. Сомнительно, чтобы писатели, еще больше отделившиеся от еврейской культурной среды, сохранили достаточно «еврейского» материала в личном опыте, чтобы создать какое бы то ни было «еврейское» содержание в беллетристике.

Интеграция ассимилированных евреев в общую культуру также завершилась, и негативные побочные

эффекты первой волны, которая пережила столкновение инородной семиотики дискурса со спецификой западного общества, практически исчезли. И конечно, профессиональное и классовое распределение евреев в обществе по всему миру опять вызывало нарекания. Больше не было такого революционного явления, как ускоренный подъем по социальной лестнице именно евреев, и если дети еврейских ученых сами становились учеными — или плотниками, — то в этом они не отличались, даже статистически, от всех остальных.

Что касается перемещающихся центров еврейской истории, то здесь тоже было достигнуто относительное равновесие — с двумя главными центрами в Израиле и в Соединенных Штатах (и более мелкими средоточиями во Франции, Англии и других местах), вытеснившими старые центры в Польше, России и Германии. Ветер перемен утих, и как в Израиле, так и в Америке молодые евреи чувствуют себя так, будто ситуация всегда была такой же. Сионистский анализ еврейской истории предрекает ликвидацию диаспоры и окончательное собирание всех рассеянных групп в еврейском государстве; а пока Израиль представляется духовным центром, при котором другие еврейские центры играют довольно пассивную роль (как изобразил это израильский писатель Амос Оз, Израиль — это «сцена», а диаспора — просто наблюдающая

«галерка»)). Теперь, когда все волны схлынули, альтернативная, дубновская интерпретация кажется более обоснованной: сам Израиль, какой бы культурной значимостью он ни обладал, может рассматриваться как один из двух главных центров «народа мира».

* * *

Период еврейской революции открылся волной погромов. Как он закончился? Как подобает модернистскому нарративу, мы можем завершить историю двумя финалами: одним трагическим и одним «счастливым».

Период был очень коротким, а перемены головокружительными. Внутреннее развитие достигло расцвета в период между двумя мировыми войнами, особенно в Польше (где в 1939 г. проживало три с половиной миллиона евреев) и в еврейском *ишув* в *Эрец Исраэль* (насчитывавшем в 1945 г. полтора миллиона евреев). 1 сентября 1939 г. разразилась Вторая мировая война; Польша была оккупирована, и в ее главных городах возникли еврейские гетто. 22 июня 1941 г. германская армия вторглась в Советский Союз, где в то время проживало пять миллионов евреев, и начала массовую ликвидацию еврейского населения. Как и в других городах, в Риге, столице Латвии, евреи

были заперты в гетто; среди них был Семен Дубнов, выдающийся историк восьмидесяти одного года от роду, стоявший у истоков целого периода. Согласно одному источнику, в ночь с 7 на 8 декабря 1941 г., во время большой немецкой *акции*, Дубнов толкал перед собой тачку со своими рукописями, когда немецкий солдат приказал ему бежать. Но достоинство было главным девизом всех течений этого периода; Дубнов шел, гордо выпрямившись, и немецкий солдат выстрелил и убил его на месте. По другой версии немец, убивший Дубнова, был его студентом в Берлине. Всего за четыре дня до этого зять Дубнова Генрих Эрлих был арестован в Советском Союзе по приказу Сталина. Эрлих входил в состав Петроградского совета от Бунда в 1917 г., уехал из большевистской России в Польшу, где стал лидером Бунда, был арестован советскими властями в 1939 г. и незадолго до описываемых событий освобожден из тюрьмы как польский гражданин. Теперь его вновь арестовали и — в те самые дни, когда Красная армия остановила немцев на подступах к Москве, — обвинили в распространении пораженческой пропаганды и казнили (вместе с другим лидером Бунда Виктором Альтером)^[61]. Таким был символический конец двух идеологических систем: автономизма и еврейского социализма.

Годом раньше, 3 августа 1940 г., идеолог крайне правого движения в сионизме Зеев (Владимир)

Жаботинский скончался от разрыва сердца в Нью-Йорке — у него опустились руки после того, как его предвоенный призыв к «катастрофической эмиграции» из Европы остался без ответа, а Холокост указал на правильность его позиции. За две недели до этого, 31 августа 1940 г., Лев Троцкий, основатель Красной армии и символ важной роли евреев и интеллектуалов в русской революции, был убит в Мексике агентами Сталина.

Начало войны было не менее зловещим. Страшный антисемитизм угрожал жизни евреев Польши, Румынии и других стран. Заметной роли, которую евреи играли в немецкой культуре, был положен конец с приходом Гитлера к власти. Антитроцкистские чистки не оставили к 1926 г. ни одного еврея в Политбюро^[62], а сталинскими чистками 1937–1938 гг. завершилась коммунистическая мечта, и большинство евреев лишились властных должностей в СССР. Арабские «мятежи» (или «восстания») 1936–1939 гг. против сионистского присутствия в Палестине затруднили евреям свободное перемещение между городами и деревнями и даже между улицами в Иерусалиме и продемонстрировали их статус меньшинства даже в «национальном доме». Британская Белая книга 1939 г. заблокировала любое расширение *ишува* и закрыла страну для иммиграции евреев, закрепляя их статус меньшинства в *Эрец Исраэль*. Абба Ковнер, молодой

лидер виленского *Ха-Шомер Ха-Цаир*, движения, которое верило и в сионистскую утопию, и в большевистскую революцию, говорил о немом отчаянии, наступившем, когда пришли вести из обеих утопий. Таковы были настроения героев Сопротивления Холокосту, владевшие ими на заре этого события.

Можно проиллюстрировать ситуацию следующим анекдотом, рассказанным Довом Саданом: в 1939 г. один из основателей виленского *YIVO* Зелик Калманович приехал в Иерусалим и вместе с Рахель Янаит, возглавлявшей женское молодежное движение, посетил библиотеку Еврейского университета. *YIVO* и Еврейский университет — два академических учреждения, основанных в 1925 г. и олицетворяющих две культурные альтернативы: идиш и иврит. Не нужно говорить, что оба собеседника владели обоими языками. Калманович восхищался библиотекой и сказал: «Если бы мы только могли сохранить ее и переправить в Вильну!» На это Янаит ответила: «Если бы мы только могли сохранить библиотеку *YIVO* и перевезти ее в Иерусалим!» Спустя четыре года Калмановича, мудреца Виленского гетто, убили немцы; часть библиотеки *YIVO* перевезли в Германию для «Института изучения еврейства без евреев» Розенберга; после войны книги были спасены и переправлены в *YIVO* в Нью-Йорке. Рахель Янаит была женой Ицхака Бен-Цви, ставшего вторым президентом Израиля. ^[63]

Так, на пороге Второй мировой войны, все политические программы казались закрытыми или неудавшимися. Всеобщий пессимизм оправдался. Оказалось, что правы сионисты, говоря, будто ассимиляция евреев невозможна, а «еврейский вопрос» будет подниматься и при коммунизме. И ассимиляторы, и сионисты оказались правы, заявляя, что культурная автономия без территориальной власти нежизнеспособна. Бундисты оказались правы в том, что сионизм нереализуем в арабском мире и не дает надежды миллионам евреев. 26 августа 1939 г. Хаим Вейцман в слезах закрыл последний предвоенный Сионистский конгресс, проводившийся в нейтральной Швейцарии, словами: «У меня нет другой молитвы, кроме одной: чтобы нам всем встретиться еще раз живыми». Холокост, наступивший вскоре после этого, уничтожил и народ с его внутренними институтами, развившимися в Европе, и удивительные достижения ассимилированного еврейства вообще.

* * *

Я сомневаюсь в том, что эти трагические итоги можно было предсказать в 1920-е гг. или даже в 1930-е, когда немецкое и русское еврейство благоденствовало, а идишская культура процветала в Европе и Америке.

Евреи всегда приспособлялись к шаткости бытия и делали все возможное для воплощения альтернативных решений; уцелевшие альтернативы положили начало новым историческим центрам народа, существующим сегодня в Израиле и в Соединенных Штатах. Но я не знаю, может ли кто-нибудь «доказать», что эти решения были единственно «верными» с самого начала, или они просто сорвали куш в исторической лотерее. Выжили бы два с половиной миллиона евреев в России, если бы нарком путей сообщения Лазарь Каганович не обеспечил поезда для их эвакуации на восток посреди неудач Красной армии, когда германские войска наступали летом 1941 г.? Существовал бы сегодня Израиль, если бы по счастливой случайности британская армия не остановила в Эль-Аламейне немцев, готовых продвигаться дальше вплоть до Ирака? *Ишув* не взбунтовался, когда враждебно настроенные власти подмандатной Палестины арестовали его лидеров в 1946 г., и трудно сейчас угадать, как бы он выстоял перед лицом наступавших немецких танков. В любом случае вследствие изменчивости истории, отказа от иных решений, готовности евреев диаспоры встать на сторону сионизма, а также благодаря помощи народов мира в решающий момент — но в основном благодаря стойкости новой ивритской культуры и общества, их величайшей жертве и коллективной воле — еврейская революция окончательно закрепилась в

Израиле и превратилась в Государство.

* * *

И здесь, как в модернистском романе, к истории добавляется противоположный конец, на сей раз счастливый, но наступающий только после завершения трагического финала. Государство Израиль возникло и выстояло в Войне за независимость 1948 г. благодаря помощи уцелевших от Холокоста и общественному мнению, находившемуся под его влиянием. Ассимиляция, провалившаяся в европейских тоталитарных режимах, достигла впечатляющего успеха в Соединенных Штатах и других странах Запада. Теперь участие в общей полисистеме возможно в сочетании с — хотя бы номинальной — еврейской идентичностью. Кажется, что осознание героизма еврейского государства и Холокоста обогатило новое мышление евреев Запада.

Таким образом, идеологии еврейской секулярной культуры, сионизм и ассимиляция — все в итоге реабилитировали себя. К трехязычной еврейской литературе, созданной в период революции, пришло международное признание: Нобелевские премии были присуждены Шмуэлю Йосефу Аггону (ивритская литература) в 1966 г., Исааку Башевису Зингеру

(идишская литература) в 1978 г. и Нелли Закс и Солу Беллоу (еврейская литература на немецком и английском языках) соответственно в 1966 и 1976 гг. Так, с мировым признанием, трехязычная еврейская литература периода миграций подошла к концу.

16. Эпоха модернизма

Я начал этот очерк с намека на параллели между еврейской революцией и веком модернизма в литературе и искусстве, и я закончу его комментарием по этому вопросу.

Модернизм затронул всю еврейскую культуру и литературу, и, наоборот, многие видные модернисты были евреями. Присоединение к общей культуре в той точке, где вся предыдущая традиция (не разделенная евреями) казалась отброшенной, было логичным. Сильный толчок, освободивший каждого отдельного еврея от уз общины, — ценное качество любого авангардистского движения.

Но более глубокая проблема лежит в подобии главных феноменов и исторических корней этих двух одновременных движений. Как и еврейская революция, модернизм зародился в конце XIX в., пышно расцвел после 1905 г., прорвался на главную позицию после Первой мировой войны, завершил свои завоевания к концу 1920-х гг. и вновь стал уважаемым движением в 1960-е гг. В модернизме художники и средства выражения из периферии двигались к центру: в искусстве, в обществе и в политике. Это верно и для евреев, вошедших в общую культуру, двигаясь из «антиобщества». Период модернизма в Европе совпал с периодом, который позволил расцвести принципиально

новой еврейской культуре, дал возможность евреям повысить свою роль в обществе, а также привел к возникновению фанатичных идеологий и тоталитарных режимов, обрушившихся и против евреев, и против модернистского искусства.

Как и в модернизме, возрождение и осмысление языка и его проблематичной природы были центральными в еврейской революции. Как и модернизм, эта революция характеризуется отрицанием, переоценкой всех традиционных ценностей двухтысячелетней культуры и установлением новой системы ценностей, в связи с чем возникла необходимость в новой реконструкции истории. К 1930 г. период освоения всех новых базовых возможностей завершился в обеих сферах, а к 1950-м и 1960-м гг. были отточены классические формулировки: витрина модернизма в Музее современного искусства в Нью-Йорке и витрина Государства Израиль обозначили их принятие в центр общей культуры.

В последнем поколении стало модно говорить о «постмодернизме» в литературе, искусстве и архитектуре. В еврейской области тоже можно говорить о «постреволюционном» периоде. Эра гордого «ивритского» возрождения в Израиле завершилась: израильтяне опять называют себя «евреями». С середины шестидесятых и в Израиле наблюдается популярность биржи (когда-то бывшей презренным

символом галутных спекулянтов и «Менахеммендлов»); в Израиле размещается центр международной торговли (примечательно, что это торговля товарами, созданными революцией: оружием и продуктами сельского хозяйства); произошло травматическое осознание Холокоста (включая отношение большинства народов к Израилю, которое, похоже, вечно сопровождалось признаками антисемитизма); наблюдается возвращение к трансгисторическому религиозному сознанию как в форме возрождения ультраортодоксальной религиозности, так и в форме фундаменталистского символизма; утрачена вера в светские и культурные ценности — все это суть признаки «контрреволюции», которые, несомненно, потребуют поисков нового баланса. «Третье поколение», как в Израиле, так и в диаспоре, пытается оглянуться — на Холокост и на «дореволюционное», иногда религиозное прошлое, хотя и с минимумом конкретного личного опыта. К четвертому поколению все это будет казаться слишком эфемерным, чтобы интересоваться всерьез.

Тем не менее модернизм можно преодолеть, но нельзя совсем игнорировать. Подобным же образом трудно представить Еврейское государство или еврейскую литературу без достижений революционного секулярного периода. Также трудно представить евреев Запада, отказавшихся от интеграции в общую

культуру, — сохраняют ли они свою специфическую идентичность или растворились в глобальном обществе, как это произошло с гугенотами в Берлине, которые стали просто немцами с французскими именами?

* * *

Описанное столетие не имеет никаких параллелей в истории по своему ошеломляющему множеству разнообразных пересекающихся течений, личностей, изменений, форм творчества, завоеваний и поражений. Сможет ли (и если да, то каким образом) какая-то из двух новых возможностей просуществовать еще сто лет — это тема для размышлений.

Часть II

**ВОЗРОЖДЕНИЕ ЯЗЫКА
ИВРИТ**

*Анатомия социальной
революции*

17. Чудо возрождения иврита

Беспрецедентное возрождение древнееврейского языка и создание на его основе нового общества были восприняты как чудесное явление. Мы увидим, что оно осуществилось благодаря сложному сочетанию социальных и исторических факторов, коллективной воли и исторических случайностей. Важность этого возрождения состоит не только в чуде языка и всего того, чем является язык для своих носителей; помимо всего этого была создана база, на которой смогло возникнуть новое еврейское общество светского типа со своей культурой, возродился из пепла тот феникс, которого Тойнби называл историческим «ископаемым», — евреи. Язык даровал своим носителям средство выражения всей совокупности опыта двадцатого века на собственном наречии, а также новую социальную идентичность, не зависящую от страны происхождения и политических взглядов.

Другой возможной базой для такого нового еврейского национального общества были воскрешенный язык идиш и его культура — в течение нескольких десятков лет в этом направлении действовало даже более широкое движение по всему земному шару, и эта возможность казалась намного более реальной. После возникновения больших национальных государств в Европе малые этнические

группы тоже стали развивать национальные движения, которые боролись за национальную идентичность на основе общего языка, литературы и культурного наследия. В многонациональной Австро-Венгерской империи родилась идея о том, что желательно и возможно установление этнических культурных автономий в рамках больших государств, у австромарксистов эта идея была позаимствована и модифицирована Сталиным (в его работе «Марксизм и национальный вопрос», 1913), определившим национальную политику Советского Союза практически с самого начала его существования. Увы, как показала история, эта теория не работает: в настоящее время на территории бывших Австро-Венгерской и Российской империй даже самые маленькие этнические группы, обладающие отдельным языком или религией, требуют политической независимости и территориального суверенитета. Другими словами, американское решение, наложившее единую национальную мифологию и единый язык управления и образования на разные этнические группы, победило югославскую или советскую модели (конечно, бывшие этнические группы в Соединенных Штатах не живут на ограниченных внутренних территориях, как это происходит в Европе). В свете этого урока сомнительно, чтобы еврейское светское общество, не имеющее большинства населения на

какой-то территории, при условии, что его членам открыты двери в другие, соседние культуры большинства, могло бы в конечном счете сохраниться. Однако именно этого добивалась идишская культурная автономия, но гипотетический вопрос, надолго ли ее может хватить, был снят с повестки дня двумя тоталитарными империями — нацизмом и сталинизмом.

Сталин заявлял, что евреи не являются нацией, поскольку у них отсутствуют два обязательных признака нации: территория и общий язык. Сионисты под влиянием похожих теорий придерживались похожих взглядов, но видели средство исправления ситуации в активных попытках обрести недостающие признаки. Они отреклись от настоящего в пользу будущего, которое восстановит далекое прошлое, а в прошлом были и территория, и язык, и политическая независимость. Они воспользовались скорее «американским», чем «югославским» способом решения национальной проблемы, навязав иврит и новый понятийный мир иврита иммигрантам из всех стран, говоривших на всех языках. И они больше верили в национальное могущество и суверенитет, чем просто в культурную автономию.

Извне возвращение к почти мифологическому прошлому через две тысячи лет могло показаться донкихотской авантюрой, чем-то вроде возвращения

всех германских племен в Иран или в Индию. Но субъективно, в собственной мифологии и литературе, евреи никогда не разрывали связей с этой землей и никогда не отказывались от древнееврейского языка. Поэтому, основательно придавленные опытом существования в Европе и вдохновленные националистическими чаяниями, некоторые из них последовали за тенденциями радикального века и после бесчисленных поражений и жертв добились волевого возвращения к земле и языку. Теодор Герцль говорил: «Если захотите, это не будет сказкой», — и небольшое количество людей продемонстрировало достаточно воли, чтобы эта сказка воплотилась в реальность.

Преимущество иврита перед идишем (помимо того, что ему повезло избежать Холокоста) состояло в неразрывной связи с территорией и с классической, принадлежащей только ему и вместе с тем почитаемой во всем мире литературой — Библией. Евреи называли себя «народом Книги»: скорее не «Книга Книг» принадлежала им, а они принадлежали Книге. Они называли Палестину старым именем *Эрец Исраэль* (т. е. «еврейская земля») и культивировали иврит как язык этой страны. Но в отличие от других древних цивилизаций, которые прошли модернизацию и обрели независимость примерно в одно и то же время в собственном традиционном пространстве, иврит

вернулся на исконную землю после долгого отсутствия, извне, из европейского мира современности. Это был не древний язык великой многовековой цивилизации, законсервированный на сотни лет (как это произошло в арабской или индийской культуре) и постепенно проросший в двадцатый век, а скорее новый язык, воссозданный в самом сердце модернизационных изменений, в контексте интеллектуального брожения в России, которая сама испытывала потрясение, пытаясь овладеть абстрактными, идеализированными формами культуры современного Запада. На этой общей духовной волне иврит вырос как язык современных чувств, литературы, политики и идеологии, скитаясь по текстам, написанным за несколько тысячелетий. Такой глубины и такой связи с землей не хватало языку идиш.

* * *

Однако на заре возрождения иврит был весьма односторонним средством выражения. Он был сосредоточен на ограниченном количестве религиозных тем и игнорировал множество других сфер, даже тех, которые существовали в прошлом. Библейский словарь довольно скуден, часто представляет собой случайную выборку, ограниченную текстами, включенными в канон, а литературный язык связан жанрами, встречающимися в

Библии, для него характерны сухость и лаконичность форм. Обширная талмудическая литература включает терминологию для реалий, таких, как инструменты, растения или животные, но они встречаются в произвольной выборке по разным темам и разбросаны по разным контекстам. Многие из них утратили свое значение для читателей, поскольку те больше не встречались с такими объектами. Кроме того, в течение столетий при изучении этих текстов интересовались больше универсальными законами, чем конкретными объектами, упоминавшимися в прошлом. В результате иврит страдал нехваткой простейших слов из самых разных сфер жизни, описывающих не только современный мир, но и базовые понятия и окружающие предметы, даже из домашнего обихода: евреи или не обращали внимания на конкретные вещи, или пользовались для их обозначения иноязычными словами. В многоязычной культуре это не составляло проблемы: можно было воспользоваться либо разговорным языком, либо языком этнического большинства. Словари иврита даже в конце XIX в. переводили названия основных растений или птиц с других языков на иврит словами: «вид дерева» или «вид птицы». В случае необходимости иноязычные слова просто вставляли в ивритский текст (именно так ивритоязычный комментатор XII в. Раши донес до нас множество старофранцузских слов, а богемские

комментаторы сохранили старочешский язык); протоколы раввинских судов часто цитировали показания свидетелей на идише. Одна из сторон работы по возрождению иврита заключалась в исследовании, идентификации и классификации слов, упоминавшихся в источниках, включая такие темы: «библейская зоология», «флора и фауна в Талмуде» и т. п. Многие из этих слов удалось восстановить и приспособить для современного употребления. Например, «картофель» по-украински будет «бульба», а на идише *булбес* (во множественном числе). А в Мишне есть слово *больбос* или *бульбус* (гласные не определены) в единственном числе; это, очевидно, греческое слово *bolbos* (или латинское *bulbus*), означающее луковицу или клубень, записанное ивритскими буквами (даже тогда иврит был беден словами, означающими реалии, но ивритское написание сделало само это слово ивритским). Менделе Мойхер-Сфорим, услышав звучание идиша в исконно ивритском слове из «источников», присвоил ему значение «картофель» и придал арамейскую форму множественного числа: *бальбусин*. Израильский иврит, однако, отказался от этого слова (оно звучало слишком идишским) и предпочел название *танухей адама* — земляные яблоки (от французского *potte de terre*).

Легендарной фигурой в возрождении языка стал Элиезер Бен-Иегуда (1858–1922). Его называли идеологом и пионером возрождения иврита в качестве

разговорного языка, а также человеком, который принес собственную семью в жертву во имя воспитания первой ивритской семьи и первого ивритоязычного ребенка после двух тысяч лет языкового изгнания. Его именем названы улицы в каждом израильском городе, и о нем написана целая житийная литература^[64]. Действительно, Элиезер Бен-Иегуда начал пропагандировать свою идею (хотя еще туманно) в своей первой статье «Жгучий вопрос», опубликованной в Вене в ивритском журнале *Ха-Шахар* в 1879 г., и посвятил ей жизнь, эмигрировав в 1881 г. в отсталую, находившуюся под оттоманским владычеством Палестину. Он издавал в Иерусалиме газеты на иврите, принимал участие в организации различных обществ, изобрел более двухсот новых слов на иврите и собственной рукой выписал около полумиллиона цитат из исторической библиотеки ивритских текстов для своего большого словаря языка иврит, созданного по типу классического «Оксфордского английского словаря» и изданного посмертно в семнадцати томах. Он стал символом возможности овладеть ивритом как разговорным языком — идеи, радостно принятой и воплощенной ивритским образованием по всему миру, особенно после его смерти. Но по существу, несмотря на свою патетическую фигуру и биографию, Бен-Иегуда практически не повлиял на само возрождение языка, который начал укореняться спустя четверть века после

его приезда в *Эрец Исраэль*, в среде *Второй алии*. В подробном исследовании жизни Бен-Иегуды Джек Феллман (Fellman 1973) показал, что в шести из семи поставленных им целей (т. е. кроме издания газеты *Ха-Цви*) он лично практически не добился успеха.^[65]

В 1989 г. в Израиле и по всему миру торжественно отмечалось столетие возрождения языка иврит, которое приурочили к столетию основания Комитета языка иврит, впоследствии ставшего израильской государственной Академией языка иврит; по этому поводу были выпущены почтовые марки и изданы книги. Но эта претензия, конечно, преувеличена. На самом деле, в 1889 г. в Иерусалиме тремя сефардами и двумя ашкеназами (включая Бен-Иегуду) было основано «Общество точного^[66] языка» («сафа брура»). Своей целью они заявляли борьбу с «жаргонами» ашкеназов и сефардов (т. е. с идишем, ладино и другими разговорными диалектами), которые усиливали враждебность между многочисленными еврейскими этническими группами, проживавшими в Иерусалиме, а также распространение единого сефардского произношения. В конечном итоге этот кружок основал Комитет языка, состоявший из четырех ученых, включая Бен-Иегуду. Но этот комитет существовал только номинально и в течение всего лишь полугода, не разработал никаких документов и не достиг никаких результатов. Через пятнадцать лет, в 1904 г., недавно

образованная Ассоциация учителей учредила новый Комитет языка, с тем же названием, но и этот комитет бездействовал. Новый Комитет языка в реальности продемонстрировал первые скромные результаты только в 1911 г. — через тридцать лет после приезда Бен-Иегуды в Палестину, — опубликовав маленькую статью об утверждениях и отрицаниях в использовании некоторых слов (см.: Fellman 1973:92), а в 1912 г. в первом выпуске «Записок Комитета языка иврит» был помещен и первый краткий отчет по реконструированной истории языка (см.: Academy 1970:27–35). Скромная деятельность участников этого комитета не стала, однако, движущей силой возрождения языка: оно произошло, когда поколение *Второй алии* сформировало социальную базу для языкового возрождения, когда Тель-Авив (основанный в 1909 г.) и рабочее движение (с 1906 г.) создали общую структуру для их жизни в ивритской среде. Работа нового Комитета языка состояла в первую очередь в создании неологизмов и пропаганде сефардского произношения^[67], и на время Первой мировой войны она опять прервалась. Лишь после войны, т. е. при упорядоченной власти Британского мандата, иврит получил признание в качестве третьего официального языка в Палестине. Тогда Комитет языка начал издавать журнал «*Лешонену: Наш язык. Журнал для совершенствования языка иврит*» и энергично

принялся за дело стандартизации и систематизации. Так что слава первоначального Комитета языка видна только с позиции современной престижной Академии языка иврит (превратившей *Лешонену* в журнал, посвященный больше исследованию, чем «совершенствованию»).

Во всяком случае, хотя значение Элиезера Бен-Иегуды и Комитета языка иврит в языковом возрождении бесспорно — они придали этому делу определенный авторитет и ввели в ивритский вокабуляр множество слов, — не они создали новую ивритскую культуру, живой язык иврит и *ивритское общество*, которое позже трансформировалось в Государство Израиль.

У возрожденного иврита нет точной даты появления на свет; процесс шел неравномерно, начавшись задолго до упомянутого 1889 г. и продолжаясь много позже этой даты. С одной стороны, не учитывая разносторонний и художественный ренессанс *письменного* иврита, невозможно понять его внезапный расцвет в качестве разговорного языка. Плоды этого ренессанса видны по крайней мере с середины XIX в. в России: в романе Авраама Мапу (1808–1867) *Ахавас Цион* («Любовь в Сионе» или «Любовь Сиона», 1853; само слово «любовь» произвело революцию!); в романах, переведенных на иврит Калманом Шульманом (1819–1899), особенно

«Парижских тайнах» Эжена Сю (Вильна, 1859); в первой ивритской газете, подробно писавшей о науке и новых технологиях, *Ха-Цфира*, основанной в Варшаве в 1869 г.; и — особенно — в появлении поэзии Бялика в начале 1890-х гг., в автопереводе Менделе Мойхер-Сфорима «Путешествия Вениамина Третьего» с идиша на иврит (1896), в основании журнала *Ха-Шилоах*, издававшегося Ахад ха-Амом с 1897 г., и в дальнейшем расцвете еврейской литературы и словесности в широком смысле. С другой стороны, *социальные ячейки*, использовавшие иврит в устном общении, сформировались в *Эрец Исраэль* только со времен *Второй алии* (особенно между 1906 и 1913 г.) как часть радикальной идеологической программы, реализовывавшейся фанатично преданными пионерами (на иврите их называли *мешуга ле-давар*, «одержимые одним делом» или «одержимые навязчивой идеей»^[68]), которые построили два крыла еврейского *ишува*: рабочее движение и первый ивритский город.

* * *

Возрождение языка иврит — дело непростое, даже для его героев. Израильский писатель Натан Шахам рассказывает в своих мемуарах (*Сефер Хатум*, 35) о встречах своего отца с Бяликом. Его отец, писатель

Элиезер Штейнман (1892–1982), прекрасно знал традиционные еврейские тексты и был ключевой фигурой революционного модернизма в ивритской литературе. Бялик, признанный «национальным поэтом» «периода возрождения», перенес талмудические легенды в современную ивритскую литературу, он издавал ивритских поэтов средневековой Испании и работал над «сбором» еврейской литературы разных веков. Эти два писателя, владевшие всеми сокровищами иврита, прогуливались по первому «ивритскому» городу в начале 1930-х гг., беседуя на идише^[69]. Один из анекдотов о Бялике приписывает ему такое высказывание: «*Йидиш редт зих, гебреиш дарф мен рейдн*» («На идише говорится само собой, а на иврите надо говорить»). А Гершом Шолем (1897–1982) рассказывал, как он пришел в дом Бялика на традиционное пятничное собрание, где говорили на идише. Когда вошел Шолем, Бялик сказал: «*Дер йеке из гекумен, ме дарф рейдн лошн койдеш*» («Пришел йеке [немецкий еврей], надо говорить на святом языке») (Sholem 1982:188).

В лекции, прочитанной «Бригаде защитников языка» в Тель-Авиве в 1929 г., профессор доктор Йосеф Клаузнер рассказывал, что во время траура по матери он хотел, по обычаю, прочитать отрывки из Книги Иова, но столкнулся с проблемой: «Вместо того чтобы *читать* Книгу Иова, я вынужден был *изучать ее*». Он взял

французский перевод Иова и больше не нуждался в объяснениях: «...с точки зрения *языка* все было понятно и просто, так что я смог устремить свои мысли к *идее*, восхищаться возвышенными фразами и найти утешение в скорби» (Klauzner 1956:362; курсив авторский; см. перевод этого очерка в настоящей книге). Профессору доктору (он настаивал на таком титуловании во всех своих публикациях) Йосефу Клаузнеру, ведущему пропагандисту возрождения «еврейского наречия» в России, редактору главного журнала ивритской литературы *Ха-Шилоах*, первому профессору ивритской литературы в новообразованном Еврейском университете в Иерусалиме, чьим родным языком был идиш, языком культуры — русский, а языком, на котором он написал свою докторскую диссертацию, — немецкий, — этому человеку требовался *французский* перевод еврейской Книги Иова, чтобы найти утешение после смерти матери!

В своей автобиографии «Осуществившаяся мечта» Элиезер Бен-Иегуда признавался, что в жизни он сожалел о двух вещах: что он не родился в *Эрец Исраэль* и что его первые слова были не на иврите. В соответствии с романтической концепцией иррациональной связи человеческого существа с его корнями и родиной он признавал: «Я никогда не смогу почувствовать к земле предков той глубокой привязанности, которую испытывает человек к месту,

где он родился и провел детские годы». (Что он имел в виду — пасмурную осень в родной Литве?) То же самое относится к языку:

Я говорю на иврите и исключительно на иврите, не только с членами семьи, но и со всяким, кто, как я знаю, более или менее понимает иврит. И меня не заботит вежливость или уважение к дамам и то, что я веду себя грубо; эта грубость породила много ненависти и вражды ко мне в *Эрец Исраэль*. <...> Я думаю на иврите днем и ночью, наяву и во сне, в болезни и здравии и даже когда страдаю от сильной физической боли. И теперь я снова должен признать: иногда, когда мой разум погружается в раздумья, особенно о былых днях, днях детства и юности, он на мгновение освобождается (и я этого почти не чувствую) от ига иврита, которое я со всей решимостью взвалил на себя, — и я внезапно осознаю, что в этот момент думал не на иврите, то есть из-под моих мыслей, выраженных ивритскими словами, выглянули несколько иностранных слов, на ашкеназском [т. е. на идише^[70]], а также русском и французском!

(Ben-Yehuda 1986:57)

Народная мифология питается от образа героя, воплощающего идеал, восторгаясь фигурой, чьей личной биографии легко поверить и сопереживать, в особенности страданиям и жертвам, случившимися в этой жизни, символизирующей высокую цель. Так, Теодор Герцль закрепился в сознании людей в виде легендарного Царя Иудейского (несмотря на то что ему предшествовало движение «Любящих Сион» — *Хибат Цион*, или палестинофилов). Хаим Нахман Бялик стал поэтом-пророком, «заплатившим собственной кровью и плотью» (как он сам признавался в своих стихах) за ту поэтическую искру, от которой в сердцах людей возгорелось пламя (несмотря на то что в период возрождения были и другие замечательные поэты, такие, как Шауль Черниховский и Яков Штейнберг). Йосеф Трумпельдор (1880–1920), убитый во время обороны Тель-Хая (в Галилее), приобрел образ «однорукого героя» (хотя руку он потерял в 1905 г., защищая Россию от японцев). Йосеф-Хаим Бренер запомнился как факелоносец *аф-аль-ни-кен*, «несмотря-ни-на-что», — как будто его смерть в 1921 г. в Яффо от рук арабских повстанцев оправдала отчаяние и решимость его сочинений. А Элиезер Бен-Иегуда запечатлелся в памяти народа как отец языкового возрождения, положивший на этот алтарь собственную семью. Значение этих фигур приняло сверхчеловеческие масштабы в период между

мировыми войнами, когда зародились и распространились в *Эрец Исраэль* и по всему миру ивритское образование, ивритоязычные школы и сионистские молодежные движения, когда жизненно необходимо было «завоевывать души» для сионистского дела.^[71] В обществе, построенном на догматической пропаганде, такие фигуры всячески лелеют; сегодня мы отделились от них в достаточной степени, чтобы глубже исследовать факты и реальные исторические силы, формировавшие историю.

Но прежде чем изложить последовательность исторических событий, необходимо прояснить некоторые теоретические вопросы. Мы сделаем это в следующих двух кратких главах.

18. Социальное бытие языка

Важность возрождения языка иврит состоит не просто в эмоциях по поводу самого *Языка* как олицетворения возлюбленной «словесной плоти» («язык» на иврите женского рода), порожденной народом в изгнании, как это обычно представляется патриотами и писателями. И речь идет не просто о «мертвом» языке, который воскресили, тем самым символизируя «воскрешение» народа; или о Святом наречии, ставшем светским языком, обозначая секуляризацию нации; или о письменном языке, получившем привилегию стать *разговорным* и использоваться для ежедневной болтовни обо всякой чепухе, стать языком, на котором спорят между собой дети, как мечтал Бен-Иегуда, т. е. не только языком учености, но и языком семьи и повседневной жизни, соперничающим с галутным идишем.

Истинный успех возрождения иврита сочетает все эти факторы; но суть его состоит в создании *ex nihilo* и постоянном поддержании двух взаимосвязанных механизмов, каждый из которых необходим для существования другого. Мы имеем в виду:

1. *Базовый язык индивида*, который не обязательно должен быть его первым или единственным языком, но создает основу для его языкового функционирования.^[72] Отталкиваясь от этой основы, индивид может в любой

момент осваивать более специализированные или исторические сферы языка, а также профессиональные аргументы или даже другие языки.

2. *Базовый язык общества*, т. е. «естественный язык» (в прямом смысле этого слова), с основным словарным запасом и синтаксисом, который служит *разговорным языком общества и языком его устных и письменных информационных сетей*.

На основе базового языка общества развиваются специальные или профессиональные *вторичные формы языка* в разнообразных сферах. Общество состоит из огромной сети взаимосвязанных систем: законодательство, администрация и политика, общественные организации и партии, литература и театр, образование и СМИ, сельское хозяйство и торговля, армия и военная дисциплина, детские игры и трудовые отношения. Некоторые из этих систем являются формальными и специализированными, интересующими небольшие группы людей (например, наука), другие — более свободные — становятся частью общего базового языка. Часто между ними возникает неопределенная промежуточная область (ср., например, просторечные названия деревьев и других растений с научным словарем ботаники или функционирование политических институтов с Конституцией). Все вместе они образуют *социально-культурную полисистему*.

Каждая из этих действующих в обществе

социальных систем обладает собственной «вторичной формой языка», включающей в себя область сформулированных законов, принятых «правил игры» и типичный дискурс. Все эти «вторичные формы языка» основываются на синтаксисе и базовом словаре данного естественного языка, постоянно отталкиваясь от его выражений и возвращаясь к ним. Так, члены общества, овладевая своим базовым языком, могут свободно перемещаться из одной социальной или культурной системы в другую, с работы домой, переключаться с одной темы на другую и обратно.

Базовый язык служит также общей почвой для всех социальных, этнических и иммигрантских групп, составляющих нацию. Такие группы тоже могут создавать собственные «вторичные формы языка» или фрагменты таковых, но они лишь являются отклонениями от общего базового языка, оставаясь надежно прикрепленными к нему. В конечном итоге этот фактор стал особенно важен для возрождения израильской нации из этнических групп, воссоединившихся после двухтысячелетней разлуки и принеших в общую базу собственные «произношения» или этнолекты. Базовый язык может также приспособливать для своих нужд иностранные языки, в разной степени внедрившиеся в него, например, в поп-музыке (здесь вы можете услышать английский на ивритском или голландском радио), преподавании

различных наук, компьютерных программах или технических инструкциях — общая черта для всех культур малых наций в наш «американский век».

Итак, базовый язык — это «кровь» всей разветвленной сети социальных и культурных систем, составляющих живую нацию: правила этих систем формулируются на базовом языке и перестают существовать, если он исчезает; базовым языком пользуется все общество, через него можно легко перемещаться из одной системы в другую. Различные системы взаимосвязаны и независимы двояко:

а) *В социальной сети*, где различные системы существуют бок о бок, образуют иерархии, поддерживают друг друга, влияют друг на друга и конкурируют. Например, театр связан с литературой, зависит от культурного и идеологического уровня публики, поддерживается фондами министерства просвещения, нуждается в переводчиках, находится в определенных отношениях с театром других стран и т. д. — и для каждого перечисленного случая существует собственная автономная система. Все эти системы допускают изменения и находятся в зависимости друг от друга.

б) *В персональном соединении* в сознании каждого человека, когда всевозможные проявления нескольких разнородных систем пересекаются в его жизни и в его сознании. Каждый индивид является участником в

одних системах и потребителем в других: он читает какую-то газету, работает в школе, водит машину, ходит в театр, нарушает закон, голосует за определенную партию, смотрит телевизор и т. д. У каждого свое *соединение*, его собственная комбинация систем (или частей систем), отобранных из общей сети и меняющихся на протяжении жизни.

Взаимозависимость между базовым языком общества и языком конкретных индивидов строится на взаимовыгодных отношениях между социальной *сетью* культурных систем и личными *соединениями* многих индивидов. Более того, базовый язык в обоих случаях служит сосудом для поглощения аспектов других культур и построения новых вторичных форм языка — от мировой литературы до электроники, — которые общество или группа индивидов желают усвоить или которые их интересуют.

Личным примером возможности реализации *иврита как базового языка индивида* стал Бен-Иегуда в воспитании своих детей. Но в реальности он не имел большого успеха, поскольку сопутствующего иврита как базового языка общества не существовало. Необходимость связи между двумя видами базового языка понимал один из первых учителей иврита Давид Юдеlevич (1863–1943). В своем обращении к собранию восьми учителей иврита в Палестине, проводившемуся в первом сионистском поселении Ришон ле-Цион в

1892 г., он сказал:

Идея, которая возникает сейчас в Доме Израилевом и укореняется в сердцах многих из наших людей, идея возродить древнееврейский язык и сделать его разговорным языком, должна быть подвергнута более тщательному осмыслению. Сейчас у народа Израилева нет ивритоязычных судов, общественных или правительственных центров, рынка или биржи, нет страны и нет такого места на земле, на которое мы могли бы указать: здесь мы будем использовать этот язык, и развивать его, и упорно продолжать говорить на иврите, пока не привыкнем к нему и он не станет в наших устах разговорным языком. Ничего этого у нас нет, и нет у нас места, где мы могли бы говорить на своем языке о повседневных делах. Только один уголок, одно местечко осталось у нас, где есть надежда, и все наше упование на то, что язык поднимется оттуда и на нем будут говорить сыны и дочери Израилевы, а они потом принесут его на рыночную площадь, в торговлю, в общественные центры, во все сферы жизни, и это место — школа.

Иврит как базовый язык общества начал создаваться, хотя бы в принципе и на отдельных островках, только во время *Второй алии* (особенно между 1906 и 1913 г.) и стал системообразующей структурой *ишува* по всей стране начиная с *Третьей алии* (1919–1923) как часть всесторонней идеологической и институциональной системы, развернутой в подмандатной Палестине. Без *возрождения иврита* в этом смысле, в качестве базового языка сильно разветвленного общества, включающего многие области жизни и цивилизации, *ишув* не стал бы национальной целостностью и Государство Израиль не смогло бы существовать, а использование этого языка осталось бы такой же диковиной, как использование эсперанто. Никакие лексические нововведения не были бы эффективны без социальной и семиотической системы, в которой новообразованные лексемы могли бы использоваться. Если в иврите было мало названий цветов, то изобретения или поисков недостающих терминов в старых источниках было недостаточно: они прижились, только когда учителя ботаники стали побуждать школьников лучше узнавать природу и различать разные виды цветов; и наоборот — такие различия можно было усвоить только в том случае, если названия уже существовали. Другими словами, *социальный процесс*

расширения семиотического поля шел рука об руку с лингвистическим процессом расширения соответствующего поля языка. Именно этот замкнутый круг делал прорыв в возрождении иврита настолько трудным. И его нельзя было осуществить в какой-то одной конкретной сфере: изучение названий цветов требовало образования сети ивритоязычных школ и молодежных движений, составления учебников, наличия издателей и распространителей книг, культа природы, возникновения еврейских деревень — а все это вовлекало новые разнообразные социальные и культурные системы. Таким образом, целую сложную сеть социальных систем и подсистем следовало создать и задействовать одновременно, параллельно с возрождением языка. Это было достигнуто благодаря целенаправленному идеологическому усилию по созданию всесторонне развитой нации на новом континенте — сразу и целиком. Поэтому ревитализация разговорного языка не была постепенным процессом, а возникла внезапно, как Афина из головы Зевса. И когда разветвленная сеть была раз и навсегда установлена, заполнение ее новыми словами или добавление принципиально новых сфер становились менее сложными задачами.

В целом ревитализация языка иврит не была просто возрождением правильного произношения или слов, «которые уже можно сказать на иврите». Речь шла

о возрождении не только *языка* иврит, но и ивритоязычной *культуры* и ивритоязычного *общества*. Более того, этот процесс кругообразен: возрождение культуры на иврите и идеологизированного общества породило возрождение языка, а возрождение языка, в свою очередь, стимулировало рост культуры и развитие нового общества. Другими словами, *не только иврит был сформирован молодым ишувом, но иврит сформировал и сам ишув*. Отношения между *структурой* и ее *продуктом* оказались двунаправленными. И эта двунаправленность была столь удачной, что для большинства жителей Израиля иврит сейчас стал таким же само собой разумеющимся и очевидным фактом, как почва под ногами.

19. Теория систем-близнецов

Базовый язык индивида и базовый язык общества можно описать как *системы-близнецы*, или *парные системы*, «зеркально отражающие» друг друга. Тот факт, что понимание проблемы Бен-Иегудой было сосредоточено преимущественно в изобретении слов для конкретных объектов, отражает старую теорию *res et verba*, предполагающую взаимно-однозначное соответствие между отдельными словами и вещами. Идеал разговорного языка тоже воспринимался просто как дерзание дать устный коррелят письменному языку.

Структурная лингвистика рассматривает язык не как набор слов, а как систему; но обычно эта система независима и закрыта. Однако, как показывает возрождение языка иврит, язык не в состоянии обрести независимость от массы экстралингвистических аспектов. Поэтому требуется новая формулировка нашего понимания языка как социальной системы. Ниже мы предложим несколько основных соображений по этому вопросу.

Сила социального бытия языка кроется не в том, что он представляет собой независимую, аксиоматическую или «условную» систему знаков, а напротив — в его «жизни» как постоянно изменяющейся, реагирующей на внешние воздействия и нестабильной открытой системы. Когда мы используем

слова для обозначения вещей, мы не просто передаем значение, предписанное языковой системой, а отсылаем собеседника во внешний мир, к соответствующим объектам в «реальности» или в других текстах, откуда следует черпать информацию. Так, в упомянутом выше простом примере названия цветов — это просто метки, указывающие на разноцветные, благоухающие, расправляющие свои лепестки прекрасные или уродливые цветы, как они есть. Следовательно, существует взаимозависимость между нашим знанием о цветочном множестве, т. е. о денотате, и о семантическом поле названий цветов в языке. Такого рода взаимозависимости многочисленны — на самом деле язык можно описать как набор нескольких *парных элементов*, являющихся частями *соотнесенных*.

Соотнесенные системы, или *системы-близнецы* — это две автономные системы, взаимозависимые во многих отношениях и взаимодействующие многими способами; эти системы демонстрируют два основных типа отношений: *зеркальное отражение* и *асимметрия*. «Зеркальное отражение» здесь — общий термин для имитации, копирования, сближения, моделирования, воспроизведения, цитирования, т. е. любого представления элементов одного из членов пары другим ее членом; «асимметрия» же указывает, что один из членов пары имеет в своем составе элементы и характеристики, не «отраженные» в другом, и наоборот.

Язык представляет собой совокупность таких пар, часть из которых имеют своих двойников внутри языка, а часть — вне его. Язык развивается, изменяется, обогащается именно благодаря тому, что его части взаимодействуют с системами-близнецами, реагируют на асимметрию и пытаются отразить асимметричных двойников.

Примерами таких соотнесенных систем являются:

1. Базовый язык индивида и базовый язык общества (описанные выше). С одной стороны, ни один индивид не может зеркально отразить базовый язык общества целиком, и в его отражении могут быть индивидуальные оттенки и коннотации. Индивид развивается, увеличивая свою долю элементов, отраженных из базового языка общества. Части базового языка общества, которые не используются никакими индивидами в настоящем, — это его «мертвые», или «исторические», пласты. С другой стороны, в базовом языке индивида значения слов могут быть богаче и многослойнее, чем те, которые извлечены из базового языка общества. Более того, характерные особенности, развившиеся в речи нескольких индивидов, могут проникать в базовый язык общества или его части, обогащая его.

2. Устный и письменный язык. Структуралистская фонология считала, что письменный язык зеркально отражает устный; однако фонетическую и

коннотационную специфику и богатство разговорного языка невозможно полностью воспроизвести в письменном «двойнике». Известен и обратный феномен, когда в связи с массовой грамотностью правописание влияет на произношение. Деррида убедительно доказывает примат письменного языка над устным. Распространение письменного языка и сохраненных им библиотек знания снова нашло частичное отражение в разговорном языке, который часто включает в себя фрагменты письменных систем дискурса.

3. Язык как моделирующая система и референтные поля (в «реальном» мире, в мире знания или в разнообразных гипотетических «мирах возможного») [73], к которым он отсылает (например, цветы и их названия, упомянутые выше). Язык накладывает свои схемы, свои модели на наше восприятие этих референтных полей; в то же время расширение референтных полей влияет на расширение языка. Богатый язык литературы нового времени, особенно французской, русской и английской, повлек за собой огромное разнообразие наблюдений и высказываний относительно цивилизации, общества и психологии, и этот литературный язык неизмеримо расширил язык естественный.

Мы не можем рассматривать язык как автономную систему с фиксированными грамматическими

правилами, не понимая его постоянного расширения и изменения через взаимодействие с его парными системами: литературой, философией и «реальностью». Таким образом, язык — это не только система описания «мира», но и система, отсылающая нас к внешнему миру, чтобы получить информацию, которая не содержится в языке, но дополняет и уточняет его.

Та же самая парная структура применяется во многих более специфических областях, которые можно выделить как автономные системы, в том числе: язык науки и знание, получаемое этой наукой; современный активный (или «живой») язык и его скрытые исторические пласты; языковые системы двух тесно связанных между собой индивидов; два языка, участвующие в процессе перевода.

Во всех этих соотнесенных системах члены пар взаимозависимы, одного нельзя полностью объяснить без обращения к другому, и при этом имеет место кругообразность. Конечно, и *отражение*, и *асимметрия* приобретают разные формы в разных членах пар. Ключевой характеристикой здесь является асимметрия, потому что только в результате асимметрии одна сторона может влиять на рост другой. Тот же самый процесс продуктивен в возрастании числа интерпретаций литературных произведений, в которых текст может соотноситься с разными парными

системами: с «внутренним референтным полем» («вымышленным миром») или с несколькими внешними референтными полями (исторической ситуацией, идеологией, биографией автора, литературной системой). Каждое из такого рода отношений имеет кругообразный характер, поскольку «отражение» никогда не бывает идентичным, а интерпретация одного из членов пары влияет на интерпретацию другого.

В силу сказанного мы не можем полностью овладеть языком как независимой системой; нам необходимо принимать во внимание второго члена пары в системе, действуя по нескольким направлениям: изучая письменный текст, нам нужно изучить и его устного «близнеца», его «близнеца» во внешних референтных полях, его «близнеца» в мире автора и т. п. Система французское образования за границей всегда учитывала это обстоятельство, обучая не только французскому языку, но и «французской цивилизации».

* * *

После этого теоретического экскурса можно увидеть, что возрождение языка иврит включает в себя кругообразное движение в нескольких сферах и одновременное построение обеих частей следующих

систем-близнецов: письменный и устный язык; язык взрослых и детей; базовый язык индивида и общества; ивритские термины и их дубликаты в других языках; язык как моделирующая система и «мир», который она моделирует. В последней категории расширение словаря нового языка иврит было взаимосвязано с расширением моделируемого «мира» — как в познании, так и в актуальной реальности: проще говоря, чтобы создать язык для описания природы, сельского хозяйства, обороны, управления государством, светского образования и т. п., нужно было воссоздать все это для евреев. Поэтому строительство разноплановой социальной полисистемы и сложного плюралистического общества, включающих разные сорта овощей, детские сады, науку, литературные жанры, архитектурные стили и т. д., стало партнером-«близнецом» процесса расширения языка.

Важную роль играл процесс перевода (в самом широком смысле): социальная система и система общего знания были не построены *ex nihilo*, а скорее переведены с других языков и адаптированы. Так, классификация цветов и политических идеологий основывалась на подобной классификации в других языках, а потом получила ивритоязычные термины, но помимо этого она прошла через фильтр языка иврит и набора тех цветов, которые можно было наблюдать в ивритском семиотическом поле (т. е. в природе и

литературе).

Новый язык иврит в любой данной области установил парные отношения одновременно в нескольких направлениях. Например, язык природы отражал развивающуюся природу страны, язык природы в европейских языках и литературе, мировую науку о природе и словарь природы в древнееврейских текстах, а также общие представления о грамматике и словообразовании в современном иврите. Эти парные отношения взаимно ограничивали друг друга, и развитие каждой системы-близнеца влияло на другие.

20. Язык как объединяющая сила

Теперь мы можем подойти к социальной роли языка со стороны еврейской истории.

Как показали некоторые исследователи, разные аспекты ревитализации иврита «в принципе» похожи на лингвистические феномены в других обществах; но сама ревитализация, ее энергия и сила порожденных ею перемен в сознании индивида и общества, а особенно ее удивительный успех не имеют аналогов в истории. Более того, возрождение иврита невозможно понять вне контекста *еврейской революции нового времени*, у которой тоже нет исторических precedентов. Мы подробно описали эту революцию в первой части этой книги и не станем повторяться здесь. Отметим только, что она состояла в массивном центробежном движении евреев из старой еврейской религиозной полисистемы в две новых секулярных полисистемы, внутреннюю и внешнюю.

Новая внутренняя еврейская секулярная полисистема была построена за короткий временной период на базе двух основных и одного дополнительного языка — иврита, идиша и языка каждой из стран, где проживали евреи. Она состояла из трех связанных между собой сфер — литературы, идеологии и сети социально-культурных институций, предоставлявших индивиду, вышедшему из мира

итетла, целый спектр возможностей для самообогащения, самовыражения, а также интеллектуальной и культурной интеграции. Но на той же территории перед ним открывались возможности, предоставляемые языками и культурами других народов, т. е. внешней секулярной полисистемой. Несмотря на антисемитизм и отчуждение, вызываемое его странным акцентом и сложившимися у других людей стереотипами, он мог повернуться к той культуре, где богатство литературного опыта и доступность образовательных возможностей казались неизмеримо выше. Даже те индивиды, которые оставались во внутреннем поле, в той или иной степени участвовали в институтах как новой еврейской полисистемы, так и полисистем других народов. Например, такие «чистые» гебраисты, как поэт Шаул Черниховский и литературный критик Йосеф Клаузнер, оба сионисты, оба писавшие почти исключительно на иврите, создавшие ивритскую литературу, печатавшиеся в ивритских журналах и, в отличие от большинства современников, старавшиеся не писать на идише и других языках, — даже они насквозь пропитались русской литературой, читали мировую литературу по-русски и по-немецки и оба написали на немецком языке диссертации в Гейдельбергском университете. В персональном соединении их интеллектуальных миров две культуры сосуществовали; более того, внешняя

культура оказывала влияние на их творчество: Клаузнер перенес методы немецкого литературоведения конца XIX в. (в особенности теорию истории литературы, развитую Вильгельмом Шерером) на изучение еврейской литературы^[74]; а Черниховский имитировал европейские поэтические жанры и переводил произведения мировой литературы с русского, немецкого и греческого на иврит (см. выше, глава 6).

Еврейская секулярная полисистема, возникшая в Восточной Европе, носила почти государственный характер (за исключением правительства и военной силы). Действительно, в густонаселенных еврейских общинах и городских кварталах население жило в рамках еврейского квазигосударства (с нееврейской властью и полицией); но когда евреи массово переехали из *штетлов* в большие города и мигрировали за океан, туда, где главенствовали другие языки и другие народы, больше ничто не связывало их воедино. Когда Черниховский создавал стихи на иврите в Гейдельберге или в Свинемюнде, у него могли быть немецкие любовницы или пациенты-немцы для медицинской практики^[75], но вряд ли у него была хоть какая-то ивритская культурная среда. Собрание его сочинений было опубликовано в Лейпциге и Шарлоттенбурге еще в 1935 г. — сам он был ивритским поэтом и не мог не продолжать писать стихи на иврите, но надежд на то, что в Свинемюнде будет еще одно поколение евреев,

уже не оставалось. Принадлежность к еврейству и еврейская «идентичность» больше не были естественными, как у членов любой «нормальной» этнической группы (даже угнетенной группы вроде чехов или поляков до обретения ими независимости), для которых проживание на своей земле и принадлежность к лингвистическому и религиозному единству были само собой разумеющимися.

В таких условиях — без государства, политической структуры или достаточно обширной территориальной базы с определенными границами — решающее значение имели *объединяющие силы*, которые могли бы мотивировать индивида чаще, чем эпизодическое участие в разнообразных институтах внутренней полисистемы. Идеологии обеспечивали объединяющую модель объяснения разных аспектов бытия и предлагали горизонт для лучшего будущего. Политические партии, молодежные движения и профессиональные ассоциации также играли объединяющую роль, обеспечивая непосредственную социальную структуру для идеологической солидарности; они обычно организовывали повседневную жизнь, включая образовательные системы, спорт, отдых, летние лагеря и т. п. Молодежные движения культивировали идеологические споры и воспитывали любовь к еврейской и мировой литературе, так же как любовь к природе, дисциплину, человеческое достоинство, а еще

занимались личностным, интеллектуальным и физическим развитием.

Но для того чтобы такая внутренняя полисистема могла существовать в полной мере, по всей сети должен течь единый поток — объединяющая сила языка. Политическая партия может привлекать людей, которые думают одинаково, но язык предоставляет нейтральную межпартийную арену для дебатов — а для светских евреев идеи не могли существовать без доказательств и споров. Язык идеологически нейтрален и предоставляет удобную площадку для переключения от абстрактного к конкретному: от идеологии к литературе, культурной деятельности, образованию и т. д. Два еврейских языка, пронизывавшие все эти сферы, создавали чувство национального единства и идентичности. Развитие идиша от народного разговорного языка до языка современного общества составляло такого рода цель для своих приверженцев — даже обширная сионистская деятельность осуществлялась на идише. Действительно, идишистские идеологии говорили об *идишланд*, в котором «всемирный язык», идиш, функционировал в роли государства. В 1908 г. Черновицкая конференция, на которой присутствовали ведущие писатели и общественные деятели, объявила идиш еврейским национальным языком (хотя и не поставила это слово с определенным артиклем, который делал бы идиш

единственным национальным языком, как настаивали отдельные радикальные идишисты). Конференция придала культурный престиж идишской литературе и привела к усилению «войны языков» между ивритом и идишем. Ответ иврита прозвучал на Венской конференции 1913 г., хотя его эхо было слабее и заглушалось Первой мировой войной. Все это происходило во время *Второй алии*, и вопрос выбора базового языка нового общества стоял со всей остротой.

За короткое время еврейской революции нового времени, и особенно в первой трети XX в., на идише были созданы уникальная проза, великолепная модернистская поэзия, переводы из мировой литературы, разработана грамматика, лингвистика, учебники по естественным наукам, терминология для растений и птиц, появились школы и академии, журналистика и язык политики и урбанистической цивилизации. Его словарь расширился до неузнаваемости во всех направлениях, в язык вошло значительное количество «международных слов» или были придуманы их аналоги; академии кодифицировали орфографию, лексику и терминологию. Язык стал достаточно гибким, чтобы отразить все грани импрессионистической прозы, экспрессионистской поэзии и научных исследований по экономике и фонологии. Возрождение иврита повторило этот процесс, развивалось параллельно с

ним, находясь в постоянном соперничестве, но с одним кардинальным отличием: новые идиолекты в области образования, политики, журналистики, ботаники, литературной критики, лингвистики и науки в идише обладали существующим общим *базовым языком общества* в форме языка, на котором говорили дома и на улице, которым пользовались газеты и другие средства массовой информации и развлечения, который лился из уст представителей «низших» и наиболее культурных слоев общества. Возможно, интеллектуально это был еще скромный язык, но он уже производил впечатление выразительного («сочного»), эмоционального и идиоматичного. Столь же важно, что это был гибкий язык, широко открытый в сторону языков, бывших его компонентами — немецкого, русского и иврита, — и, через первые два, — в сторону общего международного словаря; носитель языка мог легко заимствовать из этих языков и расширять тем самым языковые ресурсы идиша. [\[76\]](#)

Для подобного процветания культуры и литературы на иврите необходим был такой базовый язык общества, который служил бы почвой для полноценной секулярной полисистемы: организаций, идеологий, науки, журналистики и повседневной жизни. Элиезер Бен-Иегуда храбро отправился в *Эрец Исраэль* еще до первой волны сионистской миграции и до погромов в России. Но на самом деле он поехал туда и принялся за

возрождение иврита как разговорного языка в первую очередь не для спасения языка как такового, а скорее для поддержки ивритской литературы, которая казалась ему задыхающейся (дело происходило в последние дни *Хаскалы*). Он хотел обеспечить для литературы основу в виде народа, говорящего на ее языке во всех обстоятельствах жизни. Он также мечтал о создании «материнского языка», языка, на котором мать будет говорить с младенцем с первых дней его жизни — здесь ясно прослеживается соперничество с идеей *маме лошн*, распространенного наименования идиша. Но требовалось нечто гораздо большее, нежели «материнский язык». Для процветания литературы иврит следовало возродить в двух взаимосвязанных моделях: основного разговорного языка общества и языка как доминирующего средства для сложной и разветвленной письменной информационной сети. Ведь литература должна основываться как на интонациях и поворотах разговорного языка, на его коннотациях и разившейся в обществе иерархии значений, так и на богатой и многообразной «реальности», от которой она отталкивается, создавая вымышленные миры.

Ивритская литература в том виде, в котором она пребывала тогда, могла существовать в диаспоре до тех пор, пока она функционировала в обществе с двумя основными языками. Идиш употреблялся для

внутриобщинных и семейных нужд, а также для базовой информационной сети, а государственный язык — для правительственных институтов и всех нужд политического, технического и научного знания. Но даже в таких условиях ивритская литература едва ли могла бы выжить — из-за соперничества с идишем, как бы слабо он ни защищался. Только в *Эрец Исраэль* иврит мог надеяться на то, чтобы стать единственным основным языком целого общества, базой, на которой могли сосуществовать различные идеологии, с сетью социальных и образовательных структур, ивритской литературой и культурой, китчем и базарной площадью, идеологически мотивированными и безразличными людьми. Возрождение языка иврит в *Эрец Исраэль* было историческим вызовом — и этот вызов невозможно было игнорировать на пути создания новой еврейской секулярной полисистемы.

21. Подводные камни исследования

В последнее время было предпринято множество попыток осветить самые разнообразные аспекты возрождения языка: деятельность и идеи Элиезера Бен-Иегуды, образование в сельскохозяйственных поселениях, роль учителей, проблемы словаря и т. д. (Важнейшие из этих трудов перечислены в списке литературы.) Было собрано огромное количество цитат из всевозможных источников, и теперь мы располагаем общей картиной ситуации. До сих пор не вполне понятно, каким образом процесс, еле-еле двигавшийся в течение двадцати пяти (если не сорока) лет, вдруг завершился оглушительным успехом. Неясно, во-первых, потому, что в разных высказываниях современников той эпохи заметна путаница между желаниями и чаяниями и реальным их воплощением. Во-вторых, мы обладаем чрезвычайно скудной информацией о бытовании разговорного иврита в этот краткий, но решающий период: современники не считали нужным говорить о такого рода фактах напрямую, и поэтому нелегко понять, что именно они имели в виду, когда писали, что они «говорили на иврите». Например, согласно некоторым отрывочным данным, в Иерусалиме и в Яффо еще в середине XIX в. на иврите «общались» ашкеназы с сефардами, особенно на рынке. Много ли слов они использовали?

Перемежали ли они их арабскими и идишскими словами? Пользовались ли ими как-то иначе, чем французскими или арабскими названиями соответствующих предметов?

И еще, как следует понимать информированного свидетеля, который сообщает следующее: «В 1904 г. десять семей говорили на иврите в *Эрец Исраэль*». «Десять» — это точное или приблизительное число? Как именно они говорили? Сколько они говорили? Говорили ли они на нем постоянно? Только друг с другом? Только на иврите? Или они просто могли говорить на иврите и изредка пользовались им? Какие социальные прослойки говорили на иврите? Только на формальных встречах или в споре тоже? Люди фиксировали такого рода факты лишь случайно и тенденциозно: либо этот вопрос их мало волновал, либо они не осмеливались сказать, что не говорили на иврите, тогда как он был частью официальной идеологии. Возможно, им казалось, что они использовали иврит в той степени, в какой от них этого требовали, и сейчас они говорили на нем лучше, чем раньше, и радовались достигнутому. Более того, многие свидетельства — это воспоминания о том, что было десятки лет назад, когда каждый хотел показать, что был одним из первых и до сих пор помнит усилия и успехи того времени. И еще, возможно, более поздняя реальность и идеология отбрасывали тень на их

воспоминания о прошлом.^[77] Обычно люди, которые вкладывали огромный труд в развитие языка, считали чудом каждый маленький шаг, тогда как внешние наблюдатели фиксировали смехотворные масштабы достижений. Поэтому множество свидетелей, членов *Первой алии* и их учителей, преувеличивали свои восторги, тогда как первые иммигранты *Второй алии* практически не обнаружили разговорного иврита, не нашли ни одного профессионального учителя и ни одной серьезной школы.

Интересный пример проблематичной достоверности этих свидетельств содержится в постороннем источнике: Зигмунд Фрейд рассказывал о своем отце, что тот «говорил на святом языке так же хорошо, как по-немецки, если не лучше» (Gay 1988:600). Но возможно ли, чтобы Яков Фрейд действительно *говорил* на иврите в XIX в., когда никто не говорил на этом языке? Да еще хорошо говорил? Возможно, Зигмунд Фрейд имел в виду, что его отец мог *пользоваться* этим языком, т. е. что он мог *читать и писать* на иврите лучше, чем на немецком; а возможно, он имел в виду идиш, о котором не так приятно было упоминать. И это свидетельство ученого, который обычно был весьма точен в выражениях!

Другой пример: учебники истории не перестают повторять, что «Первая ивритская школа» была основана в Ришон ле-Ционе в 1886 г. Школа в этом

поселении действительно была основана в 1886 г., но «ивритской» она стала намного позже. Эпитет «ивритская» здесь — это отражение реалии более позднего периода, и его правомерность весьма сомнительна, если только речь идет не о попытках обучать «ивриту на иврите» (метод Берлица, перенесенный в Иерусалим из Стамбула Нисимом Бехаром (1848–1931), прогрессивным учителем иврита, который приобрел опыт во французских школах *Alliance Israelite* [см.: Haramati 1978]). Этот метод был предназначен для обучения ивриту как иностранному языку, в реальности — *ивриту как третьему языку* (после идиша и французского). Многие свидетельства заставляют нас сомневаться, действительно ли это с самого начала была ивритская школа. Например, в 1888 г. издававшаяся Бен-Иегудой газета *Ха-Цви* с энтузиазмом сообщала о достижениях первой «ивритской» школы в Ришон ле-Ционе: «Как прекрасно видеть детей, которые собираются по субботам и играют во всякие детские игры, в „чёт-нечёт“ и другие. Они играют, ссорятся и дурачатся — и все это на иврите». Но сразу после этого становится ясен реальный уровень их знания иврита: «Во время прогулок учителя называют ученикам ивритские имена всех предметов, которые попадают им на глаза: *гора, долина, река, равнина* и т. д.» (Haramati 1979:33; курсив мой. — Б.Х.). (Это то, чего не знают деревенские дети!

И где они нашли реку в районе Ришон ле-Циона? Видимо, эта сцена порождена воображением самого Бен-Иегуды: он предполагал, что река Иордан протекает по его собственному городу Иерусалиму, почерпнув эту мысль из романа Мапу «Любовь в Сионе», где Иерусалим описан по образцу литовского Ковно.)

Спустя шесть лет в «Протоколах Второй ассамблеи» учителей иврита в *Эрец Исраэль* (в которой участвовало всего восемь человек) появилось предложение учителя И. Белкинда:

Также необходимо обучать ребенка ивритским названиям предметов и вещей, которые он видит вокруг себя в школе и в родительском доме. Например: *стол, бутылка, отец, сын, ручка, рука, нога (sic!) и т. д. А также коротким устным диалогам: Пойди сюда, Я хочу пить* и тому подобным фразам.

(Karmi 1986:70; курсив мой. — Б.Х.)

Через пятнадцать лет после основания «Первой ивритской школы» один из первых учителей иврита Ицхак Эпштейн (1892–1943) написал в своем учебнике «Иврит на иврите» (опубликованном не в Палестине, а в Варшаве в 1901 г.), что ребенка сначала следует

научить небольшому набору из двухсот-трехсот слов (Fellman 1973:98). Ни один исследователь возрождения иврита и ивритского образования никогда не задавался вопросом, сколько французских слов знал тот же ребенок. Иегудит Харари, которая в 1896 г. училась в соседней ивритской школе в Реховоте, вспоминала: «Сначала мы начинали учить иврит на иврите с ашкеназским произношением; сперва у наших учителей тоже были большие проблемы с разговорным ивритом, и они часто использовали иностранные слова. Мы тоже говорили на иврите вперемишку с идишем» (Haramati 1979:24).

За исключением необходимости обращать внимание на такого рода подводные камни, мы не будем вдаваться в детали и разбирать особенности успехов и неудач языкового возрождения и его пропаганды, а также останавливаться на проблемах современных исследований этой темы (эти исследования до сих пор находятся под влиянием апологетики или страдают недостаточно аналитическим подходом к источникам). Вместо этого на базе существующих исследований мы попытаемся реконструировать процесс и понять определяющие факторы и сущностную структуру языковой революции.

22. Начало языкового возрождения

Иммигранты *Первой алии* (1881–1904) строили поселения частных фермеров (мошавот), говорили на идише и обучали своих детей французскому, чтобы потом послать их во Францию. В новых поселениях возникали «школы» нового типа — светские (в отличие от традиционного религиозного *хедера*). Сначала преподавание в них велось по-французски (который дети едва знали) и на идише (на котором они говорили дома и друг с другом). Даже Давид Юделевич, учитель-идеалист, всецело преданный возрождению иврита, преподавал арифметику на идише — и никто не заметил, что это были первые в мире идишские школы! (Конечно, идиш там был довольно примитивен, а учебников на этом языке не существовало.)

Большинство фермеров в сельскохозяйственных поселениях поддержали «План Уганды», выдвинутый Герцлем, по которому предполагалось основать Еврейское государство в Восточной Африке; это говорит о том, что, по их мнению, сионистская мечта об *Эрец Исраэль* обанкротилась. Если бы *ишув* сохранил идиш в качестве базового языка, этот регион стал бы беднейшим в идишязычном мире и в ЕКО^[78] — второе поколение жителей покинуло бы поддерживаемые им поселения, как это произошло с поселениями ЕКО в Аргентине. Возрождение иврита в качестве базового

языка общества стало обязательным условием для того, чтобы остаться в этой стране. Но как это осуществить, даже при осознании этой необходимости? Как заставить людей внезапно начать говорить с детьми на языке, которого они и сами не знают?

Усилия по возрождению языка иврит стали главным идеологическим лозунгом того периода, однако они всегда оставались частью большой идеологической системы, оправдывавшей скромную лингвистическую задачу. Такая идеология требовала напряженного труда от каждого человека, реализации целого комплекса задач, затрагивавших всю личность целиком и решавшихся в условиях беспрецедентного внешнего давления. Сам этот комплекс варьировался в зависимости от течения.

Бен-Иегуда, покинувший Европу на исходе *Хаскалы*, связывал стремление к возрождению иврита с общими идеалами *Хаскалы*: учебой, красотой, самореализацией (см. выше, глава 12). В своей версии описания языкового возрождения, мемуарах «Осуществившаяся мечта», Бен-Иегуда вспоминает, как он плыл со своей юной невестой Дворой по Дунаю на пути в Святую землю. Он рассказывает о том, как корабль проплывал между двумя скалами (вода и скалы; взгляд и ужас = совершенная красота!): «Великолепие вида почти испугало меня, и я не мог удержаться, чтобы не воскликнуть на иврите: „Как прекрасно это место!“»

Девушка ответила: „Действительно, это место прекрасно!“» Девушка всего лишь переставила местами два простых слова в короткой синтаксической конструкции, но спустя сорок лет Бен-Иегуда торжественно восклицал: «Это были первые слова, произнесенные в наши дни женщиной в обычной беседе на иврите как на живом разговорном языке!» (Ben-Yehuda 1986:83–84). Для него красота природы, невесты и возрождения языка иврит слилась воедино. Описывая следующую стадию и восхваляя «восточное произношение», избранное для живого иврита в *Эрец Исраэль*, Бен-Иегуда заявлял: «Все слышавшие, как говорит на нем новое поколение, были поражены его красотой». Для него иврит — к тому же в восточном произношении — олицетворял красоту, в отличие от галутного уродства «извращенного еврейского ума». Он приспособил идеалы *учения* к цели возрождения языка, просмотрев ивритские тексты всех времен и собрав более пятисот тысяч цитат для своего большого словаря. И он воплотил идеал *самореализации* переездом в *Эрец Исраэль* и всей своей жизнью и жизнью своей семьи, посвященной возрождению языка: когда умерла его первая жена, он пригласил из России ее сестру, чтобы она вышла за него замуж и присоединилась к его идеалистическим усилиям воспитать первую ивритскую семью; он дал ей ивритское имя *Хемда* («страсть»).

Следующее поколение проповедовало более радикальный комплекс принципов, включавший требование обновления всего человеческого существа. Так, Менахем Усышкин, посланный в 1903 г. Центральным комитетом «Ховевей Цион» в Одессе для организации Союза учителей в *Эрец Исраэль*, писал учителям:

Существуют два главных требования, предъявляемых поселившимся в стране к тем, кому они доверили воспитание молодого поколения в Израиле: 1. Воспитать и *вырастить поколение, полное силы <...>, здоровое душой и телом*, которое будет знать и *любить свой народ, свою землю и свой язык <...>* 2. Создать в Израиле единый ивритский <...> народ из разных групп, живущих сейчас в стране.

(Fellman 1973:101; курсив мой. — Б.Х.)

Бен-Иегуда поставил акцент на создании слов, которых не хватало в языке, «фабрике слов», как ее насмешливо назвали ивритские писатели, однако не ясно, мог ли он сам свободно говорить на иврите. За много лет он изобрел множество слов, включая названия для таких простых понятий, как *полотенце*,

носовой платок, кукла, мороженое, велосипед, солдат, щетка, иммиграция, симпатия, сосиска, бабочка, полиция, ресторан, искусство, самолет, словарь, телеграмма, контора, упражнение, поезд, кинофильм и множество других слов, в которых сегодняшний носитель иврита не признает неологизмов (см.: Sivan 1986:24–27; и тематический список в Fellman 1973:67–69). Множество новых слов создали также Комитет языка иврит, Армия обороны Израиля, политики, писатели и переводчики, наиболее заметными из которых были Черниховский и Шлёнский. Некоторые из этих слов вошли в общее употребление, а некоторые остались в одном-единственном тексте, и это на самом деле не важно — ведь само изобретение порождало проблему и вакуум, который впоследствии мог быть заполнен другим неологизмом. Важно не «существование» ивритского слова в словаре в том или ином случае, а прежде всего существование ивритской социальной базы и идиолекта в данной сфере жизни или в данной профессии, способных привлекать эти слова, усваивать их и интегрировать в активную профессиональную и систематическую сеть. Кроме того, принципиально развитие продуктивных грамматических моделей, которые делали возможным создание новых слов и их упорядоченное внедрение как в письменную, так и в устную речь. Когда Черниховский придумывал какие-то слова и использовал их в своих

стихах (добавляя сноски с переводом на четыре языка: русский, немецкий, английский и обязательно научный термин на латыни), это одновременно было освоением ивритской поэзией тематики природы, ботаники, анатомии, поэзии и поэтики, т. е. частью целого «комплекса возрождения» и выходом из духовного «гетто». Так что по чистой случайности слово *тут саде*, появившееся в поэзии, укоренилось в иврите для обозначения клубники, а *тут сне* для малины не прижилось (на израильском иврите «малина» — *нетель*).

Поэтому очевидно, что перечни слов, попытки кодификации норм языка, битвы между пуристами и новаторами и общественное сознание, принимавшее или отвергавшее нововведения, — все это играло свою роль в возрождении, наполняло и расширяло новую языковую структуру. Без всего этого не произошло бы столь удивительной экспансии израильского языка и израильской культуры, университетов, технологии и т. п.

* * *

Социальное завоевание Бен-Иегуды проявилось в том факте, что он стал символом неумолимой пропаганды возрождения языка иврит. Возможно, он не

был первым и точно не был последним, но на какое-то время он стал знаменосцем. Хотя из-за того, что он был одним из ведущих сторонников «Плана Уганды» («предателем» в глазах *Второй алии*) и поддерживал «буржуазную» политику, рабочие *Второй алии* относились к нему равнодушно или даже враждебно. Один из «святых» *Второй алии*, А. Д. Гордон, назвал его «мистер Бен-Иегуда» (в статье «Ответ рабочего на воззвание мистера Бен-Иегуды к рабочим»), и это звучало довольно обидно. Более того, Бен-Иегуду воспитала еще *Хаскала*, и только после его эмиграции в *Эрец Исраэль* в России возникла элитарная ивритская литература, многие деятели которой с пренебрежением относились к нему, к его старомодному ивриту и к его «фабрике слов». Во всяком случае, хотя Бен-Иегуда принял сефардское произношение, он практически не имел успеха в Иерусалиме. Иврит, на котором говорили в его доме, был, по-видимому, довольно слабым. Когда Элиезер хотел, чтобы жена налила ему чашку кофе с сахаром, ему не хватало слов «чашка», «блюдец», «наливать» и «ложка», поэтому он говорил: «*Возьми это, сделай это, принеси мне это, и я выпью*» (Fellman 1973:38). По сообщению Йосефа Клаузнера, посетившего его в 1912 г., Бен-Иегуда общался с женой жестами и знаками, и чаще всего она не понимала простейших слов на иврите (хотя большую часть времени он все равно был погружен в свой словарь).

Первый Ивритский Ребенок, Бенцион («сын Сиона»), был изолирован от всех, кроме родителей, чтобы не заразиться чужим языком. Для этой цели Бен-Иегуда запретил Дворе нанимать служанку, и ей приходилось самой делать всю работу по дому. Неудивительно, что до четырехлетнего возраста ребенок совсем не говорил (слышал ли он вообще живую речь?). В Иерусалиме все полагали, что он будет умственно отсталым или глухонемым, до тех пор пока друг семьи ивритский писатель Иехиэль Михел Пинес (1843–1913) (который сам «нарушил» договор говорить на иврите, заключенный ранее с Бен-Иегудой, и воспитывал собственных детей на идише) не предложил Дворе говорить с ребенком на другом языке. В отсутствие мужа она пела мальчику русские песни, и, когда Бен-Иегуда обнаружил это, случилась ссора, которую Первый Ивритский Ребенок взволнованно прервал первой фразой на иврите, произнесенной естественным носителем. К седьмому дню рождения сына отец тайно по ночам перевел «Графа Монте-Кристо» на иврит, но сын сказал ему: «Спасибо, папа, я уже прочитал его по-французски». Бенцион Бен-Иегуда стал писателем Итамаром Бен-Ави (1885–1943); он сменил ивритскую фамилию, гордо придуманную отцом, на «Бен-Ави», что означает и «сын моего отца», и «сын А.Б.И. (акроним Элиезера Бен-Иегуды)». В 1934 г. он издавал в Иерусалиме газету на иврите с латинским шрифтом.

Элиезер Бен-Иегуда опередил Б. Ф. Скиннера^[79] больше чем на полвека.

Влияние Бен-Иегуды на других жителей *Эрец Исраэль* вряд ли можно считать хоть сколько-нибудь значительным. Четыре семьи, которые под его влиянием стали говорить на иврите, стали темой статьи под названием «Первые четыре», написанной Бен-Иегудой в 1918 г., почти через сорок лет после официального «начала» возрождения языка. В эту группу входили два учителя иврита (Иегуда Гразовский-Гур, впоследствии составивший первый современный словарь иврита, и Давид Юделевич, учитель Первой ивритской школы в Ришон ле-Ционе): оба они женились на своих студентках, обучавшихся по методу «иврит на иврите»; третий женился на сефардке, и иврит был для них единственным общим языком; четвертый женился на русской, и они постоянно ссорились, так как она не знала иврита и не желала его учить (Fellman 1973:39). И конечно, никто из них не отказался, по примеру Бен-Иегуды, разговаривать с другими людьми — что неизбежно происходило бы на другом языке.

Миф о том, что иврит был разговорным языком между ашкеназами и сефардами в XIX в. или когда бы то ни было еще, не имеет под собой оснований: на всем протяжении истории евреи из отдаленных стран, которые действительно владели письменным ивритом,

могли обмениваться несколькими словами или фразами и понять друг друга. Но это не придавало ивриту статуса базового языка общества.

Согласно многочисленным сообщениям очевидцев, большинство поселенцев *Первой алии* не пользовались ивритом свободно и регулярно. Посетив в 1893 г. Палестину, Ахад ха-Ам, идеолог духовного сионизма, писал в очерке «Правда об *Эрец Исраэль*»:

Тот, кто слышит, как учителя и ученики запинаятся в поиске недостающих слов и выражений, сразу же понимает, что такая «речь» не способна вызвать в сердце говорящего или слушающего никакого уважения или любви к этому ограниченному языку, а молодой ум ребенка (также изучающего французский) еще сильнее ощущает искусственные оковы, налагаемые на него ивритской речью.

(Ahad Ha-Am 1950:33)

А Зеев Смилянский (1873–1944)^[80], приехавший в страну в 1891 г., тогда же писал:

Даже несколько фанатиков, с восторгом посвятивших себя возрождению ивритской речи в новом *ишув*е, по большей части

запинались и говорили с огромным трудом. <...> Из-за недостатка опыта разговорного иврита их речь была лишена естественности и беглости, и часто человеку приходилось останавливаться посреди фразы, практически с открытым ртом, чтобы задуматься и найти нужное слово, если оно не стерлось окончательно из памяти говорящего. Разговор был чрезвычайно искусственным, и очевидцу часто могло показаться, что собеседники изъясняются бурной жестикуляцией обеими руками и кивками.

(Haramati 1979:101)

В своей книге «Год первый» Шломо Цемах — один из первых иммигрантов *Второй алии*, ставший впоследствии ивритским писателем и критиком, — описывает Ришон ле-Цион в 1904 г., где женщины шили себе платья по выкройкам Хемды Бен-Иегуда (их печатали в ивритской газете Бен-Иегуды) и все говорили по-русски, по-французски и на идише, кроме учителя Юделевича, произносившего торжественные речи на сефардском иврите. Молодой Цемах, желавший выступать от имени меньшинства «сионистов Сиона» (предпочитавших *Эрец Исраэль* «Плану Уганды») на общем съезде «Первого еврейского поселения», просиживал ночи напролет, переводя статью Ахад ха-

Ама «Моисей» на идиш:

В *Эрец Исраэль*, в еврейском поселении, я сидел и переводил слова Ахад ха-Ама на тот язык, который я называл «жаргоном» [т. е. идишем]; я кипел против него и боролся с ним [«кипеть против него» — само по себе идишизм. — Б.Х.].

(Tsemakh 1965:130)

Качество обучения в ивритских школах находилось в плачевном состоянии. Учителям иврита платили меньше, чем учителям французского, а в 1892 г. на всю страну было всего девятнадцать учителей иврита. Читая свидетельства, собранные в современных исследованиях, например в книге Шломо Харамати «Начало ивритского образования в *Эрец Исраэль*» (1979) или в протоколах съезда учителей (Karmi 1986), мы видим самоучек и идеалистов, о которых говорят, что они заложили основы преподавания иврита на иврите, системы, позаимствованной из французского образования. Мы видим бурю восторга по поводу любого проявления разговорного иврита. Но система образования в поселениях была рассчитана на детей крестьян (по русскому образцу деления городских и сельских школ), которые должны были учиться до тринадцатилетнего возраста, а потом присоединиться к

родителям, работающим в поле. Способность произнести пару фраз на иврите не противоречила ожиданиям от обучения второму иностранному языку в сельской школе, который, безусловно, следовал за французским. Еще в начале XX в. — через двадцать лет после основания Первой ивритской школы (как некритично утверждают некоторые историки) — естественнонаучные и некоторые другие дисциплины преподавались на французском языке. Лишь в 1907 г., когда директором стал Йосеф Виткин (один из глашатаев *Второй алии*), школа в Ришон ле-Ционе приобрела ивритский характер. В то же самое время Зихрон-Яков (основанный румынскими евреями) называли «маленьким Парижем», и в первом детском саду, открытом там в 1892 г., говорили по-французски (M. Eliav 1978:404–405).

Общий интеллектуальный уровень детей также был невысок. В 1893 г. Ахад ха-Ам рекомендовал: «Совсем не повредит, если до тех пор, пока иврит не подходит для этого, преподавание точных и естественных наук, даже в *Эрец Исраэль*, будет вестись на каком-нибудь европейском языке» (Ahad Ha-Am 1950:33). Еще в 1913 г., когда американский идишский поэт Иехоаш (Блумгартен, 1872–1927), пораженный видом девочек из поселения, которые, играя, говорили на иврите, спросил девочку четырнадцати-пятнадцати лет, как называются цветы в ее саду, она ответила: «У *цветов*

нет имен» (Yehoash 1917, 2:29; курсив мой. — Б.Х.).

В тот период иврит внедряли несколько преданных учителей, которые часто создавали собственные слова и даже свое собственное произношение; в Галилее особый диалект иврита (с произношением, более близким к сирийскому арабскому) привили всего два учителя, и он получил распространение и сохранялся еще целое поколение: крестьяне в Явнеэле называли муху скорее *збуб*, чем *звув* (см.: Bar-Adon 1975, 1988). В 1903 г. было основано Объединение учителей; оно прикладывало усилия к стандартизации языка, приняло «сефардское» произношение, но все еще склонялось к преподаванию точных и естественных наук на иностранном языке.

* * *

Давайте не будем смешивать все виды владения ивритом. Следует различать а) изучение иврита как иностранного языка; б) способность периодически говорить на иврите более или менее бегло; в) использование иврита в повседневной жизни и г) принятие иврита в качестве базового языка индивидов и общества. Только первые два вида в той или иной степени были свойственны людям в период *Первой алии*. Дети в Палестине изучали французский, а

также арабский и турецкий, и не известно, как иврит соотносился с этими языками. В любом случае даже ученики, хорошо овладевшие ивритом в школе, не использовали его постоянно за ее пределами. И из всех собранных источников ясно следует, что если иврит и использовался группами молодых людей за пределами школы, то лишь иногда. В 1904 г. Шломо Цемах заметил: «Многие в *Эрец Исраэль* знают иврит, но почти никто не использует его для повседневных нужд, и вопрос состоит в том, как превратить знающих иврит в говорящих на иврите» (Tsemakh 1965:122).

Ключевую роль играла также диаспора. С 1890-х гг. по всему еврейскому миру возникли кружки возрождения иврита. Просвещенные учителя организовали движение за новый тип начальных школ на базе реформированных религиозных *хедеров*: так называемый *хедер метукан*, или на ашкеназском иврите, которым они пользовались, *хейдер месукн* (это каламбур, можно понять и как «опасный *хедер*»). В этих *хедерах* осмеливались преподавать ивритскую грамматику наряду с некоторыми светскими предметами, такими, как математика и русский язык, и давали неплохое знание иврита, хотя и не на разговорном уровне. В Варшаве печатались учебники иврита, написанные в *Эрец Исраэль*. Но внезапно ситуация переменялась. Кишиневский погром 1903 г. и разгром царской полицией еврейской самообороны во

время Гомельского погрома привели к возрождению национального самосознания в диаспоре. Поражение русской революции 1905 г. также привело молодежь и интеллектуалов в еврейское движение (хотя большинство рассеялись). Съезд «Социалистической организации Поалей-Цион (Рабочих сионистов) в Америке» в декабре 1905 г. торжественно постановил: «Мы признаем *иврит* национальным языком еврейского народа»^[81] — и это произошло за три года до того, как соответствующее решение было принято той же партией в *Эрец Исраэль*!^[82] Была даже попытка открыть в Нью-Йорке ивритский театр.^[83] После Первой мировой войны в диаспоре возникли сионистские молодежные движения, а также сеть светских ивритских школ, гимназия и колледжи для подготовки учителей. Все они обеспечивали *Эрец Исраэль* носителями и учителями иврита. Неверно изолировать, как это часто делают израильские исследователи, историю языка в *Эрец Исраэль* от происходившего в диаспоре, тогда как именно благодаря диаспоре *ишув* рос в геометрической прогрессии.

Однако ареной этого возрождения был *Эрец Исраэль*, и там между 1906 и 1913 г. произошла языковая революция. *Вторая алия* (1904–1914) тоже начиналась на идише (Бен-Цви^[84] и Бен-Гурион издавали на идише партийную газету), но очень быстро, хотя и с огромным усилием, перешла на иврит. *Ишув*

составлял крошечное меньшинство в еврейском мире, зависел от этого мира и был неразрывно связан с ним идеологическими и семейными узами. Привыкание к физическому труду в глухой провинции отсталой и деспотичной Оттоманской империи, в этой пустынной и жаркой стране, среди враждебно настроенных арабов, проходило очень тяжело и требовало решительного разрыва с диаспорой: языковое отделение служило этой цели. Более того, оправдание для поселения европейской молодежи в этом месте зависело от секулярной трансформации исторической мифологии, связывавшей сионизм с этой страной, а это было возможно только на иврите. У евреев не было недавней истории в Палестине, и *иврит был первой «археологической находкой»*, связывавшей иммигрантов с Библией и библейской землей. Действительно, объединение диаспор со всего мира, закрепленное сионистской идеологией, могло привести к успеху только на иврите.

В 1906 г. в Яффо была основана, видимо, первая средняя школа («Гимназия») с семнадцатью учениками. В ней было всего четыре класса начальной школы, и многие родители восприняли ее негативно из-за совместного обучения и светского характера. Через несколько лет эта школа переехала в Тель-Авив, была переименована в «Гимназию Герцлия» и стала действительно средней школой, но все еще встречала

сопротивление даже со стороны Ахад ха-Ама за преподавание библейской критики; в 1913 г. в ней было пятьсот учеников. В 1906 г. в Иерусалиме открылись художественная школа *Бецалель*, а в 1908 г. — *Ивритская гимназия*. Это были городские средние школы с более высокими образовательными стандартами, чем в начальных школах поселений. Они обслуживали иммигрантов в городах, которые предъявляли более высокие требования к образованию своих детей, и даже привлекали учеников из-за рубежа.

Но и школы в сельскохозяйственных поселениях постепенно начали повышать уровень преподавания всех предметов на иврите. Сначала этому процессу поспособствовал тот факт, что барон Ротшильд в 1899 г. оставил сельскохозяйственные поселения и роль французского языка уменьшилась, но ни один другой язык не смог его заменить. (Какой язык был бы способен на это? Турецкий, язык враждебно настроенных властей, тогда как турецкого населения вокруг не было? Идиш, хотя школ на идише еще не существовало в диаспоре?) Принято считать, что к 1908 г. сельскохозяйственные поселения перешли на ивритское образование, по крайней мере, номинально (большинство исследований говорят об этом как о факте, но нет точных данных, что эта норма распространялась на все дисциплины). В то же время в городах все еще преобладали французские, немецкие и

английские школы.^[85] В сети школ «Эзра» (возникшей при финансовой поддержке берлинского *Hilfsverein der Deutschen Juden*) в 1912 г. обучалось три тысячи детей (носителям идиша сравнительно легко выучить немецкий). Но великий языковой мятеж учителей и учеников в 1913 г. заставил «Эзру» перевести преподавание на иврит даже в Хайфском технологическом институте, *Технионе*.^[86] Так на пороге Первой мировой войны иврит стал доминирующим языком в школах «Нового *ишува*» (сионистской иммиграции), но не в ортодоксальном «Старом *ишув*е»; в смешанных городах продолжали действовать школы на других языках.

Мы должны предостеречь читателя от излишне оптимистичных оценок. Например, как показал иерусалимский статистик Роберто Бакки, по переписи 1916 г. около 40 % евреев назвали своим основным языком иврит (см.: Vacchi 1956a, 1956b). Но, как известно, заявления — это одно, а реальность — нечто совсем иное. Существовало *осознание* необходимости говорить на иврите и гордиться этим — это крупное достижение сионистской идеологии. Поэтому респонденты идентифицировали себя с разговорным ивритом, особенно для внешних, политических целей, и в переписи заявляли именно его. (Какой язык они могли назвать: арабский, который указал бы на еще большую долю арабов, чем на самом деле? русский, язык «врага»

в Первой мировой войне? отвергнутый идиш, напоминавший о диаспоре? французский, который они едва знали? Однако 60 % называли эти языки.)

По всей вероятности, определенная доля тех, кто владел ивритом, были детьми *Первой алии* — среди них были учителя, писатели и бывшие студенты университетов; они естественным образом интегрировались в процесс возрождения языка. Но прямой преемственности не существовало: подобно тому, как иврит *Первой алии* не был продолжением возрождения ивритской литературы в диаспоре, и возрождение иврита во *Второй алии* было начато с нуля и стало оппозицией «банкротству» *Первой алии*. Увенчавшись успехом, оно вобрало в себя и включило в свою систему остатки предыдущей волны. Однако к концу *Первой алии* укоренилось два общепринятых принципа: теперь стало *можно* говорить на иврите и стало ясно, что *возрождение языка — это условие для возрождения нации*. Два явления, возникшие в среде *Первой алии* — Комитет языка иврит и ивритское образование, — обрели материальную форму с прибытием *Второй алии*, примерно через двадцать пять или тридцать лет после того, как Бен-Иегуда приехал в *Эрец Исраэль*.

23. Три фактора в возрождении языка

Вместо подробного анализа проблематичных свидетельств и исследования биографии каждого, кто говорил на иврите или преподавал его (сообщения о них все равно не очень конкретные), мы постараемся осмыслить базовый феномен, глубинную структуру языковой революции. Конечно, очень сильно чувствовалась идеология, требовавшая возрождения языка; но этого было недостаточно. Революция могла произойти только благодаря *уникальному совпадению трех сложных исторических факторов в жизни многих индивидов*. К ним относятся:

1. *Бытование иврита в диаспоре*. В еврейской религиозной полисистеме иврит не был абсолютно «мертвым», но во многих аспектах «живым» языком.

2. *Возрождение письменного иврита*. В еврейской секулярной полисистеме, возникшей в диаспоре в XIX–XX вв., новый свободный письменный иврит освоил множество жанров: художественную прозу, поэзию, публицистику, журналистику, научно-популярные сочинения и переводы.

3. *Появление новых социальных ячеек в «социальной пустыне»* (в Эрец Исраэль) благодаря группам молодых людей с детьми, отрезавших себя от цепочки поколений и не ассимилировавшихся в существовавшей языковой базе.

Короче говоря, это были *религиозная, светская и реализованная сионистская* полисистемы.

Возрождение языка осуществляли люди, которые своими частными биографиями связывали три эти сферы между собой. Такая уникальная интеграция — внутри одного поколения и в жизни каждого из этих людей — была жизненно необходима, для того чтобы совершилось чудо возрождения языка. Каждая полисистема внесла свой важный вклад:

1. Религиозный мир предоставил сокровищницу древнееврейских текстов, а также *живые значения* множества ивритских слов и фраз, и еще — навыки анализа значения слов и фраз.

2. Светский мир новой ивритской литературы сделал возможным создание *новых изречений и новых текстов* на иврите (т. е. таких, которые не представляли собой комментарии к каноническим текстам, а открывали новые темы), а также *впитывание европейского мира* в язык, в том числе изобретение неологизмов, новых терминов и выражений — пусть даже все это происходило лишь в письменном языке.

3. Реализованная сионистская идея сформировала *новые социальные ячейки* из преданных идеалистов, для которых высшей ценностью была личная самореализация. А *Эрец Израэль / Палестина* обеспечила социальную пустыню, покинутую людьми две тысячи лет назад, в которой можно — и даже

необходимо — было построить новое общество, говорящее на новом языке.

* * *

Ивритские писатели Бренер, Бялик, Бердичевский, А. Д. Гордон, Агнон, Шломо Цемах и многие другие изучали в юности Талмуд в иешивах или дома, а потом читали литературу *Хаскалы* на иврите, «модернистскую», художественную или «научную». Действительно, было непросто начать говорить на новом языке, на котором не говорили раньше в обществе и у которого не было установленных моделей для подражания; как будто ты строишь корабль прямо под ногами и одновременно плывешь на нем. Тем не менее можно было сделать усилие и прибегнуть к словарю, пассивно хранящемуся в сознании, и применить его на практике. Для Йосефа-Хаима Бренера и А. Д. Гордона (ставших примерными прототипами таких персонажей романа Бренера «Со всех сторон», 1910, как *Овед Эцот* [«Растерянный»] и *Арье Лапидот*) естественно было говорить на «святом языке» (видимо, в ашкеназском произношении), даже если никто вокруг не говорил на нем, хотя они никогда не обучались по методу Берлица «иврит на иврите». Американский идишский поэт Йехоаш, который перевел на идиш

Библию, эмигрировал в 1913 г. в *Эрец Исраэль*, прожив перед этим почти тридцать лет в Денвере (Колорадо) и Нью-Йорке; уже на корабле он говорил на иврите. Но это были не дети крестьян из сельскохозяйственных поселений *Первой алии*, узнавшие первые ивритские слова от учителя.

Каждый из этих трех факторов обладает сложной совокупностью характерных черт и требует отдельного анализа.

24. Жизнь «мертвого» иврита

Во время ренессанса ивритской литературы провозглашалось, что иврит — «мертвый» язык, а книги на нем — «мертвые книги» (Файерберг). Это, безусловно, «мертвая», но мощная метафора. Возрождение языка сначала рассматривалось как задача превращения иврита в разговорный язык. В нем легко чувствуется соперничество с идишем, родным языком всех поборников разговорного иврита, а также общая популистская атмосфера, внушавшая сознание того, что разговорная речь обыкновенных людей — необходимая база для любой высокой культуры.

До наших дней ведутся споры, был ли иврит «живым» или «мертвым» и насколько разговорная речь повлияла на его возрождение. Однако этот вопрос нельзя корректно обсуждать с позиции или-или. То, что мы называем языком, — это довольно сложная совокупность социальных, ментальных и лингвистических аспектов, каждый из которых в любой данный момент времени может быть активен или пассивен; при этом «активность» тоже может быть различной: просто употребление или расширение и инновации. В Соединенных Штатах говорят «по-английски», но «жив» ли английский язык Шекспира? И до какой степени «живым» может считаться язык науки? Не кроется ли ответ в том факте, что в любом

языке есть пласты «неживые» в том смысле, что они не используются в повседневной речи или даже в обыденном письме? И не влияют ли на устную речь различные письменные жанры, так же как и наоборот? Следует отбросить туманную биологическую метафору — и здесь она используется только как удобное обозначение.

Те, кто основал новый *ишув* и сформировал базовый характер израильского языка, приехали из Восточной Европы, где традиционное еврейское общество существовало в многоязычных условиях: они изучали тексты на «святом языке» (обобщающее название для разных исторических пластов иврита и арамейского традиционных религиозных книг)^[87]; в социальной жизни, обыденной речи и в образовании пользовались идишем; а с неевреями и правительственными организациями общались на европейских языках. Однако отношения между ивритом и идишем не ограничивались разницей между письменным и устным языком — существовало множество пересекающихся факторов. Положение иврита не было подобно и положению латыни по отношению к французскому или английскому в Средние века, так как иврит был языком, интегрированным в повседневную многоязычную жизнь евреев, и во многих отношениях он был «живым» языком.

А. Еврейское бытие основывалось на корпусе

традиционных *текстов*, включавших толкования классических текстов, написанные преимущественно на «святом языке». Эти книги кропотливо изучались и применялись в жизни общины и каждого ее члена как идеологически, так и в повседневной практике. Каждый еврейский мальчик обязан был изучать тексты на «святом языке» несколько лет, с утра до вечера, каждый Божий день. Еврейские и арамейские тексты также использовали для ежедневных молитв, благословений и праздничных чтений. Несмотря на то что многие бедняки прерывали учение, каждый человек умел — или должен был уметь — читать, и обычно евреи понемногу читали каждый день.

Многие женщины тоже изучали иврит, обычно с частными учителями, поскольку до новейшего времени не существовало женских религиозных школ; а большинство женщин умели читать на идише, который пользуется ивритским письмом. Текст *Цене у-рене*, популярного пересказа Библии на идише для женщин (мужчины должны были читать оригинал), выдержавшего более трехсот переизданий с XVI в., а также другие религиозные книги для женщин содержали множество ивритских слов в составе идишских фраз. Книги на идише печатали другим шрифтом (так называемый *вайбертайч*, «женский немецкий»), чтобы отделить их от святых «квадратных букв» священных текстов (подобно тому как женщины

сидели в синагоге отдельно от мужчин); но многочисленные ивритские слова внутри идишских фраз ставили в скобки и выделяли при наборе, используя ивритский шрифт. Иврит хорошо знали в каждой еврейской общине и, до какой-то степени, в каждой семье.

Б. Образование было нацелено на *понимание текстов* в двух смыслах:

I. Дети изучали Тору в *хедере* с трех- или четырехлетнего возраста в форме дословного перевода, чтения вслух и запоминания: за ивритским словом следовало идишское слово, за следующим ивритским словом — следующее идишское слово и т. д.

II. В изучении Талмуда (*Гемары*), особенно в иешивах, практиковалось обсуждение текста, приведение аргументов за или против той или иной интерпретации, того или иного закона. Обсуждение велось на идише, тогда как фрагменты доказательств цитировались по ивритским или арамейским источникам.

В. *Интерпретация* текстов занимала ведущее место в высшем, т. е. раввинском, образовании и связанной с ним литературе и одновременно в популярных проповедях и в социальной жизни. Таким образом, общество неплохо понимало значения слов и разбиралось в параллелях между различными текстами ивритского корпуса.

Г. В отличие от европейской мысли, облеченной в монологическую форму, еврейский взгляд на мир имел форму *диалога*, или, точнее, *диспута* (поскольку это был не обыкновенный диалог о мирских предметах, а выдвижение теоретических аргументов за или против той или иной точки зрения или интерпретации). Обучение проходило в форме диалога между мудрецами и комментаторами или между позициями авторов разных поколений. Хотя живой диалог в еврейском образовании вели на идише, фрагменты диалогов из источников цитировались в оригинале. Конечно, это были небольшие цитаты из готовых фрагментов, а не свободные сочетания слов, но они передавали суть и специфическую интонацию источника. Не хватало только диалога на иврите между живыми людьми.

Д. Иврит функционировал как *живой письменный язык* (хотя он не был единственным письменным языком); иначе говоря, множество людей были в состоянии создавать на нем письменные тексты: религиозные книги, комментарии, респонсы (раввинские постановления по конкретным вопросам), а также общинные записи, объявления, деловые и частные письма. В таких текстах использовались готовые клише, и они были похожи на мозаики из фраз-«полуфабрикатов» с многочисленными цитатами. Часто они сохраняли черты идишской грамматики и идишский подтекст, но тем не менее это были

оригинальные тексты, составленные на иврите. В зоне ашкеназов, т. е. в Центральной и Восточной Европе, развивался ашкеназский раввинский иврит — нечто вроде «смешанного» языка, в котором встречались слова из разных исторических пластов иврита с добавлением арамейских выражений и специфически идишских значений слов. Из этой традиции Агнон развил свою стилистическую манеру. Этим языком мало занимались — поскольку возрождение интереса к ивриту имело пробиблейский и антиашкеназский уклон и израильские исследователи ашкеназского происхождения охотнее изучали йеменское произношение, — но даже беглый взгляд дает понять, что письменный иврит не был полностью «мертвым».

Е. Базовым языком общества был идиш — язык, в котором смешалось множество компонентов, особенно немецкий, славянский, «интернациональный» и компонент «святого языка». В некоторых словарях насчитывается около пяти тысяч слов и выражений из иврита и арамейского (или «халдейского»), использовавшиеся языком идиш. *Эти ивритские выражения были частью живого разговорного языка.* Значение ивритских слов изменилось в идише так же, как это произошло бы в любом живом языке. В существенной степени эти новые значения зародились в постбиблейских текстах, особенно в молитвах, Пасхальной Агаде и в Талмуде; во многих случаях

идишское значение слова появилось из готовой фразы или идиомы, бытовавших в сознании, а не из словарного значения того или иного слова или его морфологической разновидности. Например, *меха́йе* на идише — это существительное, обозначающее «удовольствие» (хотя на иврите это глагол, означающий «он оживляет»), и происходит из словосочетания *меха́йе нефашот* (буквально — «он оживляет человеческие души»). Как сказал Бялик, идиш хранил иврит на протяжении истории; действительно, ни один другой еврейский этнолект не содержал в повседневной речи такого количества разнообразных ивритских грамматических форм. Некоторые ивритские грамматические формы идиш позаимствовал для своей грамматики, и они затронули все компоненты языка и стали знакомы любому ребенку.^[88] Конечно, реальная доля ивритских элементов в идишской речи сильно менялась в зависимости от жанра и от каждого конкретного говорящего. Образованные люди использовали их в большей мере, а некоторые по субботам вообще «разговаривали» на иврите, т. е. использовали только ивритские цитаты, опуская идишскую синтаксическую оболочку, заменяя ее междометиями «хм-хм».

Ж. Помимо относительно неизменного ивритского компонента в идишском словаре, идиш служил в качестве языка-оболочки, в которую можно было

интегрировать фразы, выражения и пословицы из самых разнообразных аутентичных (т. е. не существующих на идише) ивритских и арамейских текстов. Религиозные проповеди (например, современные проповеди Любавичского Ребе в Бруклине) могли содержать высокий процент ивритских и арамейских слов и выражений — иногда их количество доходило до 80–90 % текста, — но речевая оболочка и синтаксис фраз оставались идишскими.

Такая интеграция характерна не только для ученого дискурса, но и для обычной речевой практики, что видно из монологов простого человека, описанного Шолом-Алейхемом, — Тевье-молочника (несмотря на то что он искажает оригинальные выражения). Даже массовые газеты на идише, появившиеся в конце XIX в. в Соединенных Штатах и адресованные городскому пролетариату, т. е. по определению простым и малообразованным рабочим, находившимся под влиянием социалистической или анархистской идеологии, активно использовали «святой язык» в заголовках и цитатах. В таких текстах могли цитироваться предложения и целые фрагменты на иврите, но новых фраз на иврите не образовывали.^[89]

3. Во всех этих случаях звуки иврита воспринимались обычно как *фрагменты устного языка*, хотя никто не мог пользоваться ими как отдельным языком. И эти звуки были слышны в

произношении всех еврейских этнических групп на всех диалектах. В ашкеназском обществе преобладали общие правила ашкеназского иврита — его основная отличительная черта состоит в том, что ударение падает на предпоследний слог вместо последнего. Диалект идиша в каждой конкретной области добавлял свои правила, по-разному читая гласные. (Например, то, что на израильском иврите произносится как **барУх атА**, «благословен ты», в Литве будет звучать как **бОрух атО**, а в Галиции — как **бУрух атУ**.)

Несмотря на все это парящее присутствие иврита в живой еврейской речи, некоторые важнейшие аспекты активно используемого языка отсутствовали:

I. Во многих сферах не хватало активного словарного запаса (нельзя было сказать *поезд*, *карандаш*, *чайник*, *полотенце*, *культура* и т. д.).

II. Новые суждения обычно не появлялись в устной форме (хотя и возникали на письме).

III. На этом языке не велось нормальных диалогов.

IV. На этом языке не воспитывали детей; ни один человек не мог считать его «родным языком».

Всего этого не было, потому что иврит существовал как *интегрированный язык* в рамках двух языков-оболочек — идиша и государственного языка^[90]. Иврит не мог отвечать за повседневное общение или выполнять официальные функции — эту роль он отводил другим языкам. Подобная ситуация начала

изменяться, когда возникли автономные ивритская литература и культура с собственной журналистикой и системой образования.

25. Возрождение письменного иврита

Еще до возрождения разговорного иврита в Европе началось интенсивное и многоаспектное возрождение иврита письменного, и оно охватило все сферы современной жизни. Без государства. Без организованной науки. Без академии, без школ. Но с намерением сделать так, чтобы на иврите можно было бы писать обо всем и успешно соперничать с так называемым «разговорным языком», идишем, который быстро стал и письменным в полном объеме и тоже пытался охватить все сферы культуры того периода. Возьмите, например, «Парижские тайны» Эжена Сю, переведенные на иврит Калманом Шульманом и опубликованные в Вильне в 1859 г. (у меня есть шестое издание, 1911 г.) — книга открывается предисловием ивритского поэта и грамматиста Адама^[91] ха-Коэна Лебенсона (1794–1878), которое написано еще высоким стилем *Хаскалы* (имейте в виду: «язык» на иврите женского рода):

Кто в нашем народе, зная, что богатство языка — это богатство народа и его слава — это и слава народа, кто из нас не возрадуется, глядя сегодня, как наш Святой язык, который с тех пор, как слава была изгнана из Израиля, пережил поругание и своей славы, и был

изгнан с лица земли, и попал в тяжелый переплет [книги], и остался в немногих святых книгах и в немногих святых местах, а теперь, в нынешнем поколении, Дух Божий принялся оживлять его руками его сочинителей, немногочисленных и оторванных друг от друга, — кто из нас не возрадуется тому, что язык наш может вернуть былую славу, и мало-помалу опять начинает шествовать по лицу земли, и вновь возвещает обо всех делах Господних и обо всех Его творениях на небесах и на земле.

Короче говоря, описанное Сю «дно» Парижа — это тоже часть «дел Господних», достойных описания на иврите. Лебенсон продолжает:

И слова его рождаются во всех концах земли и появляются на четырех ветрах небесных, повсюду, где рассеяны сыны ее народа, — и он произносит притчу для тысяч и стихотворение для многих, *и он говорит о любой мудрости* [области знаний], *и о любой науке, и о любом искусстве*. Наконец не осталось ни одной важной материи и ни одной ценности, которую он обнаруживает в руках младших братьев, процветавших на земле во славе и блеске во времена ее

бедности и страданий, чтобы он не поспешил
впитать ее, отряхнув прах со своего тела, в эти
краткие дни, дабы это чудо заронило надежду
в сердца сочинителей, что *вскоре они узрят,*
как говорят на этом языке сыны его народа,
как то было в древние времена.

(Shulman 1911:3; курсив мой. — Б.Х.)

За этим следует «Гимн» древнееврейскому языку и
его литовским знатокам, сочиненный
девятнадцатилетним сыном Адама ха-Коэна, ивритским
поэтом Михаэлем (Миха Йосеф Лебенсон, 1828–1852).
Он начинается такими словами:

Пробудись, о, восстань, древнееврейская речь,
Из могил Сиона, из заброшенных пещер,
Ты, вдова сочинителей, покинутая своими
сынами!

Итак, мотив возрождения языка — не изобретение
Бен-Иегуды, это было давнее чувство литовских кругов
маскилим (глава иешивы, в которой учился Бен-Иегуда,
рисковал своим местом, тайно обучая его ивритской
грамматике, которая считалась ересью, — тем самым
он демонстрировал глубокую любовь к языку).

Наконец, после еще нескольких стихотворений и

вступлений, мы добираемся до романа, который открывается сценой в парижском притоне, где пьют вино пятеро убийц и грабителей; переводчик прямо в тексте объясняет, что такое притон, — ведь его дорогие читатели, возможно, никогда не видели ничего подобного.

В эпоху Просвещения такого рода попытки были разрозненными, но настойчиво повторялись, и постепенно, а может быть, и единым рывком поток расширился. В деле возрождения языка можно перечислить несколько важных достижений:

1. Открытие для текстов на иврите *новых тематических областей* в знании и вымысле, напрямую не связанных с жизнью читателей.

2. Овладение *новыми жанрами* в литературе, журналистике и философии.

3. Написание *новых текстов* на иврите (т. е. сочинений, не являвшихся экзегезой или комментарием на канонические тексты).

4. Составление *новых фраз* на иврите (т. е. новая, свободная письменная «ивритская речь»).

5. Постепенное освобождение *отдельного слова* от уз готовых речевых конструкций и фраз из классических текстов; его усугубляло быстрое изобретение множества новых отдельных [\[92\]](#) слов и терминов.

6. Подчинение ивритских слов и конструкций европейскому *поэтическому метру*, т. е. изменение

порядка слов, принятого в традиционных текстах.

7. Организация языка как *текста, переведенного с другого языка*, ассимиляция его мира, его терминологии и порядка слов.

8. Восприимчивость языка иврит к терминам и словам, позаимствованным из общеевропейского словаря.

9. И, в результате всего перечисленного, интенсивное и энергичное *создание нового и современного языка иврит*, европейского по духу и цели, выражаясь словами Адама Ха-Коэна Лебенсона: языка, который «говорит о любой мудрости, и о любой науке, и о любом искусстве».

Вся совокупность этих новых текстов получила название «ивритской литературы» и публиковалась в одних и тех же изданиях. В нее входили не только беллетристика, но и журналистика, новости, публицистика, критика, философия, научно-популярные сочинения и переводы. Для любого, кто желал выразить себя в творчестве на иврите — в поэзии или в прозе, в беллетристике или в мемуарах, — почва была уже подготовлена. К концу XIX в. возникли газеты на иврите, а в них отношения между литературой и политикой подверглись инверсии, и литература стала частью журналистики в целом. Великое распространение оригинальной художественной литературы на иврите — т. н. «период ренессанса»

ивритской литературы (1882–1914) — началось в России, когда *Хаскала* потерпела крушение, т. е. *после* того, как Бен-Иегуда отбыл в отдаленную провинцию Оттоманской империи, Палестину. Поэтому, несмотря на то что он изобрел множество неологизмов и тысячами классифицировал старые слова, его сочинения производили впечатление устаревших и излишне риторичных, его газеты — старомодных, а его речь казалась посетителям, знакомым с возрождением ивритской литературы в Европе, детским лепетом. Период ренессанса ивритской литературы открылся сочинениями Ахад ха-Ама и Бялика (1889, 1892) и продолжался вплоть до 1920 г., хотя проявления модернизма возникали в ней еще с 1906 г. в произведениях Бренера, Гнесина и Авраама бен-Ицхака (1883–1950). Эти иммигранты *Второй алии* прибыли в *Эрец Исраэль*, исполненные гордости за свои литературные, в том числе и модернистские, успехи.

В молодости большинство писателей периода ивритского ренессанса получили традиционное религиозное образование по каноническим текстам, устно переводившимся и комментировавшимся на идише. Даже изучение ивритской грамматики считалось ересью, которая могла привести человека к секулярной культуре и атеизму, рассказывает в своей автобиографии Бен-Иегуда. Но они добились свободы выражения на иврите, вырвавшись из религиозного

загона и присоединившись к ивритской литературе, т. е. самим фактом работы с европейскими жанрами, перенятыми ивритской литературой и журналистикой. Их влекли сокровища ивритских текстов прошлого, и они отливали их в новых формах, в новых предложениях и конструкциях, основанных на русских и западных образцах^[93]. В поэзии престижность жанра и дисциплина силлабо-тонических размеров заставляла их ломать привычные словосочетания и соединять старые слова в новые, исполненные образности союзы.

Во время языкового возрождения его пропагандисты были особенно озабочены заполнением словарных лакун и необходимым обновлением слов; но столь же радикальная, хотя и менее осознанная революция происходила в области синтаксиса, хотя сами революционеры редко ее замечали: многие типичные маркеры библейского синтаксиса были отброшены, а новые конструкции сложноподчиненных предложений, составленных по образцу европейских языков, открыли ивритский текст к современной, всеобщей культуре и мысли. Таким образом, *в принципе стало возможным написать на иврите все, что могла выразить европейская литература*, — а если не хватало слов, находились заимствования или ивритские неологизмы. Если сегодня некоторые из этих сочинений могут показаться простодушными и старомодными или, наоборот, сложными и понятными лишь посвященным,

то причина кроется в удивительной динамичности, которая была характерна для изменений в словаре и в способах выражения на иврите за последние поколения.

* * *

Теперь выделим несколько основных характеристик этого современного иврита, в период ренессанса все еще только *письменного* языка.

А. Смешение разных исторических пластов

Еще в 1929 г. в Тель-Авиве Й. Клаузнер (Klauzner: 1956) доказывал, что иврит — это не единый язык, а, по крайней мере, четыре разных языка: библейский, мишнаитский, тиббонидов^[94] (средневековый) и современный иврит, — и носители каждого из этих языков не могут понять носителей другого. Этот список легко расширить до шести или восьми языков, отличающихся друг от друга не меньше, чем украинский от русского или даже чем итальянский от португальского. Однако существует также единый всеобъемлющий «язык иврит» («вечный язык»), отраженный не только в общественном сознании (как

утверждает Rabin 1988a), в череде поколений, полагавших, что они пользуются одним и тем же языком, но также и в базовой морфологии (включая альтернативные варианты); в базовых текстах (Библия, Мишна), которые во все времена считались основой языка и активно употреблялись; и в едином корпусе ивритской литературы и образования, включавшем в себя все эти слои. Уникальность современного языка по сравнению с этими историческими языками состоит в том факте, что это не еще один монолитный пласт, а всеобъемлющее хранилище и горнило, объединившее материал всех предшествующих пластов и превратившее диахронический и «многоязычный» корпус в синхронический текст-сплав.

Клаузнер, конечно, не родился в среде разговорного иврита, он выучил язык из текстов. Поэтому его личная ивритская база (т. е. тот способ, которым он и его современники постигали язык) включала тексты, казавшиеся несколькими отдельными языками и соответствующим образом изучавшимися: Тора, Пророки, Мишна, мидраш, Талмуд, средневековая философия. В его сознании любой текст на современном иврите проходил через эту призму и рассыпался мозаикой всех исторических цветов. Словари иврита и по сей день указывают, из какого исторического пласта (или «языка») происходит то или иное слово. Однако у сегодняшнего ивритоязычного

читателя личной базой является израильский иврит, который выглядит как единый монолитный язык, без источникового маркера к каждому слову, и поиск источников для него, наоборот, выглядит лингвистическим педантизмом.

Ностальгия по библейской земле была тесно связана с восхищением красотой языка и поэзией Библии, санкционированной и такими нееврейскими авторитетами, как Гердер. Но та ивритская литература, которая привела пионеров на библейскую землю, была написана не в библейском стиле. Квазибиблейский стиль ивритского Просвещения, стремившийся к «чистому» языку иврит, следовал идеалистическому вкусу немецкой романтической традиции и отражал ненависть неевреев и *маскилим* к Талмуду и к «безграмотным» формам раввинистического иврита, а также презрение образованных евреев к «сборной солянке» языка идиш. Восхищение «чистым» библейским стилем — это наследие Просвещения, которое, уж конечно, не было сионистским движением. Парадоксальным образом сионистское возрождение сломило эту преграду — ведь модернизация была его сутью, а ивритская литература периода ренессанса, написанная в «синтетическом» стиле, вдохновляла его. Трудно представить себе живое и гибкое сознание — облеченное в форму философии, науки или европейских политических дебатов — в рамках библейского стиля и

паратактического синтаксиса; и трудно создать на нем активный и разнообразный диалог или внутренний монолог запутанного человеческого сознания цивилизации XX в. Это было ясно и новой ивритской литературе, и пионерам языкового возрождения.

Проблема была не только в языке, но и в создании литературы, которая не просто пряла бы нить повествования, а стояла бы лицом к лицу с «реальным миром» в тексте, одновременно реалистическом и символическом. Понимание этого «реального мира» в идеале соответствовало бы нормам глубины и конкретности, принятым в европейской литературе, в сочетании с новой критической переоценкой места евреев в истории. Для этой цели открытие сокровищ четырех или более древнееврейских языков было мощным сдвигом, но решающее значение имело использование этого сдвига. Существуют разные исследования о лингвистических компонентах стиля Менделе Мойхер-Сфорима и других писателей, но очень мало написано о лингвистических задачах, поставленных их жанрами и их вымышленным миром. Такую связь между языком и изображением проанализировал в своей новаторской книжке Роберт Алтер. Он утверждал:

Даже самая ярая приверженность языку в качестве хранилища важнейших ценностей не могла скрыть неуклюжести и

искусственности классического иврита, когда его использовали как средство для отражения современных реалий, социальных, исторических, чувственных или психологических. Для того чтобы иврит преодолел эти несоответствия, необходимо было смелое вмешательство гения, который нашел бы средство, чтобы заставить старый язык дать свой ответ принципиально новому миру.

(Alter 1988:14)

Так, парадоксальным образом, возвращение на библейскую землю, начавшееся от любви к Библии и восхищения ею, завершилось сознательно небиблейским ивритом, наводнившим политические и литературные речи деятелей возрождения. В литературе они добились этого в два этапа: первого, почти единолично созданного Менделе Мойхер-Сфоримом, и второго, расколовшегося на два направления, представленные Бренером и Гнесиным.

Первую языковую революцию совершил Менделе Мойхер-Сфорим, мастер ивритского «стиля» (Бялик окрестил его *нусах*). Сначала Менделе тоже писал свою прозу в наивном, квазибиблейском стиле (роман «Отцы и дети»). Но когда он начал создавать крупные, изощренные и циничные сочинения на идише, он стал

развивать принцип контролируемого баланса между компонентами языка идиш — ивритским, славянским и германским элементами в пестром наряде народного разговорного идиша — и включился в игру взаимной метафорики между этими компонентами, разбавленной напряжением и иронией. Так Мойхер-Сфорим на самом деле создал современный литературный идиш — *новый синтетический язык*.^[95] Когда Менделе перерабатывал свои идишские книги на иврите, он применил тот же принцип и нашел такой *новый синтетический язык* и для иврита — за исключением замены синхронических пластов языка (в идише) на диахронические (в «святом языке») — и перед нами оказалось не взаимодействие между языками-источниками, а скорее игра между несколькими историческими компонентами иврита и арамейского.

Отказ от запрета на смешение разных исторических пластов языка перешло и в журналистику и в устную речь. Ивритоязычная журналистика периода *Хаскалы* сохраняла библейский, т. е. архаизирующий, стиль, почти смехотворный для современного читателя, желавшего получить из нее информацию. Ивритская журналистика пережила настоящий переворот под влиянием современного политического и интеллектуального тона идишских газет и космополитичного дискурса идеологически ориентированных иммигрантов *Второй* и *Третьей алии*.

Именно ивритская журналистика наиболее активно вырабатывала стиль современного разговорного иврита.

Итак, открылись ворота абсорбции:

1) Поглощение всех исторических пластов иврита в одной синхронической структуре разом открыло огромный потенциальный запас слов и выражений, синонимов и стилистических вариаций, которые можно было обогатить новыми значениями и приспособить к новым целям.

2) В новую философскую парадигму вошел интеллектуальный и политический «интернациональный» словарь из идиша, русского, немецкого и, позднее, английского.

Ивритские писатели, появившиеся после Мойхер-Сфорима — Гнесин, Бренер, Агнон, Хазаз, — представляют различные направления «синтетической» прозы на иврите. Все они совершили второй шаг, обратившись к международной культуре, в то время активно переводившейся на идиш и на иврит, но также читали оригинальную и переводную литературу на русском и немецком языках. Гнесин вышел к психологической русской и скандинавской литературе того времени — и вернулся к неразговорному ивриту, на котором не говорили даже его собственные персонажи: «Литературная трансформация классического языка, совершенная Гнесиным, превратила этот язык в довольно правдоподобное средство изображения

приливов и отливов в сознании его персонажей — сверхчувствительных, саморазрушительных русскоязычных интеллектуалов» (Alter 1988:67). Бренер же вышел в мир журналистики и идиша (на котором он писал до того, как обратиться к прозе на иврите) и вернулся к ивritу, сочетая идейно изломанных персонажей в духе Достоевского с самой злободневной публицистикой (общественно-политической журналистикой) в идишеязычном идеологизированном (сионистском и несионистском) мире начала века. Роберт Алтер описал это яркой и многозначительной фразой:

Если кому-то нравится гипотеза международного языка — назовем его *романным*, — обладающего характерными чертами в изображении вещей и анализе, то Бренер думал на романном языке (т. е. языке Достоевского, Золя, Джорджа Элиота), когда писал на иврите, в отличие от авторов, чьим языком был *нусах* [т. е. писавших в стиле Менделе], которые часто думали на мишнаитско-мидрашистско-литургическом, когда писали романы на иврите.

(Alter 1988:50)

Именно в этом и кроется суть вопроса: *думать на*

романном (или думать по-европейски), а писать на иврите. Иными словами, после первого шага, т. е. создания синтетического языка иврит, они сделали второй: стали думать в терминах изображения европейского мира, черпая выразительные средства в сокровищницах панисторического иврита. И все это совершили с еще не разговорным языком писатели, в детстве вобравшие в себя огромное количество текстов на иврите разных исторических пластов.

Можно выделить три способа интеграции исторических пластов в текст на иврите:

I. *Включенная речь*, как в Талмуде, который построен как аккуратно организованная мозаика в арамейском обрамлении, с ивритскими и арамейскими цитатами из Библии и споров мудрецов, с четко проведенными границами между разными видами фрагментов.

II. *«Синтетический стиль»*, включающий в себя «стиль» Мойхер-Сфорима и стили Бренера и Агнона, в которых в одном предложении могут перемешиваться фрагменты из всех пластов языка, сохраняя при этом узнаваемость: библейский иврит, мишнаитский иврит, раввинистический иврит, арамейский (подобно тому, как можно вычленить разные компоненты в языке идиш).

III. Стиль слияния — социальная база израильского иврита, в котором решен вопрос выбора самых

выразительных слов или стилистических вариантов и в котором говорящий может не знать исторического источника или времени возникновения того или иного слова, как это происходит с современным английским языком. Единственные слова, которые выделяются в израильском иврите в отдельную страту, — это заимствования из интернационального компонента: они ощутимо отличаются по морфологии, фонетической структуре и месту ударения в слове, а также тем мостиком, который они прокладывают в международную культуру. Из этого смешанного базового языка общества писатель может выбирать нужные слова библейского или другого исторического слоя, достигая тем самым специфического стилистического эффекта.

* * *

В 1929 г. в процитированной выше статье Клаузнер писал: «Наш сегодняшний язык вообще не является языком, а библейской заплатой на мишнаитской заплате, да еще сверху — тиббонидская заплата» (Klauzner 1956:42). Но сегодня, всего шестьдесят лет спустя, все эти лоскутки слились в единую поверхность, которую нужно перевернуть, чтобы обнаружить изначальные пласты. Мойхер-Сфорим совершил прорыв и открыл все сокровища

исторического языка, но его стиль — не израильский, поскольку в его «синтетическом» письме наличествует взаимодействие слоев, тогда как в современном иврите они уже почти полностью перемешались. Решающее влияние на израильский разговорный язык, по-видимому, оказала журналистика, построившая тройной мост: от ивритской литературы периода ренессанса к живому языку Израиля; от идишской журналистики к новому ивритоязычному обществу; и от вселенной международной информации к ивритской лексике. Газеты и выросшие из них СМИ (прежде всего радио) стали, возможно, главной силой, распространившей и объединившей современный иврит (ведь школы чересчур засосало болото нормативных вопросов и архаизированных текстов).

Однако слияние в израильском иврите ни в коей мере не было «демократичным» — не все слои представлены в нем равномерно. Арамейские слова и выражения, обильно использовавшиеся Мойхер-Сфоримом или Бренером в качестве цитат внутри ивритского предложения, либо гебраизировались, либо исчезли. Слова и корни заимствовались из всех слоев, включая гебраизированные арабские слова, и получали новое значение, но обычно как отдельные слова без характерных черт слоя. Существенную часть лексики составили неологизмы. Морфология и простейшие синтаксические связи являются в основном

библейскими, однако более крупные синтаксические модели и большая часть семантики — общеевропейскими. Конечно, существует ощутимая разница между разговорным, повседневным языком, языком популярных газет, языком интеллектуальных журналов, языком поэзии и языком художественной прозы. Так что, несмотря на унаследованный принцип слияния, израильский иврит не похож на синтетический стиль Мойхер-Сфорима, большинство слов сам Менделе даже не понял бы.

Б. Иврит как базовый язык текста

Выше мы ввели две взаимосвязанных концепции — *базового языка индивида*, который позволяет ему переходить на специальные идиолекты или на другие языки, и *базового языка общества*, который позволяет, с одной стороны, ставить английскую драму, а с другой — проводить тест на знание Библии. Теперь можно ввести третью категорию: *базовый язык текста*, который дает тексту возможность опираться на единое основание и заимствовать новые слова, выражения и цитаты из других языков и других пластов иврита.

Бурный спор, начавшийся при возрождении языка и тянувшийся до сих пор, посвящен проблеме: использовать ли только те слова, которые похожи на

«ивритские»), вкладывая в них лишь органично присущий им смысл^[96], или создавать тексты с ивритской грамматикой и обрамлением, но заимствуя при этом иностранные слова, идиомы и синтаксические модели. Развитие богатых языков происходило по второй модели и переплеталось с открытостью их носителей культурным и научным заимствованиям извне. Английский язык богат во многом потому, что в разные времена он был широко открыт латыни, французской и итальянской литературе, идишскому и негритянскому сленгу или терминологии парижских структуралистов. Русский язык совершил гигантский шаг в XIX в., восприняв западноевропейскую философию, художественную литературу, поэзию и культуру вместе с их терминологией (лишь частично замененной словами, образованными от славянских корней). Великого Льва Толстого в свое время обвиняли в том, что он пишет по-французски русскими словами: его синтаксис и даже использование предлогов следовали за французскими образцами (французский язык преобладал в образовании русских аристократов с раннего возраста); но именно этот стиль стал классическим примером русского литературного языка. Идиш с огромной скоростью эволюционировал в XX в., поскольку, не смущаясь, заимствовал сотни понятий, слов и выразительных форм из всех европейских языков; в

основе любого текста оставался идиш, но в него инкорпорировались славянские, германские, ивритские и «интернациональные» элементы. Поэтому крестовый поход ивритских пуристов или шел во вред культуре, загоняя ее в гетто, или был обречен на неудачу.

Конечно, ивritу было тяжелее заимствовать интернациональную лексику, поскольку та в принципе не приспособлена под ивритскую морфологию (хотя во многих случаях можно подогнать иностранные слова под ивритские лекала: *ле-арген* [с гебраизированным корнем АРГ — «организовать»]; *ле-тальпен* [с корнем ТЛП/Ф — «звонить по телефону»]; *ле-рафрер* [с корнем РФР — «отсылать»]). Безусловно, в русском и немецком языках иностранные слова тоже отличались, фонетически и не только, от остальной лексики, но этим языкам не нужно было приспособливать новый корень к собственным морфологическим лекалам, в отличие от иврита, который не может без этого грамматически вписать слово в предложение. Тем не менее появилось несколько вариантов решения проблемы массового включения интернациональной лексики в иврит. [\[97\]](#)

Те, кто хотел видеть в иврите не частный курьез из отдаленной провинции, а альтернативу европейской культуре, имитировали в отношении к нему идишскую модель. Это было естественным для любого, кто переходил с творчества на идише к творчеству на

иврите. Рассказы Бренера, стихи Ури-Цви Гринберга, речи Бен-Гуриона и ивритоязычная журналистика на десятилетия оказались переполнены словами из европейских языков, а также из арамейского и идиша. Ведущий журнал *Второй алии Ха-Поэль Ха-Цаир* («Молодой рабочий») щедро пользовался интернациональной лексикой — согласно одному исследованию, она составляла 14 % словарного состава его материалов (см. Fellman 1973:59). Они молчаливо заявляли: *Мы будем писать на иврите обо всем, не ожидая лексикографов.* Действительно, в ивритоязычной культуре всегда приветствуется, когда текст на иврите обильно сбрызнут иностранными словами; для читателя это означает связь с мировой культурой, с семиотикой современного мира и с информацией всемирного значения, которой посвящен данный текст. Этим отличаются даже газеты, публикующие сенсации для массового читателя, — а в особенности снобистские тель-авивские и иерусалимские еженедельники, посвященные искусству и сплетням, *Ха-ир* и *Коль ха-ир*. Однако преувеличенное содержание «иностраннных» слов свидетельствует об отчужденности и снобизме. И сама по себе пропорция становится жанровой характеристикой.

В конечном итоге диалектика борьбы между западниками и пуристами чрезвычайно благоприятно сказалась на языке иврит: множество иноязычных

терминов были заменены неологизмами с ивритскими (или похожими на семитские) корнями: *культура* («культура») превратилась в *тарбут*, *коммуникация* («связь») — в *тикишорет* (хотя «телефон» не стал, как предполагалось, называться *сахрахок*, подобно немецкому «Fernsprecher»). Однако вместо гебраизированных лексем язык приобрел новые «иностранные» слова и понятия — в пропорциях, рекомендованных хорошим вкусом для того или иного жанра. Такой была — и остается — *космополитичная открытость* современного иврита (подражающая идишской и русской основам). Именно эта открытость сделала возможным построение современного государства с университетами, литературой и военно-воздушными силами.

В. Диалог

Еще до возрождения ивритской разговорной речи писатели уже могли довольно свободно образовывать на письме новые фразы на иврите. Но как насчет письменных диалогов? Другим крупным достижением Менделе Мойхер-Сфорима стал перевод бытовых диалогов с идиша на иврит. Причиной послужил тот факт, что его основные книги на иврите были переводами с идиша, а в его идишских романах главная

смысловая нагрузка приходится на диалоги; поэтому в переводе требовалось найти ивритские аналоги тех фраз, которые герои произносили на идише. С тех пор если в ивритской литературе появлялись живые, повседневные беседы, то они имитировали разговоры на идише или на другом языке. Однако в ивритской литературе все еще была сильна тенденция к монологам — идеологическим (Бренер) или экзегетическим (Агнон). (По всей вероятности, даже в реальной жизни персонажи Бренера произносили восторженные речи или постоянно запинаясь, подобно своим прототипам, говорившим на идише или по-русски, хотя те не пользовались ивритом.) Так ивритская проза передавала и одновременно изобретала живой диалог на языке, на котором никто не говорил, а также внутренние монологи (Гнесин) на языке, на котором никто не размышлял.

Г. Свобода слова

Когда после большевистской революции большую популярность приобрел лозунг свободной любви, Авраам Шлёнский — первый крупный поэт, получивший образование в первой ивритской средней школе, Гимназии Герцлия (хотя годы войны и революции он провел в России), — требовал:

«Свободная любовь между словами, без хулы и брачных клятв со священными книгами». «Слова на свободе!» — это ключевой лозунг итальянского и русского футуризма, но в *Эрец Исраэль* он приобрел специфическое значение. Языку, обремененному текстами, особенно главным святым текстом (Библией!), который все носители языка помнят наизусть, — такому языку, чтобы быть живым, необходим свободный лексический запас, черпающий слова из автоматических библейских ассоциаций. А для молодой литературы, создаваемой молодыми людьми, освобождение от гнета классических текстов также означало освобождение от гнета истории и от ответственности и ограничений, налагаемых традицией. Живой язык — это язык, который дает своим носителям возможность сказать нечто новое и создавать свободные комбинации отдельных и точных слов, обладающих собственным независимым значением. Если писатель хочет вызвать у читателя какие-то аллюзии, он должен предоставить для этого специфический материал внутри самого текста, но любое выражение живого языка не обязательно должно отсылать к историям Авраама или Исава, которые с радостью разглядят многочисленные литературные критики.

Декларация Шлёнского была частью его иконоборческого манифеста против стиля «святого

языка», культивируемого Бяликом. Но Бялик и все прочие писатели периода ренессанса с 1890-х гг. тоже пытались сломать стереотипы «мозаичного стиля» и устоявшихся выражений, характеризовавших риторику ивритского Просвещения. И действительно, поскольку иврит не был разговорным языком, то сознание писателя населяли не столько отдельные слова, сколько тексты, которые он знал наизусть. Однако важная деятельность по деавтоматизации в использовании источников уже успешно завершилась в литературе ивритского возрождения. Во-первых, нормы точного силлабического размера, усвоенные Бяликом из русской поэзии, заставляли поэта искажать оригинальные фразы, все еще звучавшие у него в голове, а требования рифмы вынуждали его уклоняться от заданного течения библейской фразы. Во-вторых, даже когда поэт использовал язык различных источников, в каждом стихотворении он создавал новый, *ad hoc* вымышленный мир, единство образа и ситуации, а не продолжал мир единого библейского подтекста. В результате деавтоматизация «мертвых» идиом и готовых речевых конструкций происходила посредством открытия связанных с ними образов и неожиданных значений в новых вымышленных мирах, созданных современной поэзией и отсутствовавших в источниках.

Возьмем, например, стихотворение Бялика *Давар* («Слово [пророка]» или «Глагол») — его идея

сформулирована под влиянием пушкинского «Пророка», где поэт идентифицируется с пророком в традиции Шеллинга. Оба стихотворения основаны на 6-й главе книги Исайи, оба — «пророческие» по духу и тональности. В переводе В. Жаботинского стихотворение Бялика начинается так:

Разбей твой алтарь, и пламенный уголь, о
пророк,
Швырни средь большой дороги —
Пусть жарят они на нем мясо, и ставят
горшок,
И греют руки и ноги.

(Буквальный перевод:

Огненный уголь над жертвенником твоим
рассей, пророк,
оставь его мерзавцам —
пусть служит им для жарки их мяса и
кипячения их котла.
Для обогрева их ладоней...)

Первая библейская аллюзия — к книге Исайи:

Тогда прилетел ко мне один из

серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен.

(Ис. 6, 6–7)

Первая строка стихотворения Бялика почти целиком взята из библейского источника, автор лишь изменил порядок слов, добившись тем самым синтаксической свободы^[98]. Но Бялик добавил слово «огонь», которого нет в источнике, и таким образом экстраполировал коннотацию слова «горящий уголь» (*рицна*). Начиная со второй строки, сохраняется семантическая независимость: «огонь» выпадает из готовой конструкции и теряет свое символическое значение, превращается в настоящий огонь, который можно использовать для домашних, мирских, целей в новом контексте, созданным стихотворением. Черниховский, Шлёнский, Бат-Мирьям (1901–1980), Авот Иешурун (1904–1992) и другие поэты пошли еще дальше в этом направлении; а в израильской поэзии поколения 1960-х гг. язык слияния получил такое развитие, что наблюдается даже возвращение к предсказуемым аллюзиям в качестве приема, бросающегося в глаза в общей канве текста, написанного на израильском иврите.

По всеобщему мнению, иврит был «мертвым» языком, но, как мы заметили выше, существовало много возможностей услышать его звучание. Поэты, подобно Бялику учившиеся в иешиве — где занятия заключались в чтении текста вслух студентами в парах, — постоянно слышали и произносили эти звуки в молодости. Теперь они могли использовать эти звуки для создания богатой музыкальной текстуры в поэзии. Но сначала они должны были усвоить музыкальность метрического стиха по-русски или на идише. Особенно захватило их влияние русских размеров, поскольку они не владели русским языком в достаточной мере и могли только следовать за магией стиха, которой уделялось наибольшее внимание в период символизма. Через этот фильтр они «очищали» грубые интонации и тягучие периоды талмудического распева, возвращаясь назад к Библии, а там находили компактные стихи и прекрасные симметричные конструкции, которые легче было применить в ритмической поэзии. По этой (хотя и не единственной) причине базовым языком поэзии был библейский иврит — далекий от синтетического стиля прозы. Хотя размер библейской поэзии за некоторыми исключениями не использовался в двухтысячелетней истории ивритского стиха, теперь язык Библии приспособился к русским силлабо-тоническим

размерам.

К сожалению, получившиеся размеры и глубокая музыкальность в интонациях ивритской поэзии периода ренессанса были потеряны, когда ашкеназский язык вышел из употребления, уступив место израильскому, т. н. «сефардскому», произношению. Тем не менее ясно, что поэт, который не жалел сил на каждый слог и на каждый гласный звук и использовал рифмы в соответствии со своим произношением и специфическим диалектом — такой поэт должен был *слышать* слова внутренним ухом, сочиняя стихи.^[99] То же самое касается читателей.

* * *

В свете всего вышесказанного можно задаться вопросом — чего не хватало для превращения иврита в живой язык? Не хватало прежде всего следующего:

I. дошедшей до автоматизма привычки артикулировать и говорить вслух, неотъемлемой у естественных носителей языка;

II. доведенного до автоматизма и свободного навыка формулировки фраз без предварительных раздумий;

III. способности строить новые предложения и формулировать ответы в ситуации свободного диалога;

IV. смены личного базового языка на новый (чрезвычайно трудный шаг!); т. е. говорящий на иврите человек должен научиться строить предложения сразу на иврите, а не переводить их в уме с другого языка и не образовывать по моделям другого языка;

V. создания базового языка общества с единой, унифицированной базовой лексикой, которую использовали бы все носители, вместо корпуса разнородных текстов, существующих в разных вариантах;

VI. включения в язык всех сфер жизни и знания, а не только тех, которые уже жили в литературе, чтобы не нужно было опираться ни на другой еврейский язык, ни на государственный язык для описания более широких сфер.

Все вышеописанные явления развивались в ходе эволюции ивритской литературы в письменной форме; арсенал средств был уже готов. А теперь возникла революционная ситуация. В этой атмосфере необыкновенно быстрое распространение ивритской речи среди тех, кто ранее владел письменным языком, указывает, что говорить на иврите можно было, даже не обязательно отказываясь от богатства языка и начиная «с нуля»; появилась возможность войти в иврит непосредственно с высокого культурного уровня — а возможно, и только так.

26. Новые ячейки общества в социальной пустыне

Третьим и решающим фактором, обеспечившим возрождение языка иврит в качестве базового языка общества, было *создание новых социальных ячеек* на новой земле, которую иммигранты воспринимали как «*социальную пустыню*». Такой эксперимент можно было с успехом провести только в контролируемой маленькой лаборатории, а не на традиционной территории, где миллионы людей говорили на другом наречии, а сотни тысяч интегрировались в государственный язык. Начиная со *Второй алии* (1904–1914) любая новая организация, создававшаяся в *Эрец Исраэль* и провозглашавшая себя новаторской и порвавшей с прошлым, пыталась включить в свою структуру язык иврит. Революция происходила тремя дополнявшими друг друга путями: сверху, снаружи и изнутри. Сверху школы насаждали язык среди своих учеников, по крайней мере, на то время, пока те были в школе. Снаружи постепенно переводилась на иврит структура жизни города, особенно «Первого ивритского города» Тель-Авива. Изнутри группы рабочих создавали ячейки говорящих на иврите. Эти факторы сочетались между собой, и студенты высших учебных заведений также образовывали ивритоязычные ячейки, а многие семьи усваивали язык города и своих детей.

Идеологическое ядро *Второй алии* составляли рабочие-идеалисты. Это были молодые интеллектуалы, чье воображение захватили новые секулярные течения диаспоры; ни они, ни их бабушки (как говорит идишская пословица) никогда раньше не занимались физическим трудом, и никакой связи с землей у них не было. Обращение к физическому труду на земле стало для них результатом идеологического решения и выбора пути самореализации, попыткой сделать евреев народом-производителем, потребовать возвращения земли предков и вернуть собственный характер. Это была попытка создать класс еврейских пролетариев, необходимый для «нормальной» нации, чтобы на базе этого класса построить социалистическое общество.

Это также было движением сознательного, почти гордого отчаяния от поражения русской революции 1905 г., погромов 1903–1905 гг., беспомощности самообороны (в которой многие из них принимали участие) против царской полиции и краха попыток любого адекватного еврейского ответа. Множество молодых людей уехали из России в западные университеты или в Берлин, Лондон и Соединенные Штаты. Среди молодых сионистов бытовала уверенность, что все созданное потеряно, и они разделили лозунг Бренера: «Несмотря ни на что!» (*аф-аль-ни-кен*). Лидер и идеолог рабочего движения Берл Кацнельсон так описывал ситуацию, оборачиваясь на

прошное:

И в то время, когда сколько-нибудь масштабная вера в сионизм была потеряна и рассеялась, когда вся еврейская молодежь стала уходить из этого лагеря, когда начали исчезать все элементы, составляющие идею органического сионизма — любовь к Стране, возрождение языка, труд на земле, — в тот самый момент каким-то чудом в их лагере нашлась некая горстка людей, маленькая и слабая, тоже стоящая на краю бездны; и эта горстка нашла в душе странную отвагу — не веру и надежду, а отвагу, рожденную мыслью, что, может быть, мы — последние, и если уж история вынесла приговор, что у нас нет будущего и нет возрождения, то пусть мы и будем последними, но мы не имеем права покидать поле битвы. Факел, который зажег на берегах Темзы Йосеф-Хаим Бренер^[100] (якобы носитель национальной ереси) своим призывом: «Мы будем последними на бастионе!», — выполнил свою миссию. Поднялось недовольство — недовольство заброшенностью *Эрец Исраэль*, слабостью воли сионистского движения. Поднялся бунт — не против власти-угнетательницы. Не

против деспотизма дома Романовых [русских царей], даже не против социального устройства вообще, а против того самого движения, в котором родилось это поколение, против сионистского движения, еврейской интеллигенции, ивритской литературы — бунт, охвативший все стороны жизни. [...]

В этой ситуации ужасной изоляции внутри иудаизма — того иудаизма, который после [погромов] Кишинева и Гомеля и [неудавшейся революции] 1905 г. и при все растущей народной боли оказался абсолютно беспомощным или видел единственный путь в отказе от сионистской мечты, изоляции среди товарищей по партии и идеологии и изоляции и отчужденности внутри *ишува* в *Эрец Исраэль* — в этой ситуации *Вторая алия* должна была продолжать свою работу, и не всегда исходя из убежденности или для собственного удовлетворения, а часто в крайней степени разочарования, не потому, что мы увидели красоту в нашей вере, а потому, что почувствовали уродство в предательстве, слабости и беспомощности, из внутреннего императива — не прекратить борьбу и победить.

В год погромов, с лета 1905 до лета 1906 гг., около двухсот тысяч евреев эмигрировали из России, но только тридцать пять тысяч прибыли в Палестину (Ben-Sasson 1976:861), причем многие из них вскоре уехали. Берл Кацнельсон осознавал иррациональность этого движения:

Разумно было занять позицию против *Эрец Исраэль* (ехать в *Эрец Исраэль* означало ехать в страну Абдул-Хамида [турецкого султана]). Мы, сражающиеся здесь [в России] против монархической власти, отправляемся в страну, которой правит Абдул-Хамид?.. То же самое относится к ивриту: разумно говорить, что массам иврит не нужен, они не в состоянии учить и знать иврит. Но я все еще не хочу на этом закончить.

(B. Katznelson 1947b:76)

Рабочие пытались получить работу (так называемое «завоевание еврейского труда») у частных еврейских фермеров в поселениях *Первой алии*, но их попытки далеко не всегда были удачными из-за конкуренции с более дешевой арабской рабочей силой и

страха, который эти еврейские крестьяне питали перед чересчур интеллектуальными пришельцами-социалистами (возможно, имевшими влияние даже на их собственных дочерей). Молодым социалистам фермеры казались эксплуататорами, «*Боазим*» (от *Вооза*, библейского персонажа, богатого землевладельца). По одиночке рабочие не могли выжить, и они организовали две партии: *Еврейскую социал-демократическую рабочую партию в Эрец Исраэль Поалей Цион* («Рабочие Сиона»), выросшую из марксистской сионистской рабочей партии *Поалей Цион*, которая возникла в Европе и в Америке, а также новую немарксистскую партию *Ха-Поэль Ха-Цаир* («Молодой рабочий»). Хотя обе партии представляли движение социалистического сионизма и обе требовали от своих членов не просто верности идеологии, но и личной самореализации, между ними шел непрерывный спор, участие в котором было почти необходимо для идеологического выражения в еврейском обществе. *Поалей Цион* была партией более идеологизированной, тогда как *Ха-Поэль Ха-Цаир* пользовался большей популярностью благодаря «эволюционной революции» (Shapiro 1967:15) и подчеркиванию принципа самореализации индивида, который выкупает свою свободу собственным «потом и кровоточащим сердцем». В программном заявлении против *Поалей Цион* лидеры *Ха-Поэль Ха-Цаир* утверждали, что

социал-демократия «висит в воздухе, без *какой бы то ни было основы* в этой стране, где нет индустриального развития», и поэтому она «вредит реализации сионизма»; но они признают, что из-за «высоко развитой склонности некоторых представителей нашего молодого поколения к абстрактной мысли» такая партия тоже имеет право на существование.

Их численность была чрезвычайно малой: в 1906 г. в *Ха-Поэль Ха-Цаир* было девяносто членов, а в *Поалей Цион* — шестьдесят. Даже в 1912 г., в разгар иммиграции *Второй алии* и после шестилетнего «завоевания труда», в Иудее было всего 522 рабочих, а в далекой Галилее — 240. Численность рабочих, приехавших в страну за период 1904–1914 гг., оценивается не более чем в три тысячи человек (что составило 10 % роста *ишува*) (М. Eliav 1978:335). Условия были тяжелыми, утопическое будущее — отдаленным, многие физически и нравственно страдали, многие разочаровывались, а большинство новых иммигрантов покинули страну (один из них, Давид Бен-Гурион, писал, что уехало около 90 % членов *Второй алии* [1947:17]), но они положили начало большинству жизнеспособных проектов *ишува* — коллективным сельскохозяйственным поселениям, рабочему движению и ивритоязычной культуре. Как определил ситуацию Берл Кацнельсон: «Вторая алия <...> приехала под особой звездой; ее сопровождало

трагическое состояние, которое выкристаллизовало ее и сделало силой в народе» (В. Katznelson 1947a:11; курсив мой. — Б.Х.).

Лозунгом *Ха-Поэль Ха-Цаир* было: «Наш мир стоит на трех вещах: на *еврейской земле*, на *еврейском труде* и на *еврейском языке* [т. е. иврите, *иври*]» (курсив мой. — Б.Х.). Конечно, слово «иврит» было этикеткой всего революционного набора, в противовес природе диаспорного «иудея» [йегуди]. Так, 1 октября 1906 г. идеолог и оптимист Давид Бен-Гурион (член другой партии) писал из поселения Петах-Тиква своему отцу в Польшу (которому должен был доказать, что в его отъезде из дома был большой смысл):

Еврейское [здесь и далее используется слово *иври*. — *Примеч. пер.*] возрождение — вот оно! Ивритские буквы на каждом магазине, ивритская речь на улицах, в магазинах и ресторанах, ростки возрождения! Нет. Ты не можешь сомневаться. Ты не можешь не верить! <...> Здесь еврейский мальчик уверенно сидит на бегущем ослике, а восьмилетняя еврейская девочка едет на ослике, нагруженном поклажей. — Вот они, образы возрождения!

(Ben-Gurion 1972:75)

Иврит здесь — не просто язык, а всеобщая позитивная этикетка нового вида еврейского бытия. Образ всадников, скачущих верхом на осликах, может указывать на бесстрашие, возвращение к природе или раскованное поведение свободного ребенка, а не просто символизировать возрождение языка.

Рабочие жили в бедности и отчуждении, физически овладеть новыми навыками для них было подобно подвигу Геракла. Их не привечали ни турецкие власти, ни арабы, ни ортодоксальные евреи в Иерусалиме, ни еврейские фермеры *Первой алии*. Их существование в *Эрец Исраэль* оправдывали только общие идеологические воззрения, наполнявшие смыслом жизнь этих упрямых юношей и девушек. Воззрения эти строились на серии бинарных оппозиций: свобода — изгнание, *Эрец Исраэль* — диаспора, иврит — идиш, сефардское — ашкеназское произношение, жизнь на природе — воображаемые стены гетто в *штетле*, физический труд — ленивая жизнь торговца, молодое поколение — еврейство прошлого, реализация программы — пустопорожние сионистские речи и, самое главное: личная самореализация — пассивное прозябание в истории. Им хватило характера и «трагического состояния», чтобы выполнить все это. Молодой Цемах приписывает фермерше и писательнице *Первой алии*, стороннице внедрения иврита госпоже Пухачевской (1869–1934)

мысль о том, что, возможно, «стоит какая-то правда за слухами о тех мальчиках, которые начали приезжать в *Эрец Исраэль*, что они пытливы, отчаянны, ничто не удовлетворит их, и все им кажется неправильным, как будто все построенное [*Первой алией*] неисправимо». А Бен-Гурион описывал их личные качества как «фанатизм, непоколебимость, а главное — укорененность» (1947:18).

Изоляция рабочих, нужда в постоянном прояснении и упрочении их идеологической мотивации, даже возраст этих молодых людей, оторванных от родительского мира, — все это усиливало коллективную жизнь. Вне работы многие из них проводили время вместе, спорили, организовывали партии и разбивались на блоки, а также пели, танцевали и делили трапезу. Поскольку все эти дела велись на иврите, иврит становился языком общественным и его будущее было гарантировано.

Отсюда берут начало сельские и городские трудовые коллективы и в конечном итоге маленькое общинное поселение *квуца* и более крупное — *кибуц*. Если говорить об идеях, это было демократическое общество, каждый индивид участвовал в общественных дискуссиях и принятии решений. У них не было установленных заранее или унаследованных норм, поэтому сами дискуссии имели центральное значение в их жизни, а велись они вокруг оправдания их

существования там. Как написал историк рабочего движения в *Эрец Исраэль*, «давление бытия заставляли рабочего соглашаться с социализацией, коллективной собственностью, взаимной ответственностью и с созданием инструментов для всего этого» (Braslavski 1955:100). А историк Мордехай Элиав рисует картину их жизни:

Разверзлась пропасть [между рабочими и фермерами], и новые иммигранты почувствовали полное одиночество, наложившееся на естественное одиночество, характерное для любого нового иммигранта, особенно в идеологической, социальной и духовной сферах. Стремясь к поставленной цели, иммигранты старались облегчить свое одиночество, создавая коллективную жизнь и специфический стиль жизни, характеризовавшийся национально-романтическим настроением и жаркими идеологическими спорами. Особенную важность приобрели клубы, возникшие в разных поселениях, — они служили центром культурных и общественных собраний, вечеринок и танцев, даже центрами влияния на молодежь в поселениях. Партийные газеты, а также книги и памфлеты облегчали их психическое состояние, укрепляли дух и

заставляли сплотить ряды.

(*M. Eliav 1978:352*)

Рабочие, преимущественно мужчины, но не только, были молоды, в большинстве своем холосты, и их сексуальная жизнь, за исключением некоторых постоянных пар, была малоактивной или ее вообще не было. Они оказались в изоляции в трудной стране, под властью коррумпированного и деспотического оттоманского режима. Вместо еврейского общества диаспоры, построенного вертикально, большими семейными кланами, которые включали несколько поколений, здесь сформировались *группы горизонтальных сегментов*, объединявшие людей одного возраста, без кровнородственных связей, без отцов и дедов, а также без детей, которых надо было воспитывать (возможно, по-французски?). Ячейкой общества была не семья, а возрастная группа, члены которой разделяли общую идеологию и читали новую ивритскую периодику. К ним пришло осознание конца всей предшествующей истории: конца двух тысячелетий изгнания и конца тысячелетий классовой борьбы — во имя появления нового человека и еврея. Намеренно отрезав себя от родительского мира, от материнской нежности, от бабушкиных сказок, от обычаев и суеверий многих поколений, от языка и еды своего детства и, в реальности, от отвратительной жизни

итетла и его безысходного существования, они пытались создать новый мир, построенный на самообразовании индивида: ели странные и горькие оливки, обрабатывали землю мотыгой (*турия*) и говорили на иврите.

* * *

Социальные рамки, возникшие в рабочем движении — политические партии, «Всеобщая профсоюзная организация сельскохозяйственных рабочих», рабочие коллективы на границах *мошавот*^[101], коммуны — все это подталкивало людей переводить свою жизнь на иврит, письменный и устный. Партия *Ха-Поэль Ха-Цаир* приняла принцип перехода на иврит в 1906 г. *Поалей Цион* была связана со своей партией в Европе, а там идиш в качестве культурной силы находился на подъеме, и невозможно было увлечь трудящиеся массы (которые почти не знали иврита) отказом от идиша (см. воспоминания Ицхака Бен-Цви, процитированные в Shapiro 1967:21). Бен-Гурион передает слова товарища, который сказал ему: «Я за иврит, как и ты, но я не знаю, как доказать это через „исторический материализм“», т. е. через марксистскую доктрину (Shapiro 1967:21). Хотя Бен-Гурион и Бен-Цви даже издавали журнал на идише,

Онфанг («Начало»), но из-за оппозиции к идишу он закрылся после второго номера. В 1908 г. эта партия тоже решила перейти на иврит.

Тем не менее совершить прорыв было одинаково трудно и для индивида, и для группы. Многие рабочие говорили на идише и любили этот язык и протестовали против искусственного насаждения интеллектуальными лидерами сложного и бедного значениями иврита. Идеология иврита доминировала, и от этой борьбы не осталось никаких документов, кроме косвенных свидетельств. Так, на третьей Генеральной ассамблее *Ха-Поэль Ха-Цаир* на Песах 1907 г. рабочие проголосовали против ведения заседаний на иврите, и председательствующему Йосефу Ароновичу пришлось подчиниться. Даже в 1910 г., когда Давид Бен-Гурион выступал на иврите на конференции *Поалей Цион*, в знак протеста зал покинули все присутствовавшие, кроме его друга (будущего президента Израиля) Ицхака Бен-Цви и подруги Бен-Цви Рахели Янаит. Но всего несколько лет спустя ивритская структура все-таки была внедрена. Основным фактором, укреплявшим применение иврита, была партийная журналистика, обеспечивавшая идеологическую и литературную пищу этому жадному до слов обществу, а также новости, в то время как идишские газеты из-за рубежа были недоступны. Вдобавок существовал негласный запрет на любую публичную деятельность (в т. ч. театральную)

на идише. Та же самая ассамблея *Ха-Поэль Ха-Цаир*, которая проголосовала против предложения вести заседания на иврите, приняла и такое решение: «Ни одна ветвь нашей организации не имеет права ставить пьесы, проводить танцы или устраивать публичные чтения на *жаргоне* [= на идише]», причем, по-видимому, такое решение принималось и ранее (Greenzweig 1985:207). В 1914 г. Четвертая конференция всех трудящихся Иудеи уже проводилась, по крайней мере номинально, на иврите. Лишь одна фракция, *левые Поалей Цион*, продолжала придерживаться языка идиш вплоть до основания Государства Израиль.

Шломо Лави, ставший впоследствии одним из основателей кибуца Эйн Харод, писал:

Невозможно оценить, во что обходится человеку переход с одного разговорного языка на другой, а особенно на язык, который, по сути, еще не является разговорным. Какого волевого усилия это стоит. И скольких мук души, которая хочет говорить, и ей есть что сказать — но она осекается и замолкает.

(Greenzweig 1985:207)

Трудность здесь состоит в смене базового языка индивида на язык, который еще не стал базовым языком какого бы то ни было общества. И «усилие воли»

относится не только к языку. Даже интеллеktуал Берл Кацнельсон вспоминал:

В первые дни мне пришлось тяжело с ивритом. Я никогда в жизни не говорил на иврите. На самом деле, ивритская речь казалась мне чем-то неестественным до такой степени, что своему учителю [в Белоруссии], очень дорогому мне человеку, я доставлял много огорчений. Он говорил со мной на иврите, а я говорил с ним на идише, полагая, что иврит — это не разговорный язык. Приехав в *Эрец Исраэль*, я не мог составить нормальной фразы на иврите, а на иностранном языке говорить не хотел. Я решил, что не произнесу ни одного иностранного слова. И в течение десяти дней я вообще не разговаривал, а если мне приходилось как-то реагировать, то я отвечал каким-нибудь библейским стихом, близким к теме.

(B. Katznelson 1947:85)

Здесь мы видим, с одной стороны, трудность в связывании слов в предложения иначе, чем с помощью готовых фраз, а с другой — упрямое решение говорить только на иврите. И это был духовный лидер поколения,

который стал плодовитым писателем и в течение нескольких лет развил собственный стиль иврита.

Существовали различия в качестве людей разных волн иммиграции. Большинство иммигрантов *Первой алии* не отличались глубоким образованием. Но среди рабочих *Второй алии* были и такие, кто получил основательный курс русского гимназического образования (большинство из них учились экстерном или с частными учителями) и много читали на иврите, идише и по-русски. Например, Берл Кацнельсон вырос в просвещенном доме и никогда не ходил в школу; отец учил его: «Ты начнешь учить русский, когда хорошо выучишь иврит», и к десятилетнему возрасту он овладел ивритом и погрузился в русскую литературу, а оттуда — в идишскую. В их доме *Мидраш Раба*, Добролюбов, Пушкин и Менделеев Мойхер-Сфорим (т. е. ивритские религиозные, русские и идишские книги) лежали рядом на столе, и сам Берл написал статью, в которой сравнивал ивритского поэта (обратившегося в христианство) Абу Константина Шапиро с русским поэтом Лермонтовым (В. Katznelson 1947b:70). Завершили они обучение или нет, но во *Второй алии* существовала «интеллигенция» в русском смысле слова: т. е. туда входили не обязательно представители «свободных профессий», но и те, кто много и вдумчиво читал, задавал критические вопросы обо всем и любой вопрос поднимал на идеологический уровень.

Существенное различие между образованием, уровнем сознания, идеологическими взглядами и космополитическим горизонтом иммигрантов, приехавших после падения русской революции 1905 г., и иммигрантов 1880-х гг. было в равной степени заметно и в еврейском Нью-Йорке и в созданной там литературе на идише.

На этом фоне первостепенную важность приобретала мотивация. Мотивация образовывала мост между рациональностью концептуального доказательства и иррациональностью страсти к личной реализации. В статье под названием «Бессонница языка» (или «Странствия языка», 1918; см. перевод в этой книге) Рахель Кацнельсон (будущий литературный критик и жена израильского президента Залмана Шазара) рассказывает о мучительных переживаниях, сопровождающих выбор иврита людьми, эмоционально связанными с идишской литературой. «В коммуне Кинерет велись дискуссии о кризисе социализма» (R. Katznelson 1946:9) — их было четырнадцать женщин, из последних сил работающих на земле в невероятно жаркой Иорданской долине, и у них не было другой печали, кроме кризиса социализма в Европе! (Насколько это похоже на секты в пустыне у Мертвого моря, всего сотней миль вниз по реке и двумя тысячелетиями раньше!) И в этом контексте: «Я поняла революционную природу ивритской литературы в

отличие от идишской» (1946:9). «Нам пришлось предать идиш, хотя мы заплатили за это, как платят за любое предательство» (10). «Революцию, бунт нашего поколения против себя самого — вот что мы нашли в ивритской литературе» (12) (курсив мой. — Б.Х.). Она признает, что идишская литература «более национальна, чем литература на иврите» (14), но «после поражения русской революции 1905 г., когда наш народ находился в очень напряженном положении, в лучших творениях на идише было что-то успокаивающее» (15); и она продолжает:

Но это было не то, в чем мы нуждались тогда, на грани *Второй алии*. Ведь имей мы возможность видеть мир и думать только на идише, мы и помыслить не могли бы, что наш народ остается все еще одним из величайших народов.

(R. Katznelson 1946:15)

Ивритская литература «вернула нам уважение к самим себе» — и это «зависело не от таланта, а от свободного Человека, которым пленили нас ивритская литература и ее язык. Мы жаждали Человека...» (15). Только в ивритской литературе не было «цензуры», которая ощущалась даже в радикальных течениях идишской литературы. «Здесь люди позволяли себе

размышлять о еврейском народе свободно» (16). Подобное различие между двумя литературами провел и Ицхак Табенкин:

Выявление революционной истины еврейской реальности, с которой сорваны всяческие покровы, суровое, безжалостное, критическое и аналитическое отношение Бренера — всему этому учила нас ивритская литература. И именно литература того периода вместе с древней Библией склоняла человека к иммиграции в *Эрец Исраэль*.

(Tabenkin 1947:29, см. перевод в этой книге)

А Рахель Кацнельсон продолжает:

Сотворение разговорного иврита началось в то время, когда возникла угроза существованию этого языка <...> Переход иврита от языка чтения к разговорному языку произошел в литературе. <...> Язык, созданный Менделе Мойхер-Сфоримом и Бяликом, избавит нас от владычества чужих языков, а на языке Бренера и Гнесина заговорит новый еврей.

Бренер ответил комплиментом на комплимент. Он видел огромную волну эмиграции из черты оседлости в 1905–1906 гг., лишь брызги от которой долетали до Палестины, и в 1920 г. описывал это так:

Брызги не стали волнами. Многих рикошетом отбросило в гетто Нью-Йорка, Лондона, Парижа и т. д. Только жалкие крупички остались с нами сегодня, перед прибытием новой, *Третьей алии*.

Но те немногие, кто остался, — остались. Они приспособились к реалиям *Эрец Исраэль*, покупали хинин вместо хлеба, выдерживали напасти от болезней и насекомых, поднимались и падали, падали и поднимались и стали одним телом — в той мере, в какой несколько сотен еврейских юношей способны образовать одно тело. Идеологические различия исчезли — теперь они кажутся смешными. Марксизм, если он вообще был, рассеялся в тяжелой жизненной борьбе, а в глазах загорелся национальный идеализм их оппонентов, проявившийся в борьбе за существование рабочего как рабочего. Теперь этот маленький устоявшийся лагерь единодушен в своем мнении, что

освобождение народа Израилева и Земли Израиля осуществят не пророки и не высокопоставленные политики, не владельцы апельсиновых рощ и не духовный пролетариат, а коллективы новых трудящихся людей, которые придут могучей силой, мощным потоком, и организованная национально-коллективная армия поведет их к цели — поселениям в форме *квучот* (коммун) или *мошавей овдим* (коллективов частных фермеров).

Главная проблема — это проблема человеческих ресурсов...

(Brenner 1947:23)

Таким был человеческий аспект, «новые ячейки общества», возникшие в *Эрец Исраэль* в период *Второй алии*. Обратной стороной медали были обстоятельства самой страны. В других странах иммиграции евреи тоже породили еврейскую культуру, хотя бы на одно поколение: в Венеции начала XVI в. идишская литература бытовала среди ашкеназских иммигрантов из Германии, а в Нью-Йорке с 1882 до 1960 г. — среди иммигрантов из Восточной Европы. Для каждого конкретного человека это была переходная культура, державшаяся всего одно поколение: большинство идишских писателей новейшего времени в детстве

ходили в религиозный *хедер*, покинули тот мир и построили светскую культуру на идише, а их дети уже существовали в другом языке (английском, русском, польском или иврите). Сама того не желая, светская еврейская культура служила теплицей для поколения иммигрантов, из которой они и их дети уходили в направлении доминирующей культуры. То же самое происходило с ивритскими писателями и сионистами в эпоху Просвещения (дети Мендельсона, Мойхер-Сфорима, Переца, Слонимского, Цедербаума и Герцля крестились или ассимилировались).

Только в одну эпоху языку идиш удалось сохраниться надолго, переходя от одного поколения к другому: в Восточной Европе с XVI по XX в. Основных причин этому несколько. Во-первых, это появление многонаселенных еврейских местечек или городских кварталов, очагов еврейской жизни, разбросанных по территории других народов. Во-вторых, большинство евреев проживало среди разных языковых меньшинств, а не среди носителей языка власти (например, среди белорусов, литовцев, поляков, латышей и украинцев при русской власти). Крестьяне находились ниже евреев на социальной лестнице и по уровню образования, их культура была бесписьменной и, помимо повседневного общения, евреи не считали нужным ассимилироваться с ними. Немногочисленные представители власти, такие, как польская земельная аристократия и чиновники

русской администрации, не общались с евреями, и их было слишком мало, чтобы с ними ассимилироваться, а центры доминирующей культуры были далеки и недоступны. В-третьих, существовала густо заполненная, всеобъемлющая еврейская полисистема и отдельная семиотика дискурса, отраженная на трех еврейских языках, санкционированная официальными религиозными границами, объединявшая и обособившая еврейский народ.

Практически те же условия существовали в *Эрец Исраэль* в начале XX в.: появились разбросанные очаги отдельных еврейских поселений; правители Палестины, турки, были далеко; местные арабы были подчиненным отсталым меньшинством; и соответственно турецкий и арабский языки казались далекими иммигрантам из России, находившимся на более высоком культурном уровне. Делались попытки приспособиться: Бен-Иегуда «оттоманизировался» и с гордостью в официальном порядке получил новое ивритское имя от турецких властей; Бен-Гурион, Бен-Цви и Моше Шарет учились в Стамбуле; Моше Шарет (позднее ставший израильским министром иностранных дел и премьер-министром) служил офицером в турецкой армии. Но очень скоро власть над Палестиной изменилась, а вместе с ней и официальный язык. Английский язык правительства мандата был абсолютно чужим в мире иммигрантов из Восточной Европы; он был языком не окружающего

населения, а далекой власти, от которой не ждали ничего хорошего, — тем не менее процесс ассимиляции в английскую культуру стал заметен в тридцатые годы, в особенности среди второго поколения и среди немецких евреев, бежавших от Гитлера и считавших английский язык показателем «более высокой культуры» и противоядием от восточноевропейской ментальности носителей иврита. А официальная мандатная власть признавала отдельную еврейскую политическую целостность, сохраняя таким образом еврейскую монополию в этом обществе, включая ивритоязычное делопроизводство в еврейских городах, самоуправление в области образования и других общественных сферах, а также суровые методы поддержания внутренней дисциплины.

Однако существовал позитивный идеологический фактор: у нового ивритоязычного общества не было никакой легитимации, кроме идеологической, а эта идеология рассматривала *Эрец Исраэль* как зародыш еврейского государства, принадлежащего иммигрантам и санкционированного Лигой Наций в качестве еврейской «родины». За несколькими исключениями они оставались практически слепы в отношении национальных амбиций местных арабов. Точнее говоря, арабов видели двояко: на бытовом уровне арабы были повсюду, и ивритская литература реагировала на эту реальность, но интеллектуально Палестина

воспринималась не как арабская земля, а скорее как «социальная пустыня», готовая воплотить лозунг британского сиониста Исраэля Зангвила (1864–1926): «*Земля без народа — народу без земли!*» Так что в *Эрец Исраэль* не было культуры, в которой иммигранты могли бы ассимилироваться. В этом вакууме они построили собственную секулярную полисистему и создали для ее обслуживания *рамочный язык иврит*. То есть общественная жизнь и общественная деятельность, журналистика и образование, по крайней мере в принципе, велись на иврите. Но так было в двадцатые и тридцатые годы.

* * *

Вернемся к *Второй алии*. Почетным титулом «*Вторая алия*» обычно награждают основателей рабочего движения; но большинство иммигрантов, даже до Первой мировой войны, ехали в города, прежде всего в Яффу и Тель-Авив. «Первый ивритский город» Тель-Авив, основанный в 1909 г., возник в результате разрыва с прошлым и оппозиции миру прошлого, а также оппозиции миру Яффы. *Рамочным* языком в городе с самого начала был иврит. Они гордо произносили прилагательное «ивритский» (*иври*) в таких выражениях, как «ивритский труд», «ивритская земля»,

«Ивритская федерация труда», «новый ивритский человек» и «Первый ивритский город», противопоставляя его дискредитированному диаспорному слову «еврейский»^[102] (йегуди). Но это «ивритское» качество было естественным образом связано с языком иврит. Так, в *ивритском* городе надо было *говорить* на иврите, и это было частью того же набора признаков возрождения. Городской совет Тель-Авива сажал деревья (возвращение к природе и забота о красоте), запрещал продажу алкогольных напитков, организовывал дежурства по охране и насаждал язык иврит. 31 июля 1906 г. Акива Арье Вайс, один из первых пропагандистов идеи ивритского города, распространял в Яффе свой *Проспект*, всего в пяти экземплярах. Он гласил:

Мы должны срочно приобрести значительный участок земли, на котором мы построим наши дома. Он должен быть расположен рядом с Яффой, и это будет первый ивритский город, его жители будут евреями (*иври*) на сто процентов; в городе будут говорить на иврите, будет поддерживаться чистота и порядок, и мы не станем следовать гойским обычаям. <...> В этом городе мы устроим улицы с ровными мостовыми, тротуарами и электрическим

освещением. В каждый дом мы проведем воду из источников водоснабжения, которая потечет по трубам, как в любом современном европейском городе, будет даже организована канализация ради здоровья города и его жителей. <...> И со временем он станет Нью-Йорком *Эрец Исраэль*.

(Shkhorì 1990:33–34)

Чистота — это центральный мотив в документах и мемуарах основателей Тель-Авива (обратите внимание, сколько раз повторяется это слово в Shkhorì 1990:31–54), а построенный по регулярному плану город очевидно противопоставлен густонаселенному кварталу *Неве Цедек*, «похожему на *штетл* еврейской диаспоры» (1990:31). Давид Смилянский рассказывает об историческом собрании в Яффе по поводу строительства нового поселения, состоявшемся летом 1906 г.: хотя участники говорили между собой на разных языках, собрание проводилось на иврите, и было принято решение, что в новом городе все протоколы, отчеты, корреспонденция и конторская документация будут вестись только на иврите (1990:25). Так отношения между рамочным языком и подспудным языком оказались дважды отраженными: в диаспоре иврит был подспудным языком в рамках идишской речи, а теперь он стал рамочным, а идиш (особенно дома)

оставался внутри него подспудным; и если в Яффе иврит был подспудным языком в рамках нескольких других языков, то в Тель-Авиве он стал официальным рамочным языком города. Образование первого чисто еврейского города в мире (после двухтысячелетнего перерыва) создало территориальную базу для иврита как рамочного языка общества, а впоследствии этот опыт повторили киббуцы.

В 1912 г. новый Комитет языка иврит потребовал, чтобы национальный банк и другие организации общались со своими клиентами исключительно на иврите (Eisenstadt 1967:73); а в 1913 г. Иехоаш сообщал, что официальным языком в Англо-Палестинском банке был исключительно иврит: висело специальное объявление, призывавшее посетителей говорить на иврите, бланки следовало заполнять на иврите и т. д., а один из высших постов занимал бывший учитель иврита Иехуда Гразовский (позднее Гур), работавший над новым словарем иврита (Yehoash 1917,1:171). В Тель-Авиве, пишет Иехоаш, «идиш нечист, как свинина. Для того чтобы говорить на идише на улице, человек должен обладать недюжинным мужеством» (1:158). Его сердце особенно тронули «марраны», которым, чтобы выжить, пришлось принять «веру» Тель-Авива (т. е. иврит), но, когда молодой человек в *маснейра* (парикмахерской) исчерпал все известные ему ивритские слова и удостоверился, что Иехоаш его не выдаст, он открыл ему

страшную тайну на теплом *маме лошн* (1:162).

Так поговорка эпохи Просвещения: «Будь человеком на улице и евреем дома» превратилась в «Говори на иврите на улице и на своем собственном языке дома». Иврит праздновал триумф в системе жизни. Полное изменение произошло за четыре года существования города!

В ивритском городе происходила и вторая волна разобщения: дети, воспитывавшиеся в школе на иврите. Гимназия Герцлия, одно из первых зданий в городе, исполняла важную функцию: это была не сельская школа для начальных классов, там на высочайшем уровне преподавалась общая культура и язык — все на иврите. Йехоаш, американский идишский поэт, у которого не было интереса поддерживать ивритскую пропаганду, рассказывает о группе учащихся гимназии, которые играли в футбол в Тель-Авиве в 1913 г:

Раздавались крики, обычные для детской возни, но даже в самые напряженные моменты игры ни одного неивритского слова не вылетало из их уст. Для меня это было лучшим доказательством того, что иврит проник в их души и стал органичной частью их личности. Большая победа для пионеров возрождения языка.

(Yehoash 1917, 1:160)

Иврит, на котором они говорили, объединял детей ивритского города. Это означает, что и здесь *горизонтальная возрастная страта* усвоила новый язык, создав *вторую волну разрыва* и отделив себя от родителей, появившихся на свет в диаспоре. В странах иммиграции такое не редко: иммигранты первого поколения, не щадя себя, пытаются ассимилироваться, но дети все равно воспринимают их как иммигрантов, не знающих новых обычаев и говорящих на ломаном языке с иностранным акцентом. Тогда дети пытаются дистанцироваться от родителей — и на самом деле исполнить их мечту, т. е. принадлежать новому языку и новой культуре (см., например, «Наверно, это сон» Генри Рота). В данном случае язык и его идеология прививались им в идеалистической школе, которая в том числе учила отворачиванию к диаспоре, какой она изображена в ивритской литературе.

На самом деле раздел возрастных групп был важным знаком возникновения *ишува*: если когда-нибудь существовало общество, ориентированное на детей, то это было именно в тот период. В диаспоре хваленая теплота еврейской семьи, отражавшая желание сохранить народ, постоянно находящийся под угрозой, скорее стремилась к продолжению цепи поколений, чем к ее разрыву. Теперь детей в семье чаще было один-два, а не дюжина, и преданность детям трансформировалась в апофеоз новой «здоровой» и

«сильной» расы будущего. Это было общество без родителей, а для подрастающих детей — без дедушек и бабушек; бывшее восхищение дедом как источником мудрости перевернулось, и жизнь была переориентирована на утопическое будущее, которое надлежало построить следующему поколению. В ивритских газетах и журналах появлялись специальные колонки о преподавании языка (в них обычно спорили о значениях слов и боролись против «искажений» разговорного языка), а также колонки, печатавшие изречения и языковые изобретения «наших дорогих *сабрас* [детей, родившихся в *Эрец Исраэль*]».

Все общество базировалось на идеологии, отсюда авторитет идеологически санкционированных учреждений: школы, молодежных движений, киббуца, подпольной армии. Уверенность в идеологическом верховенстве школы и даваемого ей ивритского знания, центральное положение молодежных движений; интенсивная коллективная деятельность внутри возрастной группы (особенно в жаркой стране с маленькими квартирами, где жизнь вынесена на улицу), а позднее *Пальмах* (добровольные вооруженные формирования) в киббуцах — все это отделяло возрастную группу молодежи от родителей, укрепляло иврит в качестве языка молодого поколения и создавало новый стиль жизни и новую культуру.

Разнообразная статистика показывает намного

более высокий процент ивритоязычных среди родившихся в Израиле или молодежи вообще по сравнению с взрослым населением, и это верно, с некоторыми колебаниями, с 1914 г. до наших дней. Частично это отражает утверждение об идентичности: конечно, ивритские школьники могли говорить на иврите, но даже если они владели им не так уж хорошо или не говорили на нем все время, они не могли позволить себе сказать об этом. Более того, дети действительно создавали свои собственные социальные ячейки и отделились от мира родителей-иммигрантов магическим кругом ивритской речи.

* * *

Однако во время *Второй али* большая часть образовательных учреждений в городах вне Тель-Авива все еще функционировали на иностранных языках — до тех пор, пока большая забастовка учителей и учащихся, «языковая война» 1913 г., не нанесла серьезный удар по немецкому образованию. Даже в «ивритоязычных» общинах сообщения о реальной распространенности ивритской речи сильно расходятся и зависят от идеологии очевидца. Бренер, почитаемый литературный авторитет *Второй али*, поселившийся в Палестине в 1909 г., высмеивает уровень разговорного иврита,

бытовавшего в то время. Например, в повести «Со всех сторон» (1910) персонаж по имени Диаспорин говорит:

Евреи здесь говорят на *жаргоне* [на идише]... Может быть, на редколлегии «Орала» (вымышленное издание. — *Примеч. перев.*) они говорят на иврите, может быть, учителя говорят друг с другом, но что касается еврейского населения этого места, то «аристократы» говорят по-русски, а массы говорят на *жаргоне*...

(Brener 1978a)

И даже в «Бездолье и провале» (1920) мы читаем:

Итак, недавно Шнеурсона поймала сефардка... Сефардка, как и все ее друзья, конечно, знает ашкеназский жаргон [идиш] очень хорошо — не хуже, чем сам Шнеурсон (дураки за границей воображают, что всем завладел иврит. Те еще сказки!) <...> [Но] оба они притворяются, что только иврит сведет их.

(Brener 1978b:1636)

Или в другом месте:

Вслед за ними приходит и садится благородная молодая пара — пара, говорящая на иврите. Ему около девятнадцати лет, ей около шестнадцати — учащиеся национальной школы. И что удивительно: темой их теперешней беседы на иврите является не настоятельная необходимость ивритской речи, как бывает обычно, и даже не пустота и отсутствие смысла жизни, а совсем другой предмет — само искусство!

(Brenner 1978b:1666–1667)

Однако, невзирая на насмешку, удалось достигнуть важного принципа: ивритская речь была идеальным будущим, на иврите уже можно было болтать, и в обществе это было признано *bon ton*.

Если говорить в целом о достигнутом к началу Первой мировой войны, то это не законченное ивритоязычное общество, а две важных основы: 1) несколько *социальным ячеек* — прежде всего, группы рабочих и группы детей и молодежи, — чья жизнь протекала на иврите; 2) несколько *общественных структур*, которые вели свою деятельность на иврите. За срок около семи лет, от решения Ха-Поэль Ха-Цаир ввести иврит в качестве национального языка до установления контроля над школами (т. е. между 1906 и 1913 гг.), иврит в *Эрец Исраэль* превратился в рамочный

язык ивритского города, рабочих организаций и «ивритских» школ, а также в базовый язык элитарных социальных ячеек.

Во время Первой мировой войны турки изгнали из *Эрец Израэль* большинство иностранных граждан, и в их числе тель-авивских евреев, еврейское население сократилось (с 85000 до 56000 чел., включая ортодоксальный «старый ишув») и составило лишь 10 % населения Палестины. Когда в результате Декларации Бальфура и британского завоевания Палестины *ишув* возродился и когда после погромов 1919 г. в России прибыла новая волна иммигрантов, т. е. во времена *Третьей алии*, о которой мечтал Бренер, на базе мифа и духа ядра основателей, *Второй алии*, возникла ивритская секулярная полисистема.

* * *

В 1918 г. британская армия завоевала Палестину, а в 1922 г. Лига Наций официально установила над Палестиной Британский мандат, при условии, что мандатные власти будут нести ответственность за выполнение Декларации Бальфура. 23-й параграф этой декларации провозглашал иврит одним из трех официальных языков Палестины. Так язык, на котором говорили нескольких маленьких изолированных групп

учителей, рабочих, учащихся и пионеров Первого ивритского города, стал *рамочным языком* целой страны. И именно потому, что авангард *Второй алии* состоял только из немногочисленных «упрямцев», собранных в находившиеся под идеологическим контролем социальные ячейки, стало возможным внедрять иврит практически в лабораторных условиях. Когда некоторые из них вернулись из изгнания, они наложили свой миф о революционном завоевании труда и завоевании языка на все общество. Руководство *ишува* в начале британского мандата вышло из этой группы (в нее входили рабочие лидеры Берл Кацнельсон, Ицхак Табенкин, Давид Бен-Гурион, Ицхак Бен-Цви) — возможно, потому, что эти люди, благодаря попыткам самореализации, обладали моральным авторитетом, и потому, что они умели говорить на иврите.

Берл Кацнельсон настаивал на том, чтобы все кандидаты палаты представителей 1919 г. были ивритоязычными, хотя это решение вызвало недовольство некоторых его сослуживцев, солдат Еврейского легиона, сражавшихся на Первой мировой войне (многие из них происходили из Великобритании и Соединенных Штатов); и это произошло всего через девять лет после того, как он сам с трудом овладевал языком! Он выдвигал аргумент всемирно-исторической судьбы: «В мире еврейского (здесь и далее: *иври*. — *Примеч. перев.*) рабочего в *Эрец Исраэль* языкового

вопроса не существует. Еврейская история дала нашему народу *Эрец Исраэль* и язык иврит лишь однажды. И полное возрождение Израиля состоит в восстановлении жизни народа на своей земле и в своем языке и в возвращении к полноценной, органичной жизни» (Берл Кацнельсон 1919b, «О языковом вопросе», см. перевод в этой книге). Таким образом, Берл и другие ивритоязычные представители *Второй алии* приобрели власть над структурами *ишува*, когда после погромов 1919 г. на Украине прибыла новая волна иммигрантов, так называемая *Третья алия*, исполненная социалистической идеологии, революционного настроения и национальной гордости. Они тоже были социалистами и смогли приспособиться к революционному духу и дискурсу *Второй алии* и усилить их.

Если *Вторая алия* создала отдельные ивритские социальные ячейки и несколько рамочных структур, то только во время британского мандата ивритская сеть распространилась по всей Палестине. Подмандатная Палестина представляла собой, по выражению некоторых социологов, «консоциональное государство», и у еврейского общества была своя отдельная сеть политических и образовательных институтов с официальным языком иврит. Светские и религиозные политические партии стали легальными и образовали филиалы по всей стране. После исчезновения турецкого

и французского ивритское образование возобладало и тоже распространилось по всей стране, его система включала центральный Департамент образования, учебники и семинары учителей (в реальности существовало несколько отдельных организаций образования, связанных с разными политическими партиями). Новые газеты на иврите охватывали все информационное и литературное поле. Со временем возникло несколько подпольных военных организаций, разработавших систему общей мобилизации. Но за исключением нескольких выборных органов, все эти структуры были добровольными.

Единая и согласованная ивритская секулярная полисистема, покрывавшая все аспекты общественной жизни, была организована рабочим движением — и это в существенной степени объясняет ту решающую власть, которое оно приобрело в *ишув*. Вскоре после демобилизации из Еврейского легиона, воевавшего на полях Первой мировой войны, в 1919 г., Берл Кацнельсон выдвинул план объединения рабочих движений. План явным образом обращался к нации «в пути», нации иммигрантов. В духе *Второй* и *Третьей алии* — и всего через год после большевистской революции в России, которая произвела на них большое впечатление, — он начинает свой план таким утверждением: «Рабочее движение в *Эрец Исраэль* — это ветвь всемирного социалистического рабочего

движения, борющегося за полное освобождение человека от гнета существующей системы, которая навязывает частный капитал жизни народа, его экономическому и культурному созиданию, отношениям между людьми и государствами» (1919a:129). Но в то же время это ветвь сионистского движения, и его цель: «Возрождение израильской нации, которая массово возвращается в свою страну, пускает корни на своей земле, создает свои поселения и свой труд и становится свободной нацией, правящей собственной страной, говорящей на иврите, создающей и развивающей свои материальные и духовные ценности». В свете этой двойной цели объединенное рабочее движение будет создавать пункты приема иммигрантов, биржу труда, службу здравоохранения, сеть для распределения продуктов, центральный кооператив рабочих столовых, рабочий банк, центр культурной деятельности («для развития языка, а также гуманистического, социального и профессионального образования»), свободную прессу и издательство («для образования и культурного просвещения рабочих»). Хотя у некоторых европейских социалистических партий были похожие амбиции, эта программа больше подходит для установления централизованного государства, чем для партии трудящихся.

Берл Кацнельсон и лидеры *Гистадрута* («Всеобщая федерация еврейских трудящихся в Эрец

Исраэль», основана в 1920 г.) руководствовались этой концепцией, когда под своим крылом организовали не только федерацию рабочих профсоюзов и сеть коллективных поселений, но также: строительную компанию *Солель у-Боне* («Мости и строй»); концерн по производству строительных материалов *Эвен ве-Сид* («Камень и шпукатурка»); индустриальный концерн *Хеврат Овдим* («Компания рабочих»); сеть по сбыту *Ха-Машбир Ла-Цархан* («Поставщик для потребителя»); кассу взаимопомощи в области здравоохранения *Купат Холим* («Больничная касса»); рабочие столовые *мис'адот поалим* («Рестораны для рабочих»); издательство *Ам Овед* («Трудящийся народ») и сеть школ *Зерем Овдим* («Поток рабочих»). По типу эти названия из двух слов соответствуют названиям старой религиозной полисистемы, например больничное общество *Мишмерет Холим* («Защита больных»), похоронное братство *Хевре Кадише* («Святое братство») и благотворительное общество *Гмилес Хесед* («Милосердная помощь»). Главным рупором и информационной базой этого комплекса была газета *Давар*, основанная в 1925 г. и редактируемая Берлом Кацнельсоном. Она пропагандировала иврит как главный общественный язык и выделяла почетное место для художественной литературы, как это делали газеты в диаспоре. (Ее название из одного слова — так же, как однословные названия ивритских газет

диаспоры *Ха-Мелиц*, *Ха-Маггид*, *Ха-Шахар*, *Ха-Шилоах* или издававшейся в *Эрец Исраэль Ха-Арец*, — многозначно, среди его значений: «[конкретная] вещь», «слово», «[пророческая] проповедь», «послание». Все это отражает возвращение к библейским коннотациям.) И довольно скоро целая сеть журналов охватила всю сеть институций: еженедельник трудящихся женщин, учительский журнал, журнал воспитателей детских садов в кибуцах, публикации по вопросам здравоохранения и т. д.

Стремительное, почти мгновенное создание секулярной полисистемы с ивритом в качестве рамочного языка производило такое впечатление, что в 1922 г. британский министр колоний Уинстон Черчилль писал:

За последние три или четыре поколения евреи воссоздали в Палестине общину, ныне насчитывающую 80 000 человек, из которых около четверти составляют фермеры и сельскохозяйственные рабочие. У этой общины есть собственные политические органы; выборное собрание для решения внутренних вопросов; выборные советы в городах и организация по надзору за школами. У них есть свой выборный главный раввинат и совет раввинов для управления религиозными делами. Все дела ведутся на иврите как на

общепринятом языке, интересы общины обслуживает ивритоязычная пресса. У них есть своя заметная интеллектуальная жизнь, наблюдается существенная экономическая активность. Так что эта община с ее городским и сельским населением, собственными политическими, религиозными и общественными организациями, собственным языком, собственными обычаями, собственной жизнью действительно обладает «национальными» характеристиками.

(«Белая книга Черчилля», Laqueur 1969:47, также цитируется в Ornan 1976)

Хоровиц и Лиссак проницательно высказывались об иммигрантах из стран Востока, приехавших в Израиль в пятидесятые годы:

Объединенному влиянию
индустриальной революции, секулярной
революции и национальной революции
иммигранты из исламских стран подверглись
только по прибытии в Израиль. Здесь им
пришлось интегрироваться в общество,
институты которого были сформированы

элитарными группами, чья система ценностей выкристаллизовалась под влиянием этих трех революций, и в соответствии с этим они боролись за создание в *Эрец Исраэль* национального государства, современного по культурному характеру и экономическому развитию.

(Horowitz and Lissak 1990:18; курсив мой. — Б.Х.)

Это верно. Но то же самое можно сказать и о самих «элитарных группах», об ашкеназских основателях *ишува*, когда они впервые приехали в страну. Почти все они родились в местечках, где не было электричества и водопровода и где не терпели светского поведения. Они не видели там никакой индустриальной, секулярной или национальной революции. Большинство из них прорвали «средневековые» границы *штетла* всего за несколько лет до эмиграции, они почерпнули *секулярную и национальную революцию* не в реальной жизни (в царской России?), а из книг, идей и споров; они могли почувствовать на себе не политическую реальность, а свободу собственной добровольной многопартийной еврейской секулярной системы в стадии создания, существовавшей на языке идиш. Там они могли экспериментировать с новыми впечатлениями без оглядки на тоталитарный царский

режим. Через несколько лет после того, как они молодыми людьми прошли через эту революцию, некоторые из них отправились в Палестину и пытались насадить новые чувства в новой стране посредством нового языка. Конечно, лишь у очень немногих из них был какой-то опыт *индустриальной революции*, пока они сами не осуществили ее в Палестине. Так что модернизация, включавшая секулярную, национальную и индустриальную революции и пропагандирующая авангардную литературу, была неотъемлемой частью их сионистской реализации, помогавшей им расширять пределы нового языка. Разница состояла в том, что они пережили эту тройную революцию в ходе собственной жизни, а иммигрантам пятидесятых приходилось приспосабливаться к имеющейся ситуации.

* * *

Кибуцное движение тоже было не просто возвращением к еврейскому сельскому хозяйству; оно боролось за соединение сельского хозяйства, промышленности, культуры и обороны, т. е. за создание в маленьких поселениях нового утопического класса, который поглотит классы крестьян, рабочих, солдат и интеллигенции. Каждое кибуцное движение открывало издательство, учреждения образования, журналы и

музеи; и сегодня почти в каждом кибуце помимо полей есть еще и фабрика, а часто и музей или другое культурное учреждение.

Кибуцы, организованные после Первой мировой войны, были квинтэссенцией нового общества. Как и Тель-Авив, это были чисто еврейские поселения, и, как и в рабочих коллективах, там образовывались новые ячейки молодежи, ведущей активную общественную жизнь. Их социальная структура была ивритоязычной: еженедельные собрания, образование, культурная деятельность. Для них иврит был не просто новым языком, вытеснившим первый язык в разговоре о повседневных делах; иврит нес с собой целую новую вселенную дискурса и новую семиотику, отражавшую сферы жизни, одинаково новые для них и для языка иврит. Биологические и сельскохозяйственные термины — весь контекст их бытия — были неизвестны им на предыдущем языке; в этих областях иврит стал для них первым языком. Поэтому «завоевание языка» переплелось с «завоеванием труда» и с новым пониманием природы, любви, независимости женщины, вооруженной обороной и демократического или коммунистически-демократического общества. Эти люди изучали новые жизненные сферы вместе с обозначающими их ивритскими словами, которые они открывали или изобретали по мере продвижения вперед.

В отличие от рабочих коллективов *Второй алии*, киббуц — это не кочующий с места на место коллектив рабочих преимущественно мужского пола, а деревня, стоящая на собственной земле; он должен был стать нормальным поселением для нескольких поколений, и дети занимали в нем важное место. Детей отделяли от родителей и давали им «коллективное образование», направленное на воспитание «нового еврея [*иври*]» в телесном и духовном смысле, человека коммуны, носителя коллективного сознания. Поколение родителей уже решительно отрезало себя от диаспорного мира своих родителей. Теперь проходила вторая волна разрыва, когда главные задачи воспитания передавались коллективу из рук родителей, которые могли еще сохранять «диаспорную ментальность» и «буржуазные» или «индивидуалистические» привычки. Коллективное и отдельное образование подразумевало также эксклюзивность иврита, освобожденного от бормотания на идише или по-русски под родительской крышей. Киббуцы составляли лишь небольшое меньшинство *ишува*, но вне Тель-Авива это были единственные чисто еврейские территории; там насаждался возвышенный миф о новом *Эрец Исраэль*, и туда стремились большинство сионистских молодежных движений диаспоры (даже если многие из их членов в итоге оказались в городе). Сотни тысяч молодых людей прошли через киббуцы, их

ивритоязычное общество и ивритскую образовательную систему. В тридцатые годы привезенные из Германии дети воспитывались в отдельной ивритоязычной системе *Алийят Ха-Ноар* (Молодежная алия), располагавшейся преимущественно в кибуцах.

Итак, *несколько стадий отрыва от цепи поколений и несколько волн горизонтальных социальных групп* в этом молодом, антиродовом обществе в сочетании с ориентацией на будущее вместо прошлого при добровольном подчинении определенной идеологии, в обществе, зажатом на маленьком островке, оторванном от еврейского мира того времени и осуществляющем контроль над печатью и образованием, — все это создало рамки ивритского общества.

* * *

Общий контур событий можно обрисовать следующим образом: в эпоху *Первой алии* появилось несколько человек, которые умели говорить на иврите, но не пользовались им регулярно. Несколько учителей, не имевших никакого формального образования, посвятили себя тому, чтобы научиться, как преподавать язык; их ученики подхватили эстафету, в основном как частные лица. *Вторая алия* продемонстрировала возможность организации *закрытых ивритских*

социальных ячеек (в противовес неивритоязычному еврейскому окружению) и *рамок общественной жизни* на иврите. Однако в период *Третьей алии* была построена *ивритская секулярная полисистема*, в нее были включены все новоприбывшие евреи в стране, а политически она была санкционирована правительством мандата. Документация, собрания и ассамблеи, техническая литература и т. д. — все это, по крайней мере номинально, велось на иврите. Весь «организованный *ишув*» действовал таким образом.

В то же время есть все основания полагать (и это было замечено исследователями идейной истории сионизма), что внутри этой рамочной структуры продолжали повседневное существование несдававшиеся идиш и другие родные языки, хотя атаки на них не прекращались, в особенности со стороны фанатичной «Бригады защитников языка». На праздновании третьей годовщины Бригады в Иерусалиме в 1928 г. видный сионистский лидер Менахем Усышкин сказал:

Иврит превратился в «священный язык» или «возлюбленный язык»: официальные собрания и сионистские конференции проводятся на иврите, официальные сионистские лидеры, в том числе и те, кто не выучил иврита даже за тридцать лет членства в Сионистской организации, выражают

симпатию к этому языку, а потом ассамблея или конференция продолжаются не на иврите. <...> Даже сегодня «ивритоязычные» [*иврим*] воспринимаются как «местные» в полном смысле этого слова [т. е. в британском колониальном, уничижительном смысле. — Б.Х.]

(Usishkin 1928:3)

Опасных врагов Усышкин видел в «жаргоне» (т. е. в идише) и в английском, «языке для заработка» (*сфат ха-парнаса*). Конечно, Усышкин был фанатиком; даже в Одессе он выбросил величайшего ивритского писателя Менделе Мойхер-Сфорима из отделения *Бней Моше*^[103] за то, что тот писал также на идише. Но в конечном итоге шаткий баланс в «языковой войне» склонился в *Эрец Исраэль* в сторону иврита. Хотя дома многие евреи поддерживали другие языки, подраставшее новое поколение, язык которого представлялся социальным идеалом и которое отказывалось учить язык родителей, принесло ивритскую речь и в их дома. Владели ли они ивритом в достаточной степени или нет, они говорили на нем под давлением общества и собственных детей. Как только иврит укоренился в качестве базового языка общества и единственного языка образования, лидерство перешло к новому поколению, воспитанному в ивритских школах.

Продолжающиеся волны иммиграции не пошатнули это равновесие, во-первых, потому, что многие приезжавшие из Европы пионеры уже знали язык из появившихся там новых ивритских школ и сионистских молодежных движений; во-вторых, потому, что мощное давление стабильного идеологизированного общества оказывало влияние на все волны иммиграции; и наконец, потому, что относительно просто приспособиться к языку уже сложившегося общества, как это происходит во всех странах иммиграции.

Молодежь, осуществившая революцию, представляла поколение *per se*. Они осознавали свою важность и историческую уникальность как маленькое элитарное ядро упорных, вдохновенных юношей и девушек, самостоятельно строивших свою жизнь. Они избавились от старого руководства своих партий в диаспоре и со временем стали преобладать в сионистских организациях по всему миру. И им нелегко было бы передать революционные вожжи следующему поколению. Власть в *Эрец Исраэль*, лидерство во всех партиях и организациях были в руках этих «обращенных в иврит», подобных Берлу Кацнельсону и Давиду Бен-Гуриону; у родившихся в Израиле и воспитанных на иврите молодых людей доступа к власти не было. Только поколение молодых офицеров времен Войны за независимость смогло выдвинуть второй эшелон новых лидеров (Игаль Алон, Ицхак Рабин, Моше Даян). До

сегодняшнего дня большинство министров в израильских правительствах родились не в Израиле. Может быть, это явление и не проблема языка как такового, но оно отражает нечто в семиотике культуры.

27. Ашкеназское или сефардское произношение?

Неприятие диаспоры и местечкового мира родителей заставило ашкеназских борцов за возрождение языка предпочесть для нового разговорного иврита то произношение, которое они считали «сефардским». Это социальное и идеологическое решение было столь радикальным, что требует более пространного пояснения.

В английском и других языках речевые модели изменялись в ходе истории, и правописание стабилизировалось довольно поздно. В иврите произошло обратное: освященное правописание Библии сохранялось на протяжении веков до мельчайших подробностей, но разные диалекты, возникшие у евреев, которые жили в разных странах и подвергались разным иностранным влияниям, породили несколько вариантов произношения одинаково пишущихся слов.

Ашкеназское произношение иврита сформировалось в Центральной и Восточной Европе после XIII в., а потом разветвилось на несколько диалектов, до настоящего времени сохранившихся в ортодоксальных общинах. Именно такой иврит привезли в *Эрец Исраэль* сионистские иммигранты. Оказавшись здесь, они отбросили даже иврит своего детства, загнали в дальние уголки памяти все, что могли

выразить на этом языке, и избрали принципиально иное, «иностранное» произношение. Бен-Иегуда и первые носители иврита в Иерусалиме подчинились социальным причинам: в Иерусалиме сложилась сефардская община, члены которой считали себя наследниками славного испанского еврейства и носили гордый аристократический титул «чистых сефардов» (*Сфаради тахор*). Подобные коннотации нес в себе и их язык, на это указывает название общества *сафа брура*, т. е. «чистый», «точный» или избранный язык. Сефардская община не пользовалась ивритом в повседневной жизни, оставляя его только для точного чтения священных текстов, поэтому гласные не подверглись изменениям, а слова — контракции, как это происходило в живом языке — идише. Поэтому сефардское произношение казалось более престижным, чем произношение иерусалимских ашкеназских ультраортодоксов «старого *ишува*» (которые дважды подвергли Бен-Иегуду отлучению). Также в этом выборе чувствуется романтическое увлечение ориентализмом.

Были также «научные» обоснования для выбора сефардского произношения. Например, в Септуагинте (греческом переводе Библии) заметно размывание различия между библейскими огласовками *патах* и *камац* (они обе стали читаться как **а**); отсюда оно перешло в транскрипцию библейских имен в европейских языках (вроде *Давид* вместо ашкеназского

Довид). Библейское различие между *милъра* и *милъ'эйль* (расположение ударения соответственно на последнем и предпоследнем слоге) было известно ивритским грамматистам виленского Просвещения Бен-Зееву и Адаму Ха-Коэну Лебенсону (следовавшим традиции еврейских и христианских средневековых грамматистов). Предпочтение в большинстве слов отдавалось ударению на последнем слоге, что соответствует «сефардскому» произношению Ближнего Востока. Более важно, что именно так обозначаются ударения в библейском тексте, и фундаментальный подход к возрождению не мог этого не учитывать. Но библейские фундаменталисты могли также заявить, что точная разница между *огласовками* в Библии лучше сохранилась в ашкеназском, а не в сефардском иврите, и именно ашкеназим и йемениты не утратили разницу между *патах (а)* и *камац (о)*, а также между твердым *тав (t)* и мягким *тав (s)*.^[104]

* * *

Иехоаш, пораженный естественным языком молодых людей, выучивших иврит в новых, «национальных» школах, описывает усилие и искусственность, звучавшие в речи взрослых, даже тех, кто хорошо знал иврит:

Сам язык — это еще полбеды. Но сефардское произношение... Набожный еврей со вздохом рассказывал мне, что он много раз пытался молиться с *сефардским произношением*, но язык прилипал к нёбу, и он не понимал «значения слов». С тех пор он решил, что на улице он будет вести себя, как вся улица, но в синагоге оставьте ему старое произношение, как в Шнипишкес [еврейская окраина Вильны]!

(*Yehoash 1917,1:161*)

Когда в *Эрец Исраэль* приехали иммигранты *Второй алии*, так называемое «сефардское» произношение было уже *fait accompli*, деревенские школы в сельскохозяйственных поселениях начинали вводить изучение иврита и преподавание других дисциплин на иврите и авторитет иерусалимских мудрецов для нескольких учителей иврита был непререкаем. Но это была начальная школа, где не изучали ивритскую литературу и даже не предполагали, что в то же самое время в Европе возникла великая ивритская поэзия на ашкеназском диалекте, которая, безусловно, повлияла на следующую волну сионистских иммигрантов.

Родители активно противились сефардскому произношению, чуждому их уху, их молитвам и их

пониманию иврита, но несколько националистически настроенных учителей иврита чувствовали себя важнее и насаждали свою волю в школах. Ассамблея учителей 1903 г., чьим организатором и вдохновителем был Менахем Усышкин (активист, известный ожесточенной ненавистью к идишу), специально приехавший из Одессы, приняла для нового языка сефардское произношение. Учительская организация была главной движущей силой в обучении ивриту молодого поколения и она сыграла решающую роль во внедрении произношения. Но и они пошли на компромисс и выбрали ашкеназский почерк! В отличие от устной речи, которую надо было придумывать, почерк наследовался поколениями, и, видимо, его тяжело было изменить даже преданным своему делу учителям.

Так на последнем издыхании *Первая алия* определила язык *Второй*. Это было редкое историческое везение, последнее коллективное усилие тех немногих учителей, кто вообще говорил на этом языке и практически не знал новой ивритской поэзии, которая расцвела в диаспоре, — и даже это усилие было организовано извне. На самом деле официально *Вторая алия* началась в декабре 1903 г., когда прибыли беженцы — участники Гомельской самообороны. Но по-настоящему она началась только после поражения русской революции и массовой эмиграции евреев из России, в 1906 г., и усилилась около 1910 г., когда

приехала интеллигенция *Второй алии*. Идеологическое, рабочее крыло *Второй алии* не думало об образовании детей до конца Первой мировой войны — а тогда уже слишком поздно было менять язык. И иммигранты, поселившиеся в городах, отказались от своего понимания, уступив уже укрепившейся новой школе.

[105]

Но помимо этой исторической случайности существовали серьезные социальные и идеологические мотивы предпочесть «сефардский» диалект. Например, принятие «сефардского» произношения оказалось чрезвычайно важно для плавильного котла еврейских субэтнических групп в Израиле; оно призвано было приблизить сефардских евреев к новой ашкеназской элите, а другие группы должны были последовать за ними. Иерусалимские пропагандисты языка Бен-Иегуда и Давид Елин (1864–1941; породнившийся с сефардской семьей) имели в виду социализацию сефардов, а они имели серьезное влияние на учителей и устанавливавший нормы Комитет языка. Но этот аргумент не имел силы во время формирования ивритоязычного общества в палестинских низах. Участники рабочего движения и поселенцы Тель-Авива вращались в мире собственных привезенных из России, активно отстаиваемых «высших» идей; они вообще не замечали йеменитов с их особенным произношением и мало обращали внимание на выходца из Галиции Агнона (пока его не «открыл» их собственный Бренер).

Не менее важно другое: принятие «сефардского» произношения помогло преодолеть границы между разными ашкеназскими субдиалектами, порождавшими лингвистическое прикрытие для враждебности, взаимных подозрений и даже ненависти между еврейскими субэтническими группами, веками жившими на разных территориях, в числе которых *литваки*, *пойлише* (польские), *галицианер* (галицийские), *румыны*, *русские* и *йеки* (немецкие евреи). Шломо Цемах описывает свои первые попытки говорить на иврите:

Мои слова все время сопровождались мощными взрывами смеха, одолевавшими всех присутствующих. Мой иврит, исковерканный язык польского еврея, превращающий всякое **У** в **И**, всякое **О** в **У**, всякое долгое **Э** в **ЭЙ**, а всякое долгое **О** становится в нем протяжным **ООЙ** — этот искаженный язык действительно был смешон.

(Tsemakh 1965:80)

В польском диалекте Цемаха произносилось скорее **бУрИх атУ** в отличие от литовского **бОрУх атО**; вместо **ЭЙн** они говорили **АЙЭн**, вместо **мЭлех** — **мАЙлех** и так далее. Также характерна была жалоба на частые в ашкеназском диалекте дифтонги,

напоминавшие об унылых «ой!» еврея диаспоры.

Комплекс неполноценности Цемаха по поводу его польского диалекта — который в диаспоре сравнивали с «чистым» и «разумным» литовским идишем или ивритом — теперь перешел на новых «литваков», на «чистое» сефардское произношение языка (которым он восхищался даже в речи ашкеназского учителя Юделевича, произнесенной «на чистом сефардском диалекте»). Новый диалект должен был стереть все внутренние различия между восточноевропейскими евреями.

Но проблема лежит глубже: подоплека этого комплекса неполноценности лежит, парадоксальным образом, в самом факте, что в ашкеназских районах иврит был полуживым языком. На самом деле существовали три модели использования ашкеназского иврита (во всех его диалектных вариантах): идеальный, разговорный и свободный ашкеназский (*ашкенозис*). [\[106\]](#)

А) *Идеальный ашкенозис* был закреплен за чтением Торы в синагоге; он характеризуется точным произнесением каждого звука с канонической огласовкой, где каждому диакретическому знаку соответствовала определенная гласная. Б) *Разговорный ашкенозис* — это иврит, смешанный с идишем и употреблявшийся как часть живого языка; здесь все конечные гласные превратились в одну (нечто вроде безударной э), а сопряженные конструкции стянулись в

более короткие слова. Так, вечерняя молитва называлась скорее *кришмэ*, а не *криэс шма* («чтение шма»), как на идеальном ашкенозисе; *балебос* вместо *ба'аль ха-байс* (домовладелец, хозяин); а форма женского рода *балебосте* вместо *ба'алат ха-байс*. Те, кто смотрел на написанные слова, чувствовали, что исходные звуки искажены, «проглочены», испорчены. Однако это естественный процесс в живых языках: подобным образом французский потерял последние слоги в спряжении глагола (хотя они сохраняются на письме); можно сказать, что английский «искажил» двусложное германское слово **Na-me**, превратив его в односложное **name** (произносится **neym**), или из **lachen** сделал **laugh** (**laf**). В) *Свободный ашкенозис* — это язык, на котором аутентичные ивритские тексты произносились во время учебы или дискуссии, преимущественно под влиянием разговорного ашкенозиса; и именно так чаще всего произносили и слышали ивритские слова. И поверх всего этого диалектные различия идиша накладывались на описанные три вида произношения.

С позиций фундаменталистского возвращения к письменному, чистому и точному библейскому языку все это казалось извращением, отражающим извращенное, неряшливое, неразумное поведение евреев диаспоры. Еще хуже, что ивритское правописание в раввинистических и хасидских

сочинениях попало под влияние этого полуразговорного языка и часто игнорировало ивритскую грамматику^[107].

Также под влиянием разговорного языка, где иврит был частью идиша, часто менялся род ивритских слов. Писатели *Хаскалы* злобно пародировали этот стиль (стоит обратить внимание на антихасидскую сатиру Йосефа Перла *Мегале Тмирин*) и видели в нем скорее повреждение «святого языка», а не эволюцию живого языка и его диалектов. Сионистское движение унаследовало эту антипатию к раввинистическому и хасидскому ивриту, особенно в свете своего желания пропустить две тысячи лет исторического развития и вернуться здоровому библейскому языку.

Стереотип, впервые сформулированный Моисеем Мендельсоном, что идиш — искаженный язык (по сравнению с литературным нижненемецким), отражающий исковерканную душу еврея диаспоры, в той же степени относился к ашкеназскому ивриту (в сравнении с письменной Библией). Таким образом, отказ от этого диалекта — это отступление от диаспорного существования, от языка идиш (родного языка, одновременно нежно любимого и ненавидимого), от родительского дома в местечке, разъедаемом ленью и еврейским ремеслом, от мира молитвы, погруженного в схоластическое и оторванное от реальности изучение Талмуда, а также от иррационального и примитивного поведения хасидов.

Решение в пользу сефардского диалекта освободит их от всех этих уродливых звуков и диалектных отличий. С тех пор как язык перестал быть разговорным, он отражал именно написанные слова, с ясно произносимым последним слогом, на который теперь стало падать ударение, столь нерегулярное в ашкенозисе. Короче говоря, проще было выучить новый язык, прекрасный и достойный, чем исправить их собственный стянутый «просторечный» иврит. Но этому шагу помогали разные идеологии.

Подобно другим поборникам иврита, Бен-Иегуда родился в литовском местечке и сначала оставил идиш ради русской культуры и даже русского национализма и славянофильской идеологии (под влиянием волны русского патриотизма во время войны с Турцией 1877–1878 гг. в защиту болгарских славян). Потом он поехал в Париж, где познакомился с неким русским по фамилии Чашников, который заронил в нем идею еврейского национального возрождения:

Я случайно столкнулся с «гойской головой», простодушным, непринужденным человеком, который видел вещи такими, как они есть, а не через преломленные лучи света, как их видят евреи диаспоры — люди с искривленными мозгами в чересчур умных головах.

Под влиянием этого идеализированного русского Бен-Иегуда перенес свой националистический пыл с русского языка на иврит. Он не питал никакого уважения к ивриту ашкеназского религиозного мира, а, наоборот, восхищался любым, кто говорил хотя бы с легким намеком на сефардское произношение: писателем Иехиэлем-Михлом Пинесом, приехавшим в Иерусалим из Парижа; Гецлом Зеликовичем (1863–1926; впоследствии идишским поэтом и профессором семитологии в Филадельфии), привезшим этот акцент из путешествий по Востоку; евреями, которых Бен-Иегуда встречал во время собственного пребывания в Алжире; а позже представителями сефардской культурной прослойки, с которыми он познакомился за долгие годы в Иерусалиме. В своих мемуарах он описывает потрясение, которое он и его жена испытали, когда впервые приехали в Иерусалим и получили приглашение посетить дом издателя ивритской газеты *Хаваццет*: там говорили на идише и жену Бен-Иегуды попросили накрыть голову платком — в таком положении оказалась «молодая женщина, только что приехавшая из Европы, где она вела свободную жизнь, и у нее чудесные темные волосы» (Ben-Yehuda 1986:90; курсив мой. — Б.Х.). Здесь противопоставляются европейская культура и индивидуальное достоинство и ограниченный «диаспорный» (т. е. ашкеназский)

еврейский мир. Бен-Иегуда также стремился издавать «ивритскую политическую национальную [т. е. светскую] газету в европейском смысле этих слов» (90). Но идеал красоты он нашел в восточном мире. Даже на пути в *Эрец Исраэль* он восхищался пассажирами-арабами: «Высокие, сильные мужчины <...> Я ощущал, что они чувствуют себя гражданами страны», тогда как «я приехал в эту страну как чужак, иностранец» (84). Восхищение Востоком также распространялось на сефардских евреев:

Большинство людей из старого *ишува* [т. е. ашкеназим-ультраортодоксы] не были обыкновенными человеческими существами, ведущими нормальную жизнь подобно всем остальным. Только сефардская община <...> была более или менее нормальной, поскольку большую часть ее членов составляли простые люди, необразованные, добывавшие пропитание ремеслом и простым трудом.

(95)

Далее он продолжает:

Почему я должен отрицать это? Лучшее, более приятное впечатление произвели на меня сефарды. Большинство из них держатся с

достоинством, привлекательны, все
прекрасно выглядят в своих восточных
одеждах, манеры их почтенны, поведение
любезное, почти все говорили с владельцем
Хавацелет на иврите, и язык их был
свободным, естественным, с богатым запасом
слов и речевых конструкций, а выговор у них
такой оригинальный, *такой приятный и*
восточный!

(97; курсив мой. — Б.Х.)

Понятно, что язык был только частью негативного
образа ашкеназим в его сознании, и он говорил об этом
открыто:

У всех ашкеназских посетителей всех
классов галутное выражение лица. Только
старики <...> уже слегка «ассимилировались»
с сефардами и выглядели чуть лучше. <...> Но
и на их лицах отпечаталось клеймо диаспоры.

(97)

В другом месте он восхищается:

Насколько сефардские евреи любят
чистоту и как строго они соблюдают ее, даже

в тайных закоулочках, в самых уединенных комнатах. <...> И конечно, весь домашний скарб и кухонная утварь так и сияют чистотой.

(106)

Бен-Иегуда осознает односторонний характер своих суждений: «Я упомянул здесь эту деталь намеренно, *потому что впоследствии она стала одной из причин, повлиявших на мои отношения с сефардами и ашкеназами*» (107; курсив мой. — Б.Х.).

Хотя Бен-Иегуда знает, «что с научной точки зрения нет правильного или неправильного произношения» (205), он утверждает, что «диалект, которым пользуются западные [т. е. европейские] евреи, относится к позднему периоду, ко времени порчи и искажения языка» (212), и борется за «восточный диалект»: «Это тот диалект иврита, который жив в *Эрец Исраэль*, и любой, кто слышал его из уст молодого поколения, ошеломлен его красотой» (212). Но восхищение объединяет красоту и силу:

[Поскольку мы утратили восточное звучание букв *тет, айин, куф*] мы лишили наш язык его силы и мощи нашим презрением к эмфатическим согласным, и из-за этого весь язык стал мягким, слабым, лишенным той

специфической силы, которую придает слову эмфатический согласный.

(203)

Несмотря на принятие в школах сефардского произношения, Бен-Иегуда признавал его поверхностный характер и общий преобладающий вес ашкеназского наследия; он боялся, что, возможно, уже слишком поздно — ведь уже есть тысячи детей, говорящих на иврите, и их язык «такой невесточный, так обеднен по звучанию и силе по сравнению с восточным семитским языком!» (204). Действительно, когда в 1911 г. принялся за работу обновленный Комитет языка, видевший свою главную задачу в создании неологизмов, его члены решили выдвинуть на руководящие посты тех, «чье знание обоих языков, иврита и арабского, несомненно». Первый параграф *Основных положений* нового Комитета языка, написанных Бен-Иегудой, представленных Давидом Елиным и принятых Комитетом (опубликованы в 1912 г.), описывает «Функции Комитета» двумя пунктами:

1) подготовить язык иврит к использованию в качестве разговорного языка во всех сферах жизни <...>

2) сохранить восточный характер языка

(Academy 1970:31)

Вывод такой: надо требовать изучения произношения на специальных занятиях у учителя арабского языка [sic!^[108]]. В 1915 г. иерусалимский Комитет языка иврит постановил:

Обязать все школы *Эрец Исраэль* нанять специального учителя для обучения произношению и назначить на эту должность одного из алеппских мудрецов [т. е. не профессионального учителя и не члена ашкеназской общины, к которой принадлежали дети из новых поселений, а сирийского еврея, чьим родным языком был арабский! — *Б.Х.*].

(207)

(«Сефардское» произношение, которому было отдано предпочтение, на самом деле было произношением сирийских евреев; в городе Алеппо [Халеб] в Северной Сирии существовала влиятельная еврейская община.) Бен-Иегуда, который противился заимствованию слов для нового иврита из несемитских языков, полагал, что лучше всего *использовать все*

арабские корни для обогащения языка иврит. Поскольку Бен-Иегуда и Давид Елин располагали влиянием на нескольких учителей иврита, сефардское произношение в целом было принято, но восточная природа выговора, о которой они мечтали, слишком сильно противоречила всей ментальности и интонациям новых иммигрантов и так никогда и не укоренилась.

Напротив, талантливый поэт и писатель ультранационалистических взглядов Зеев (Владимир) Жаботинский в своей книге «Еврейское произношение» (в 1930 г. он все еще делал попытки регулировать произношение!) выступал против арабского произношения и заявлял, что наши предки никогда не говорили «с арабским акцентом». Ханаан, доказывает он, был полон разных племен, включая «остатки народов Европы и Анатолии», т. е. *арийцев* (sic!), и всех их поглотили Иудея и Израиль:

Так создавалась еврейская раса: «средиземная» раса, в крови и в душе которой смешаны и слиты черты и вкусы целого ряда северных и западных народов. <...> Если для установления законов обновленного еврейского произношения мы вынуждены искать точки опоры в других языках, будем искать их не в арабском, а в языках Запада, особенно в тех, которые тоже родились или развились на берегах Средиземного моря. Я,

например, уверен, что общий звуковой облик, «просодия» древнееврейского языка был гораздо более похож на фонетизм языков Греции и Рима, нежели на арабский.

(Jabotinsky 1930:6–8 [эта цитата дана по публикации в журнале «Рассвет» № 33, 17 августа 1930 г. — Примеч. перев.])

Он продолжает:

Я открыто соглашаюсь и признаю, что, создавая набросок этого учебника, я руководствовался европейским, а не «восточным» вкусом. В моих предложениях читатель обнаружит ясную тенденцию избавиться от таких звуков, у которых нет основы в фонетике европейских языков, *и насколько только возможно приблизить наше произношение к пониманию красоты звучания, доминирующего в Европе*: к тому пониманию красоты, тому музыкальному мерилу, согласно которому, например, итальянский язык считается «прекрасным», а китайский язык — нет. Я выбираю это мерилу, прежде всего, потому что *мы — европейцы и наш музыкальный вкус тоже*

европейский, это вкус Рубинштейна, Мендельсона и Бизе. Но что касается объективной стороны проблемы, я также уверен, по причинам, разъясненным выше, что произношение, предложенное в этой книге, действительно ближе к «правильному» произношению, к древнему звучанию нашего языка в том виде, как на нем говорили наши далекие предки, чем то произношение, которое подражает арабским гортанным; не говоря уже о том неряшливом произношении, в котором отсутствует какой бы то ни было порядок, закон или вкус, которым мы жаргонизировали [т. е. идишизировали] нашу речь и испортили *наш язык, один из восхитительнейших и благороднейших языков мира*, до степени шума без вариаций и без характера.

(9; курсив мой. — Б.Х.)

Итак, Жаботинский тоже проповедовал возрождение произношения как часть идеологического и эмоционального наследия; но в его видении «красоту» олицетворяет не арабский, а итальянский, тогда как идиш (которым он сам пользовался в политических речах и статьях) еще уродливее арабского. Он даже находит бесхитростное подобие в идеальном

английском языке: «Вкрадчивое „а“, например, ^[109] — характерная особенность английского произношения: *pair, deer, door, poor* произносятся вроде „пеа, диа, доа, пуа“ — с намеком на „аин“ в конце [sic!]» (7).

Несмотря на то что Жаботинский тоже уверен, что невозможно угадать, как звучало ивритское произношение во времена наших предков, он не сомневается в том, что

одно ясно — их произношение отличалось невероятной отчетливостью. Они говорили без поспешности, не проглатывали согласных, не путали гласных — одним словом, они не знали той неряшливой речи, которая теперь слышна на наших улицах.

(3)

Заметна ненависть к идишу:

Прежде всего, нам надо избегать идишского **ch**, похожего на хриплый кашель человека, страдающего от боли в горле. Даже немецкое **ch** в слове *doch* слишком гортанное. Мы должны учиться у тех евреев из России, кто говорит без идишского акцента, правильно произнося русскую букву Х. (Курсив мой. — Б.Х.)

Таков русский писатель Жаботинский, который сам был родом из говорившего на идише города Одессы и всего лишь одно поколение назад вышел из «гетто». Подобно учителям новых идишских светских школ в городах диаспоры он считал распевную речь провинциальных евреев чем-то мелодраматическим и вредным. А какой яд течет в его словах, написанных как бы в виде наукообразного медицинского рецепта:

Не пойте, когда говорите. Это уродство неизмеримо хуже любого другого дефекта. Я уже упоминал, что оно, к величайшему сожалению, пустило корни в нашей жизни. Виноваты и школа, и сцена: первая из небрежности, вторая из желания «воскресить» перед нами гетто и его нытье. *Мелодика гетто* уродлива не только из-за хнычущего тона, возбуждающего в нас неприятные воспоминания: она также *объективно уродлива, уродлива в научном смысле* — уродлива, как любое избыточное и преувеличенное напряжение. <...> Это болезненное безумие, от которого мы также страдаем в общественной жизни, тоже является результатом диаспоры — изобилие сил, которые некуда приложить, и нет другого выхода для подавляемого взрыва, кроме бури в стакане воды: «распевность» речи в гетто есть

не что иное, как эхо этого национального недуга. Против этого недуга помогает очень простое упражнение: говорить монотонно — «монотонно» в научном смысле слова, то есть избегая любого колебания интонации.

(37–38; курсив мой. — Б.Х.)

В споре о диалекте среди учителей Ришон ле-Циона в 1892 г. кто-то обратил внимание на преимущество, которое давал иврит, услышанный от родителей и в синагоге в ашкеназском произношении, и на опасность, что «ум ученика будет приведен в замешательство», если в школе будет вводиться сефардское произношение. На это И. Гразовский (Гур) ответил:

Детям лучше не понимать ошибок своих отцов, которые читали неправильно и без соблюдения правил огласовки. Дайте ребенку говорить с правильным сефардским акцентом, дайте ему привыкнуть к этому, и никакого вреда не будет, если он не поймет произношение своего отца.

(Karmi 1986:80; курсив мой. — Б.Х.)

Так второй разрыв с прошлым получил поддержку

образования. На самом деле религиозный «старый *ишув*» и родители школьников в поселениях боролись против разговорного иврита, национальной школы и сефардского произношения, поскольку полагали, что все это подрывает религиозную традицию. Госпожа Пухачевская из Ришон ле-Циона гордо рассказывала о демонстрации, которую организовали в Иерусалиме поселенцы Ришон ле-Циона, приехавшие в двух набитых до отказа фургонах, во главе с учителем Юделевичем. Они громко разговаривали на иврите на улице, и иерусалимские евреи говорили: «Смотрите, *гой* говорят на иврите!» (под *гойми* они подразумевали светских вольнодумцев). Она рассказывает эту историю в подтверждение чуда живой ивритской речи, но не замечает религиозного презрения к национальному движению.

Однако в процессе борьбы за правильное произношение будущих тружеников села была потеряна и связь с новой ивритской поэзией, расцвет которой был не меньшим чудом, чем возрождение разговорного языка, хотя и происходил в Европе.

Светская поэзия на иврите выросла на почве изучения иврита в религиозном обществе, против которого все ивритские поэты в юности восставали. Опираясь на этот поэтический язык, поэт использовал самые нежные слова, которые слышал и воспринял в детстве, со всеми связанными с ним эмоциями и

коннотациями и в разнонаправленном контексте произведений и образов, существовавших на этом языке. Это особенно верно для языка, который они помнили с детства и юности, в который они были погружены целиком день за днем, многие годы, но не слышали его в окружении взрослых. Поэтому, несмотря на знание грамматики, настаивавшей на другом, «правильном» (как впоследствии признавал Бялик) произношении, ивритская поэзия приняла сокровенное ашкеназское произношение своего детства и создала на нем множество вариантов музыкальных размеров и звуковых моделей, как в оригинальной поэзии, так и в переводах. Со сменой произношения вся эта поэзия периода ренессанса, по сути, потеряла ритмичность текста. С точки зрения ивритской поэзии это была вторая языковая революция, причем трагическая революция. Если сегодня поэзию Бялика и изучают в израильских школах, то не как поэзию, пробуждающую у читателя чувство ритма, а скорее как собрание известных идей, как поэтически реконструированную биографию или как совокупность приемов и образов.

Многие поэты противились переходу на «сефардский язык» и чувствовали, что музыкальность ашкеназского произношения с его многочисленными гласными и дифтонгами, его изменчивым и гармоничным положением ударения, в израильском иврите потеряется. Но ивритской поэзии в *Эрец*

Израэль не было, когда принималось это решение (такими провосточными фанатиками не от мира сего, как Бен-Иегуда, или грубыми агитаторами, как Усышкин). Бялик был боготворимым «национальным поэтом», обладавшим огромным влиянием на своих читателей по всему миру; ивритская литература воспитала поколения иммигрантов из Европы, но она не понимала или не верила в важность диалектной революции, происходившей в «примитивном» *ишув*. Большинство ивритских поэтов вообще не верили в возрождение языка, в его осуществимость и в культурный уровень палестинских крестьян.

За исключением Бренера, крупные ивритские писатели поселились в *Эрец Израэль* только после того, как большевистское правительство в 1921 г. наложило запрет на иврит, и многие из них сначала уехали в Западную Европу, а только потом в *Эрец Израэль*. Например, поэт и критик Яков Фихман пытался противостоять переходу на сефардское произношение в поэзии до середины тридцатых; блестящий лирик Яков Штейнберг писал стихи на ашкеназском иврите до самой смерти (1947); Черниховский пошел на компромисс, написал несколько декларативных стихотворений и баллад на сефардском диалекте, а потом продолжал создавать крупные произведения на ашкеназском иврите; даже Шлёнский и Ури-Цви Гринберг, авангардистские поэты первопроходцев,

упорно продолжали писать стихи с ашкеназским произношением до 1928 г. — хотя их читатели не говорили с этим произношением. Однако поэтесса Рахель, которая выучила иврит не в ходе религиозного образования, писала на простом, новом иврите, звучавшем вокруг нее, вплетая в этот язык слова из Библии, которую она читала с «сефардским» произношением. Было еще несколько таких поэтов. Один из них, Цви Шац, который еще из России вел переписку с Трумпельдором об основании сионистской коммуны, а впоследствии вместе с Й. Х. Бренером был убит арабами в Яффе в мае 1921 г., написал очерк «Изгнание нашей классической литературы», где поставил вопрос ребром:

Главная причина, которая не позволяет [ивритской] поэзии раствориться в нас, — это ее чуждое произношение; при всей ее красоте и глубине, она не зазвенит набатом в нашем сердце, *ибо не из грубых земляных комьев нашей жизни вылеплена она и не из звуков нашей жизни, будь они суровыми или радостными.* <...> *Ценность этой поэзии подобна ценности поэзии, написанной на иностранном языке.*

(Shatz 1919:24; курсив мой. — Б.Х.; см. перевод очерка в этой книге)

Но он восхищается поэтами периода ренессанса и приходит к заключению: *«Дай Бог, чтобы на наше произношение были переведены также и Шнеур, и Черниковский, и Бялик!..»* — пожелание, не исполненное до сих пор (курсив мой. — Б.Х.).

Возникает такая картина: наш язык пионерский, грубый, сильный, мужской — подобно «мужским» рифмам, которые предполагает сефардское произношение; он противопоставлен мягким, «женским» рифмам, доминирующим в ашкеназской поэзии (как в итальянском). И лучшим примером этого является твердое, эмфатическое ударение на конце слов, энергично произносимых Бен-Гурионом, — будто он своей речью должен преодолеть противостоящую ему силу.^[110]

«Сефардское» произношение быстро распространилось в диаспоре, особенно в ивритских школах, находившихся под влиянием сионизма. Оно олицетворяло собой вызов, брошенный светским национализмом религиозной традиции. Эти школы должны были оторваться от религиозного мира с его традиционным ашкеназским произношением «святого языка». Но ашкеназское произношение и по сей день борется за свое положение и остается единственно легитимным в глазах многих ортодоксальных иудеев диаспоры, что видно из английской транслитерации ивритских слов в газетных объявлениях, обращенных к

ортодоксальной аудитории, в том числе обращения Любавичского ребе в «Нью-Йорк таймс», или из его длинных проповедей, которые произносятся на идише и содержат около 80 % слов на иврите в его гипертрофированно литовском ашкеназском произношении. Характерный случай был в период между мировыми войнами в Вильне, «литовском Иерусалиме», где удалось достигнуть компромисса со светскими гебраистами: существовала начальная школа на ашкеназском диалекте (называлась она соответственно **бейСЕЙфер аМОми**) и гимназия на «сефардском» (поэтому она называлась **тарБУТ**, а не **тарБЕС**).

Но здесь возникает неожиданная вещь: *иврит, который в итоге был принят в качестве базового языка в Эрец Исраэль, — это далеко не сефардский иврит, а скорее неосознанно компромиссный обиходный знаменатель между двумя основными диалектами, сефардским и ашкеназским.*

Те, кто внедрял ивритскую речь в социальных ячейках, были молодыми ашкеназскими евреями из Восточной Европы, которые ранее говорили на идише и прошли этапы увеличения строгости (призывы Жаботинского к «монотонности») и эстетизации речи. Эта группа в принципе приняла сефардское произношение, не имея активного контакта с ивритоязычными сефардами, и пропустила его через

свои старые лингвистические навыки. На самом деле это был тяжелый переход на абсолютно новый язык: ведь человеку, который читал и писал на иврите, приходилось забывать про **кЕйсЕйс** или **кОйсОЙс** («стаканы» или «бокалы») и говорить **кОсОТ**; ударение сдвигалось, гласные сокращались и изменялись, а мягкое **с** на конце в израильском иврите переходит в твердое **т**. Резкость языка ощущалась во всегда ударных окончаниях большинства слов, обычно представляющих собой закрытые слоги.

Конечно, изменилась вся звуковая система, хотя в конечном итоге и **с**, и **т** — т. е. знакомые звуки — остались в языке (хотя **т** стало более распространенным, чем раньше). Как показал лингвист Хаим Бланк, *в израильском иврите не появилось ни одного звука, которого не было в идише*, кроме одного — гортанной смычки, но это не согласный, требующий произношения, а нулевой звук, пауза перед гласной: израильский носитель языка различает **лир'ОТ** («видеть») и **лиРОТ** («стрелять»), **мар'А** («зеркало») и **маРА** («желчный пузырь»), **ЦА'ар** («печаль») и **ЦАР** («царь»), **мз'ИЛЬ** («пальто») и **МИЛЬ** («миля»). В ашкеназском диалекте здесь нет разницы, и оба слова в каждой из этих пар произносятся как второе из них (многие ашкеназские евреи, и в их числе премьер-министр Ицхак Шамир, не могут произнести гортанную смычку и до сих пор используют краткую

форму в обоих случаях). Как показал в шестидесятые годы Хаим Бланк, выпускники средних школ восточного происхождения говорят так же, как ашкеназские выпускники, не обращая внимания на арабские гортанные и другие отличия в согласных. Возможно, в последние годы прослойка восточных евреев, произносящих гортанные **хет** и **айин**, увеличилась, но что касается прочих согласных, ашкеназский фильтр подействовал на всех образованных людей.

Однако в случае с гласными в израильском иврите, наоборот, с успехом действовал сефардский фильтр. Все библейские гласные произносятся с помощью пяти основных гласных — **а, э/е, и, о, у** — вместо восьми гласных и дифтонгов в ашкенозисе, десяти огласовок в каноническом библейском тексте (или семнадцати поразному произносимых гласных в Словаре английского языка издательства «Рэндом Хаус»).^[111] Ашкеназские носители языка приняли эту минимальную «сефардскую» норму частично из-за ненависти к дифтонгам **ай, ой, ей**, символизирующим диаспорные причитания (**ой вей, ай-ай-ай, ой-ой-ой**), частично чтобы создать более сухую, деловую, рациональную и «монотонную» интонацию, а главным образом потому, что они приняли верховенство «чистого» сефардского языка без всякой задней мысли. В результате такого максимального сокращения в израильском иврите около половины гласных в среднем тексте составляют **а**;

например, то, что в ашкеназском иврите произносится как **хазОке (а-О-е)**, в сефардском превращается в **хазакА (а-а-А)**. Таким путем удалось достичь простоты, но было утеряно богатое разнообразие, та «культура языка», которая приучает говорящего к тонкостям и нюансам и служит основой для поэтической музыкальности. Еще хуже оказалось то, что большинство народа, включая даже поэтов, не знает, как правильно расставлять знаки огласовки, неотъемлемые в Библии и в поэзии, потому что различия гласных, сохранявшиеся в ашкеназском иврите, стерлись из израильской речи. (Большинство издательств нанимают специалиста-«огласователя» (*накдан*), который расставляет огласовки в поэтических текстах и в книгах для детей.)

Итак, израильский иврит объединяет набор ашкеназских согласных и сефардских гласных — в каждом случае это минимальный набор.

Аналогичный процесс произошёл и с ударениями. Так называемое «сефардское» ударение полностью искусственное и никогда не использовалось в таком виде в живом разговорном языке. Что касается ритмического баланса в длинных словах, доминирующее в Библии ударение в конце слова оказывалось возможным там, где в середине слова существовала ритмическая вариация другого рода, а именно чередование долгих и кратких гласных. На

самом деле именно это чередование долгих и кратких — в гораздо большей степени, чем ударение на последнем слоге, — лежало в основе размеров ивритской поэзии в средневековой Испании. Великий лингвист Роман Якобсон вывел общее правило для всех языков: когда в языке исчезает различие гласных по долготе, ударение переходит от краев слова к его середине. Но в ивритском произношении различие между долгими и краткими гласными под влиянием других языков исчезло во всех диалектах в то время, когда язык не был разговорным и естественные процессы в нем не происходили. В ашкеназском иврите, возможно из-за его сильной встроенности в разговорный идиш, произошел такой переход ударения на предпоследний слог. Но в искусственном «сефардском» (или, скорее, сирийском) чтении иврита обязательное ударение на последний слог сохранилось — что совсем не характерно для живого языка ладино или для сефардских баллад. В результате «сефардское» ударение часто падает на конец длинного слова из трех или даже четырех слогов, не имея ритмического баланса в середине, и, чтобы удержать все слово, необходимо строго выделять его в произношении.

Живой израильский язык принял эту искусственную норму для традиционных словоформ, но сбалансировал ее, сильно расширив группы слов с ударением на предпоследний слог: имена собственные,

эмоциональные и сленговые выражения и иностранные заимствования. Большинство личных имен просто произносят с ударением на предпоследнем слоге, даже если формальная модель предполагает ударение на последнем слоге: **ДА**вид, **СА**ра, **Ме**НАхем, **МЕ**ир и даже **ИтА**мар, — хотя, если следовать Библии, ударение в них должно падать на последний слог. В использовании неивритских слов израильский иврит следует идишской модели, которая заимствовала большинство интернациональных слов с ударением на предпоследнем слоге и в женском роде: **гимНА**сия, **траГЕ**дия, **коМЕ**дия, **филарМО**нит, **симФО**ния (хотя основной иностранный язык, который сейчас влияет на иврит, а именно английский, склонен к ударению на третьем слоге с конца: **TR**Agedy, **CO**medy, **SYM**phony). Аналогичная модель, истоки которой лежат в Восточной Европе, применяется к словам, напрямую заимствованным из западных языков: **телеВИ**зия, **каСЭ**та, **экзистенциаЛИ**зм (хотя во французском языке ударение падает на последний слог: **existentialISME**, а в английском — на четвертый с конца: **exisTENT**ialism); и к таким прилагательным, как **баНА**ли, **реА**ли, **элеменТА**ри, **попуЛЯ**ри (все эти слова отличаются от исходных английских **BA**nal, **PO**pular, **eleME**Ntary). Однако в иностранных словах, у которых в идише (как и в немецком) ударение падает на последний слог, в иврите оно переходит на третий с

конца, как в русском: **поЛИтика, ФИзика, МУзыка, униВЕРсита** — положение ударения, практически неизвестное ивриту в других случаях.

Эта модель, возможно, пришла из языковых привычек иммигрантов из Восточной Европы. Но потом она стала продуктивным способом заимствования иностранных слов в иврите. Поскольку большинство этих слов с ударением на предпоследний слог заканчиваются на **а** и тем самым автоматически принадлежат к женскому роду, доля существительных женского рода в языке — без них весьма скромная — существенно увеличивается. Более того, с этими существительными согласуются прилагательные и глаголы, которые тоже приобретают женский род и ударение на предпоследнем слоге. В стихах и песнях язык часто смягчается и приобретает тенденцию к чередованию мужских и женских рифм; отсюда большое количество существительных женского рода, допускающих ударение на предпоследнем слоге, в поэзии и песнях: **оМЕрет** — **хоЗЕрет**, **оХЭвет** — **нилХЭвет**, **симлоТЭйа** — **хиштаГЭа** и т. д. Женские модели также популярны в неологизмах, таких как **тайЭсет**, **раКЭвет**, **матКОнет**, **мишМЭрет** (эскадрилья, поезд, рецепт, смена). И вдобавок эмоциональный акцент может сдвигать ударение в слове к началу. Так, общее ощущение языка побуждает отказываться от сефардского ударения на последний

слог.

Это не просто вопрос фонетики, он придает специфический характер израильской речи и носителям израильского иврита. И кроме того, *это основная модель всего возрождения в Эрец Исраэль*: идеологическое решение и энергичное насаждение новой модели поведения, радикально отличающейся от диаспорного прошлого, сопровождается *подтекстом старого поведения*, которое со временем проявляется вновь — еврейское появляется из-под ивритского.

28. Заметки о природе израильского иврита

Анализ израильского иврита в широкой культурной перспективе — включая язык литературы, журналистики и науки — до сих пор ждет внимательного исследования и обобщающих моделей. Здесь я хочу набросать несколько общих идей в качестве гипотезы для последующего обсуждения.

Оппозиция к диаспоре сначала выразилась, как и в других странах иммиграции, в смене фамилий (см. Toury 1990) и предпочтении других имен. Имена главных персонажей Библии, популярные в идише, казались слишком еврейскими и впали в немилость (хотя некоторые израильтяне до сих пор дают такие имена в честь дедушек); сюда относятся имена праотцев и пророков: Моше, Авраам, Сара, Двора, Ривка, Ицхак, Ирмиягу, Иешаягу, Иехезкель, а также небиблейское имя Хаим. Вместо этого предпочтение было отдано «значимым» именам (*Зохар*, *Рина*, *Тиква*, *Геула*, т. е. «Свет», «Радость», «Надежда», «Освобождение»), или именам «из природы» (*Илан*, *Аяла*, *Ракефет*, *Наркис* — «Дерево», «Лань», «Цикламен», «Нарцисс»), или таким библейским именам, которые не являлись специфически еврейскими, т. е. имена непопулярных персонажей Библии, малораспространенные среди европейских

евреев (*Боаз, Эхуд, Йоав*). Известный израильский писатель, от рождения носивший имя *Монек Тхилимзогер* (или *Мося Теилимзейгер*. — *Примеч. перев.*; буквально «чтец псалмов»), в возрасте пятнадцати лет без родителей бежал от начинающегося в Польше Холокоста и приехал в Израиль. В молодежной колонии Бен-Шемен его имя изменили на *Моше Шаони* (от слова «часы»; видимо, *тхилим*, «псалмы», показалось слишком религиозным, а *зогер* германизировали до *загер* и неправильно истолковали как *зайгер*, «часы»). Но, став настоящим израильтянином, он проникся антипатией к имени Моше и, поняв искусственную природу своей новой фамилии, опять сменил имя на *Дан Бен-Амоц* (долгое время он скрывал в собственных биографиях, что он не урожденный сабра, пока сам не рассказал эту историю, перешагнув пятидесятилетний рубеж).

Ивритские слова, которые идентифицировались с идишскими, тоже отвергались. Израильтянин говорит *йареах* (луна), а не *левана*, как на идише; *цибур* (публика), а не *олам*; *ме'уньян* (заинтересован), а не *ба'алан*; *роце* (хочу), а не *хафец*; *йимама* (сутки), а не *ме'эт-ле'эт*; *та'ануг* (удовольствие), а не *мехайе*; *михья* (пропитание), а не *хьюна*; *адам* (человек), а не *йегуди*; *иша* (женщина), а не *йегудия*; *менахель* или *ахрай* (должностное лицо), а не *ба'аль ха-байт* (хозяин, босс; хотя так до сих пор говорят на сленге); *морэ*

(учитель), а не *меламед*; *тоца'а* (результат), а не *позль йоце*; *лехаипиа* (влиять), а не *лиф'оль*; *бехайай* (честное слово), а не *бене'эманут*; *софер* (писатель), а не *ба'аль-мехабер*; *пеца* (рана), а не *мака*; *шодед* (вор), а не *газлан*; *рехилут* (сплетня), а не *лешон-ха-ра*; *иврит* (язык иврит), а не *лешон-кодеш*; *гой* (иноверец), а не *арель*; *бейт-кварот* (кладбище), а не *бейт-олам*.

Большинство ивритских выражений вошли в идиш из постбиблейского слоя языка и были отвергнуты в *Эрец Исраэль* или из-за тенденции к отдалению от религиозного мира и от идишского мира, или для большей дифференциации между синонимами (например, *олам* в современном иврите означает «мир» и не может одновременно означать «публика»). Современному израильскому читателю не очень понятен язык Бренера или Агнона — представителей предыдущего поколения ивритской литературы, — особенно когда за ивритской фразой стоит идишское выражение [\[112\]](#).

Судьба арамейского языка — это отдельная история. В религиозной полисистеме и в идишском мире арамейский был частью «святого языка». В традиционный корпус входили чисто арамейские тексты (*Кадиш*, части *Гемары*, *Акдамут Милин*, *Хад Гадья* и классическая каббалистическая книга *Зохар*). Поскольку активным, письменным «святым языком» был иврит, то синтаксис и общий рамочный дискурс

были ивритскими. Арамейский не смешался со «святым языком», а *интегрировался* в него: арамейские тексты интегрировались в ивритский корпус, а арамейские фразы — в ивритский текст.^[113] В ходе возрождения литературы на иврите в диаспоре арамейский получил особое место и важную стилистическую функцию; у Иехуды Лейба Гордона и Менделе Мойхер-Сфорима он обозначает живую речь, т. е. идиш. В прочувствованном очерке на эту тему Бердичевский писал: «У нас не один литературный язык, а два, <...> два народа спорят о том, чтобы считаться породившими его, <...> иврит и арамейский. <...> Язык иврит любит величественное. <...> А арамейский — это язык хлесткой притчи и морали, <...> язык сердечной простоты, язык религии, язык *евреев*» (Berdichevski 1987:101). Бренер вставлял в свои рассказы многочисленные арамейские фразы, иногда сочиненные им самим, перемежая их с интернациональными, неивритскими словами.

Но ивритские пуристы боролись и с арамейским. Клаузнер заявлял, что на иврите допустимо говорить *casus belli*, но не *садна d'apea* («человеческая природа везде одинакова»). Ури-Цви Гринберг, представитель другого лагеря, назвал свой журнал *Садна Д'Ареа* (выходил в 1925 г. в *Эрец Исраэль*). Вышедшие из иешив или из языка идиш любили арамейский язык. Но победу в борьбе одержал пурист Клаузнер: некоторые арамейские слова гебраизировались, и лишь немногие

откровенно арамейские выражения остались в израильском литературном языке, придавая ему пикантность, подобно латинским выражениям в английском, таким, как *sui generis* или *casus belli*, которые не вошли в язык, но демонстрируют техническое владение ученым языком. Кажется, что носитель иврита желает одного, узнаваемого языка иврит, и если в него входит цитата на иностранном языке, то пусть это будет знакомый ему язык. Религиозная связь между ивритом и арамейским для него сегодня не имеет значения.

Язык иврит должен был определить границы и с идишем, и со «святым языком», хотя он формировался, пользуясь ресурсами обоих этих языков. Так, выражения из религиозного и талмудического мира, а также переводы идишских пословиц и идиом отвергались, как только их узнавали. Тем не менее после пуристских чисток идишские выражения проникли в израильскую идиоматику и в израильский сленг (сам идиш заимствовал многие из них как из талмудических, так и из европейских источников). Обширные слои идишского подтекста лежат под мнимо архаичным, близким к «святому языку» ивритом Агнона. Интересно, что и явно библейские элементы казались наивными и старомодными. В результате было принято три основных европейских способа указывать время, отраженные в трех глагольных временных формах; при

этом библейскую конструкцию будущего в прошедшем отвергли. Несмотря на благоговение перед Библией и ее бесконечное изучение в школе и в кружках для взрослых (в т. ч. в Библейском кружке Бен-Гуриона), язык Библии очень далек от израильского иврита — и его удерживают на этом расстоянии. Хотя многие знают большие фрагменты из Библии наизусть (учив их по десять-двенадцать лет), использование библейской фразы в израильском иврите сохраняет функцию цитаты из другого языка. Так, возвращение к Земле Библии и Языку Библии породило национальную и общественную идеологию, сформулированную на языке европейской мысли и подразумевавшую отказ от непорочного мира «Любви в Сионе» Мапу.

В целом каждый слой языка, который слишком напоминает о каком-нибудь из религиозных текстов — Мишне, Талмуде, Торе или Пророках, — отвергнут израильским базовым языком, и его можно использовать только для стилистических приемов в литературе (как мы уже говорили, словарь этих текстов — открытая сокровищница для современного иврита).

В результате действия этих тенденций с точки зрения ивритских источников израильский язык носит смешанный характер. Он использует определенный набор языковых возможностей прошлого, при условии, что слова и выражения свободны от контекста, не требует знания источников и не превращает текст в

мозаику стилей. С точки зрения носителя языка, произошел радикальный поворот: в прошлом существовал корпус текстов, из которых индивид мог черпать слова и фразы; теперь перед ним смешанный «ассортимент» живого языка, активный набор слов и выражений, использующихся в базовом языке или в специфических идиолектах и жанрах дискурса без оглядки на их происхождение. Эту «живую» лексику может использовать каждый, вне зависимости от того, является ли он «естественным» носителем или нет.

В морфологии и базовом синтаксисе большинство форм определяется недвусмысленно, и предпочтение отдается библейским и мишнаитским формам. Настоящая революция произошла в семантике и макросинтаксисе. Структура сложного предложения и абзаца следует ограничениям и правилам, развившимся в рациональном письме, политическом комментарии или художественной литературе Европы и Америки (хотя иврит не заимствовал все пространные и богатые периодами немецкие и русские фразы). Возрождение языка иврит началось в этом мире, и оно предпочитало наполнять его ивритскими выражениями, а не наоборот. Его осуществляли не люди, получившие воспитание на иврите и столкнувшиеся с необходимостью расширять свой горизонт, а те, кто изучил иврит по корпусу религиозных текстов своего детства, затем открыл для себя современный мир и был увлечен его идеологиями,

обладавшими огромным объяснительным потенциалом — предоставляемым идишем и другими языками, — и уже оттуда вернулся к ивриту, чтобы найти в нем слова для новых нужд. Поэтому Израиллю было сравнительно легко стать современной нацией. Вместо базы библейского иврита или раввинистического иврита, которую надо было бы постепенно пополнять, заимствуя понятия со стороны, *внутри современного иврита была сформирована европейская база с соблюдением некоторых правил ивритской морфологии, заимствовавшая понятия и выражения отовсюду: как из интернациональной лексики, так и из ивритского корпуса.*

Большинство слов в тексте на израильском иврите — журналистском, научном или литературном — составляют новые по форме или по значению слова. Здесь чувствуются неослабевающие усилия пуристов подобрать «ивритские» или хотя бы гебраизированные слова для иностранных слов, внесших в израильский язык целый мир международных концепций, нарядив их в семитские одежды. *Закон стиля* позволяет «приправлять» текст словами и выражениями, отклоняющимися от средней нормы, в том числе словами из иностранных языков, оригинальными неологизмами и неизраильскими словосочетаниями из ивритских источников. Этот закон также включает в себя правила «хорошего вкуса», не позволяющего

количеству таких «приправ» превышать определенный лимит, чтобы не поколебать свой статус *интегрированного меньшинства*. Поэтому именно процессы превращения неивритских слов в ивритские или в гебраизированные корни освободили место для проникновения новых иностранных слов и переводов новых понятий. В результате иврит стал семитским языком только в генетическом и этимологическом смысле, и только в отношении базовой лексики и морфологии. С любой другой точки зрения это собрат современных европейских языков.

Вот, например, начало редакционной статьи в израильской газете (*Ха-Арец*) от 27 октября 1989 г.:

Ракетная гонка

Одна из телевизионных компаний Соединенных Штатов, NBC, передала информацию о том, что пятого июля из некоего района Южной Африки к группе островов, отстоящей от этого района на расстоянии полутора тысяч километров в направлении Антарктиды, была запущена ракета, созданная совместно израильтянами и южноафриканцами.

Наше телерадиовещательное агентство

передает, что премьер-министр «опроверг сообщения» о вышеупомянутом событии, тогда как министерство обороны ограничилось стандартным заявлением о том, что Израиль не будет первым применять ядерное оружие в регионе. Министр торговли и промышленности мог сказать только, что кабинет министров обсуждал проблему ядерного оружия и пришел к взвешенному решению.

Со всей вероятностью, ивритский текст может выразить то же самое и тем же способом, что и английский текст (и наоборот). Фрагмент содержит:

1. Интернациональные слова: *километр, телевидение, Антарктида, июль, кабинет, Африка, NBC.*

2. Новые ивритские слова для интернациональных терминов: *гонка, [телевизионная] компания, ракета, запущена, сообщение, ядерное оружие, министр торговли и промышленности, регион* (в географическом смысле), *Соединенные Штаты.*

3. Словосочетания, обозначающие европейско-американские понятия: *«передала информацию о том...», «некий район», «стандартное заявление», «опроверг сообщения», «ядерное оружие», «пятое июля», «Израиль не будет первым», «ограничилось стандартным заявлением».*

В этой статье практически нет старых ивритских слов в старом их значении.

4. Микросинтаксис, касающийся сопряженных конструкций или непосредственных составляющих, в целом ивритский: согласование глагола и существительного; использование определенного артикля, предлогов и союзов; употребление родительного падежа. Но макросинтаксис европейский: предложение в первом абзаце содержит пять ступеней второстепенных членов, чего синтаксис традиционных текстов не допустил бы.

Невзирая на все это, благодаря ревитализации языка корни большинства слов ивритские или квазиивритские. Таким образом, новые понятия и европейский макросинтаксис заимствовались израильским ивритом как часть базового языка, открытого к усвоению нового материала, подобно тому, как израильская культура в целом открыта к меняющемуся миру.

Это было настоящее достижение языкового возрождения: создание языка, способного усваивать культуру и цивилизацию западного мира на базе словоформ традиционного иврита. Это заслуга ивритской литературы, ивритской журналистики, ивритской светской высшей школы и ивритского рабочего движения.

29. Принципы революции: ретроспективный обзор

Теперь можно распутать сдвоенную цепочку, социальную и лингвистическую, и увидеть, что возрождение языка иврит осуществлялось двумя разными крупными движениями — одним социальным и одним лингвистическим:

1. *Возрождение самого языка*, т. е. его переход из языка корпуса религиозных текстов во всеобъемлющий современный язык.

2. *Переход ядра общества на новый базовый язык, иврит.*

Два эти движения взаимозависимы, но не совпадают друг с другом. Это на самом деле два диахронических процесса или две *соотнесенные системы*, и поэтому они постоянно отражают друг друга, но при этом асимметричны.

1. *Первое движение, возрождение языка иврит* — это долгосрочный процесс, начавшийся в середине XIX в. (с более ранними провозвестниками) и без остановки продолжающийся до сегодняшнего дня. Это был кумулятивный, эволюционный процесс, прошедший три последовательные стадии:

А. Возрождение «ивритской литературы» в широком смысле слова, т. е. распространение религиозного языка на светскую, изобразительную и

эстетическую сферу — оно происходило в Европе, особенно с конца XIX в.

Б. Превращение иврита из подспудного языка в базовый язык миноритарного общества; этот язык должен охватывать все сферы реальной жизни и воображаемого мира, которых касается это общество, в т. ч. повседневную деятельность, социально-политические отношения и воображаемый мир литературы, составляющей круг его чтения — это происходило в *Эрец Исраэль* непосредственно перед Первой мировой войной и после нее.

В. Трансформация иврита в государственный язык, ответственный за лингвистическую базу всех институтов и систем современного государства — она произошла после возникновения Государства Израиль.

2. *Второе движение, превращение иврита в базовый язык общества*, началось в результате уникального исторического совпадения трех социокультурных полисистем, которые пересеклись в сознании представителей одного поколения:

— еврейская религиозная полисистема;

— светская ивритская полисистема, возникшая в диаспоре;

— появление новых социальных ячеек в «социальной пустыне» *Эрец Исраэль*.

Это было революционное событие, которое за короткое время прошло три стадии:

А. В период с 1881 по 1904 г. стал вводиться метод преподавания «иврита на иврите»: учителя и учащиеся могли от случая к случаю говорить на иврите; но, вероятно, лишь несколько человек на самом деле превратили его в свой базовый язык.

Б. В период с 1906 по 1913 г. возникли два явления:
1) *социальные ячейки*, чья коллективная жизнь должна была вестись на иврите (группы рабочих и школьников);
2) *институциональные образования*, формально функционировавшие на иврите (первый ивритский город и ивритские школы).

В. В начале периода британского мандата (1920) иврит совершил прыжок: из языка разрозненных маленьких ячеек он превратился в язык *сети институтов, охвативших всю Палестину*; это стало возможным в результате политической и образовательной автономии, предоставленной *ишуву*, признания иврита официальным языком Палестины^[114], свободы передвижения по всей стране, массовой иммиграции в ходе *Третьей алии* и возникновения рабочих профсоюзов, Гистадрута, — т. е. в целом появления общенациональной секулярной полисистемы.

Следует заметить, что между двумя движениями, лингвистическим и социальным, не было полного совпадения, как это и свойственно системам-близнецам. Не все, чего удалось добиться с первой попытки в письменном иврите, вошло в качестве актива в жизнь ивритского общества. И наоборот, та степень открытости, которая была характерна для ивритоязычной социальной базы (например, идишские идиомы и шутки Эшколя и Сапира или английские фразы, которые образованные израильтяне сегодня вставляют в свою речь), не перешла в письменный иврит (помимо передачи устной речи в реалистической прозе или репортажа в популярной газете).

Итак, была создана многокомпонентная ивритская секулярная полисистема, которая трансформировала иврит в базовый язык всего «ивритского» *ишув* (однако большинство взрослого населения продолжали дома говорить на идише и других языках). Но к 1948 г. он еще не стал базовым языком всего «еврейского» населения в *Эрец Исраэль*, поскольку ортодоксальный «старый *ишув*» все еще вел изучение ивритских текстов, да и всю свою жизнь на идише. Иврит также не стал языком сионистской верхушки во всем остальном мире, там он все еще служил «церемониальным языком» (по описанию Усышкина 1928 г.) и использовался во время собраний, хотя языком сионистских конгрессов вплоть до Холокоста был так называемый «конгрессовский

немецкий», т. е. германизированный идиш. Даже новые светские ивритские школы в диаспоре, вводившие «сефардский» иврит, были интегрированы внутри другого базового языка общества, которым дети пользовались дома и для контактов с внешним миром (или даже двух языков, т. е. идиша для дома, а русского или польского в рамках государства).

* * *

Наконец, возник новый язык иврит, ставший *базовым языком общества, индивида и текста*:

Базовый язык общества означает, что социальные и культурные рамки существовали главным образом на этом языке, а другие языки могли интегрироваться в него (например, англоязычные конференции в Еврейском университете).

Базовый язык индивида — не обязательно его родной язык. Берл Кацнельсон, Давид Бен-Гурион, Натан Зах, Иегуда Амихай, Дан Бен-Амоц, Лея Гольдберг, Дан Пагис, Шимон Перес и многие другие, кто мыслит и выражает свои мысли на иврите, родились в другой языковой среде. Это также не обязательно единственный интеллектуальный язык индивида: многие израильтяне читают художественную литературу, а также научные и технические тексты на

других языках, но базовым языком их жизни и сознания остается иврит.

Тем не менее есть одна специфическая характеристика базового языка в нормальной культуре: существует поколение, которое родилось в среде этого языка и осуществило в нем первичную социализацию и для которого это единственный или первый язык. Как только возрождение иврита достигло этой цели, статус языка в израильском обществе укрепился.

Базовый язык текста — это язык, на котором основаны рамки текста и на котором написано большинство его фраз, хотя в эту основу может быть интегрирован самый разнообразный материал. Такая структура обеспечивает динамичное развитие языка иврит, поскольку неуклонно растущая база включает в себя новые элементы — как из большого мира, так и из ивритских источников — и ассимилирует их для создания завтрашней базы иврита.

Эти три базовых языка — общества, индивида и текста — взаимозависимы: без большого количества индивидов, чьим базовым языком является иврит, невозможно функционирование ивритоязычного общества; и наоборот, без живого ивритского общества ивритоязычный человек — просто курьез или Дон-Кихот (или «Бен-Иегуда»). Точно так же без постоянного развития богатого языка текстов в нашем сложном мире не может быть полной жизни ни для

индивида, ни для общества (если только они не сохраняют свой язык в качестве «племенного наречия», как поступают многие африканские народы, и не пользуются другим языком, например английским, для культурной жизни). И наоборот, без общества, живущего в этом языке, у текстуального мира нет основания, и он исчезает, как вымерли в диаспоре ивритская и идишская литература.

Между тремя этими соотнесенными системами существует круговая связь. Поэтому главная трудность в возрождении языка состояла в необходимости разорвать круг и одновременно выстроить три взаимозависимые области. Ивритская литература подготовила первое движение (расширение письменного языка); сионизм предоставил территорию для формирования общества на новом языке; а идеологическое усилие в жизни индивида превратило третий язык в базовый — комбинация этих трех факторов сделала возможным революцию во всех трех измерениях. Как только эта трехчастная сеть с внутренней круговой зависимостью в принципе установилась — хотя язык поначалу и был беден, — каждую из ее частей можно было наполнять материалом. Интеграция этих трех факторов обусловила непрерывную абсорбцию разных групп населения и разных всемирных понятий, включая их в живую ивритскую культуру.

30. Заметки по теории социальной революции

Объяснение сути возрождения языка иврит позволяет нам сделать несколько фундаментальных выводов о процессах изменения, которые зарождаются в обществе:

1. Трансформация идеи в реальность социальной жизни подобна переходу от линии к трехмерной сфере. Идея — это логическое, линейное содержание, сформулированное в языке. Однако ее реализация заполняет многомерную ткань всего общества. В этом процессе перехода можно выделить четыре стадии: *формулирование, риторику, реализацию, принятие* (они тоже комбинируются и не обязательно следуют в таком порядке). В формулировании идеи принимают участие различные аргументы и философские школы, их деятельность приводит к постепенному прояснению и развитию идеи. Риторика — это сочетание аргументов, моделей, пропаганды и эмоционального воздействия на публику. Личная реализация, как в случае с Элиезером Бен-Иегудой, это перемены в жизни индивида ради воплощения идеи. Но только социальное принятие идеи и ее реализация обществом может гарантировать ее успех.

Поскольку жизнь общества многомерна, реализация идеи не может быть запущена без

совокупности дополнительных идей, которые должны охватить многие аспекты жизни. Возрождение языка иврит не идентично сионизму — существовали ивритские писатели, не бывшие сионистами, и были сионисты, чья жизнь протекала не на иврите, — но язык можно было возродить только в совокупности с реализацией сионизма. И такие «сионистские» комплексы сильно варьировались в зависимости от людей, поколений и идеологий.

2. Революционные инновации не возникают *ex nihilo*. На всех уровнях такая инновация основана на двухэтапном *изменении отношений*: а) развитие нового элемента, подспудно интегрированного в старое общество; б) превращение состояния *подспудности* в новые *рамки* или новую *базу*. Язык иврит обрел вторую молодость на письме, но, оставаясь подспудным в культурной жизни диаспоры, превратился в базовый язык нового общества. В жизни индивида иврит, интегрированный в его интеллектуальный мир в качестве третьего языка, превратился в базовый язык в его жизни. В школах *Эрец Исраэль* на рубеже веков иврит из одного из изучаемых языков (наряду с французским, арабским и турецким) превратился в рамочный язык образования и в конечном итоге в его базовый язык.

Примеры такого процесса можно обнаружить в современной культуре где угодно. Например, верлибр,

возникший во Франции как одна из возможностей, интегрировался в поэтику символистского стихосложения; позднее отношения изменились, и верлибр лег в основу модернистской поэзии в Европе и по всему миру.

3. Что касается социальных средств для этой революции, то здесь можно выделить два этапа:

а) Создание маленького ядра, которое воплощало новую концепцию в чистом виде. Это ядро добровольно, и в нем действует самоконтроль. У него есть два преимущества: с одной стороны, оно представляет собой общество в миниатюре, а с другой — оно достаточно мало, чтобы реализовать идею в совершенном и контролируемом виде. Такими ядрами были группы рабочих, гимназия Герцлия и даже целый город Тель-Авив.

б) Исторические перемены или внешнее потрясение, которое заставляет это периферическое ядро переместиться к культурному центру. Так, например, экспрессионизм в Германии или футуризм в России зародился в маленьких группах радикально настроенных художников и поэтов накануне Первой мировой войны и сдвинулся к центру культурной арены после шока войны. Группа «Билу» (лишь тринадцать членов которой приехали в Палестину) была организована в России до погромов 1881 г., но только с их началом она вышла на центральные роли в

формировании *Первой сионистской алии*, за которой последовала более внушительная волна эмиграции. В рабочее движение *Второй алии* входило всего несколько сот человек, но после Первой мировой войны тысячи людей поддерживали их дух и поместили в центр общественной жизни.

В ивритском рабочем движении и созданных им молодежных движениях бытовало сознание собственной авангардности, «передового отряда, за которым следует армия». Здесь чувствуется влияние двух интеллектуальных факторов: 1) идеи, распространенной в святой еврейской общине Цфата в эпоху лурианской каббалы XVI в., заключавшейся в том, что маленькая община праведных людей может осуществить переворот вселенского масштаба. Эта идея, хотя и в сглаженном виде, влияла и на европейский хасидизм. Европейское рабочее движение впитало атмосферу хасидизма, особенно в том, что касается добровольной секты с коллективным экстазом и танцами и роли «реббе» в ней (Кацнельсон, Табенкин, Яари). 2) Ленинская идея о маленьком и дисциплинированном ядре как зародыше будущей революции, идея, базирующаяся на глубоком разочаровании в массах и демократии.^[115] Суть этой идеи в том, что крохотное, но преданное меньшинство, готовое пожертвовать всем, должно отдалиться от большинства народа, чтобы в одиночестве создать

новый образ жизни, который станет единственным возможным для всего народа (и который народ впоследствии полностью примет). Не только в политике, но и в культуре эта элитистская концепция может стать чрезвычайно влиятельной — например, в случае с Эзрой Паундом и Т. С. Элиотом, которые удалились в Англию и изменили все представления о поэзии в Америке. На протяжении двадцати пяти лет у Элиезера Бен-Иегуды не было многочисленных последователей, но стержень, принцип возрождения иврита, оставался при нем; а потом революционная ситуация, захватившая еврейскую молодежь после революции 1905 г., внезапно зажгла пламя иврита в *Эрец Исраэль* и в диаспоре. Теперь образовалось новое ядро, ивритоязычные ячейки *Второй алии* — подхваченные еще большей революционной волной *Третьей алии* после Декларации Бальфура, русской революции 1917 г. и погромов 1919 г.

4. Ключевой фактор для создания таких ядер — разрыв с прошлым: разрыв биологический, географический, культурный и/или идеологический. Например, это может быть маленькая группка русских революционеров в Швейцарии или евреев в Палестине, далеких от широких масс своего народа; учреждение ивритской «национальной» (т. е. светской) школы в среде религиозного общества, у которого не было школ в современном смысле слова, в особенности

ивритоязычных; или создание коллективных ячеек молодых рабочих, в которые не входили отцы и деды.

Ивритская литература в *Эрец Исраэль* также формировалась двумя отдельными волнами: 1) литературный авангард 1920-х гг. (Шлёнский, Ури-Цви Гринберг, Альми, Тальпир, Штейнман) удовлетворял требованиям авангардистского восприятия своей роли в мире пионерским *ишувом* и был всецело принят там. Он не вырос из предшествовавшей ему ивритской литературы («поколения Бялика»), но начал все сначала под влиянием русской и немецкой авангардистской литературы. 2) Члены *Пальмаха*, отборных военизированных отрядов, которые состояли из молодежи, родившейся или выросшей в *Эрец Исраэль*, и обучались своему делу в 1940-е гг. в киббуцах, представляли собой общество, оторванное от родителей, оставшихся в городах (а те сами когда-то ушли от своих родителей). Они создали «туземный» израильский стиль жизни и литературу, в которой не было никаких следов еврейской жизни в диаспоре всего за поколение до них (родители вряд ли рассказывали им о собственном детстве). Их «Библией» были «Панфиловцы» (ивритский перевод русского романа Александра Бека «Волоколамское шоссе», в котором описывается героизм защитников Москвы 1941 г.); т. е. на них большее влияние оказывал русский героический соцреализм, чем более ранний ивритский авангард

Штейнмана или Бердичевского. Каждый раз все начиналось заново, с нуля, и только впоследствии их опыты входили в непрерывную историю ивритской литературы.

Конечно, история западной культуры — особенно революционного и радикального периода последних ста двадцати лет — развивается неравномерно, и в какой-то момент старые элементы опять включаются в нее, сознательно или через подтекст, и новое «одомашнивается» в старой истории.

5. Новое развитие не отличается линейностью и непрерывностью. Оно происходит по нескольким параллельным линиям, начинающимся в разное время и в разных сферах жизни, но под влиянием единой идеи; некоторые из этих линий обрываются, а некоторые обновляются и успешно продолжают. В эти линии перемен могут включаться индивиды, школы, идеологии, газеты и организации. Бен-Иегуда был первым заметным пропагандистом, выдвинувшим идею возрождения иврита и давшим импульс к созданию новых слов во всех сферах жизни. Он не обладал практически никаким влиянием на общество. Но запущенные им две линии развития — лексические нововведения и Комитет языка иврит — продолжают действовать до сегодняшнего дня, хотя и не в центре, а на периферии жизни языка.

Школы в сельскохозяйственных поселениях

воплотили идею преподавания «иврита на иврите», но эта линия тоже умерла и не привела к созданию общества, живущего на иврите. Только принципиально новая линия, социальные ячейки *Второй алии*, включили ивритскую речь в социальные рамки. Городская *Гимназия* и образование в школах рабочего движения также закладывали новые начала, а не продолжали традиции образования, бытовавшие в школах сельскохозяйственных поселений (подобно тому, как кибуцное сельское хозяйство не было продолжением частных сельскохозяйственных поселений, а скорее возникло в противовес ему). Только в непрерывном историческом повествовании можно представить все эти линии следующими друг за другом.

Но мы не должны забывать о диаспоре. Параллельно с Обществом точного языка Бен-Иегуды и его друзей в Иерусалиме подобные общества и институты ивритоязычного образования стали распространяться в диаспоре: их число было небольшим в масштабах диаспоры, но довольно существенным по сравнению со всеми носителями иврита в *Эрец Исраэль*. После Первой мировой войны, когда, с одной стороны, появилась на свет Декларация Бальфура, а с другой — Версальским договором были предоставлены права европейским национальным меньшинствам, а также под влиянием мифа о возрождении языка иврит в *Эрец Исраэль*, в диаспоре

возникли ивритские школы, гимназии, училища для подготовки учителей и сионистские молодежные движения. Все это порождало постоянный поток людей в *Эрец Исраэль*, что еще больше укрепляло ивритский проект. Такое многолинейное усилие не только возродило язык, но и обеспечило его распространение в обществе при поддержке политической элиты добровольческого *ишува*, а впоследствии и обязывающего ивритского государства.

Часть III

**ИВРИТОЯЗЫЧНЫЕ АВТОРЫ
О ВОЗРОЖДЕНИИ ИВРИТА**

Рахель Кацнельсон

1885–1975. Родилась в Белоруссии, в Бобруйске. Училась в Берлине и на Бестужевских женских курсах в Санкт-Петербурге. Иммигрировала в Палестину в 1912 г. Преподавала иврит и историю молодым женщинам в коммуне Кинерет. В 1920 г. вышла замуж за Залмана Рубашова-Шазара, впоследствии президента Израиля. В 1928–1961 гг. занимала пост редактора Двар ха-поэлет («Слово трудящейся женщины»). Литературный критик и писатель.

Бессонница языка

Перевод с иврита Велвла Чернина

I

В коммуне Кинерет велись дискуссии о кризисе социализма. Из этих дискуссий мне стали ясны такие понятия, как революционное движение и революционная литература. Я поняла революционную природу ивритской литературы в отличие от идишской, и в сердце моем пробудились мысли о нашем предательстве по отношению к идишу и о различии

между двумя этими языками.

С началом еврейского рабочего движения в черте оседлости в России в среде еврейской молодежи началось возвращение от русского языка к идишу. Оно началось на основе свободного выбора, так же, как потом мы выбрали иврит. Мы еще не дали оценки этому периоду нашей жизни. Мы были маленькой группой людей, которые не могли не разговаривать на идише. Этот язык в изгнании заменял нам родину. Каждое сказанное на нем слово служило напоминанием и укрепляло нашу уверенность в том, что у нас есть родина — улица, рабочая среда. Тайна еврейства сохранялась лишь в маленьких бедных домах. Сама мысль, что и те, кто живет в достатке, тоже евреи, была странной. Казалось, что лишь в детях с улиц бедноты, в их лицах скрыта тайна расы и ее красоты. Весенними вечерами мы ходили слушать разговоры на бурных рабочих сходках так же, как ходят слушать шорох листвы в роще, потому что там — жизнь. Первое слово на идише, которое мы прочитали или которое прочитали нам, открыло для нас эту улицу. А тот, кто жил на ней, открыл в ней себя самого. Мы нашли и своих писателей — Мориса Розенфельда, Переца и наших сверстников, наших товарищей по духовным исканиям — З.-Й. Анохи, Рахель Фейгенберг. Простоту Авраама Рейзена мы поняли позднее. И превыше всех и позже всех перед нами постепенно раскрылась загадка

Шолом-Алейхема.

Каждое написанное или сказанное на идише слово, в котором была искра чувства, юности и искусства, мы принимали с благодарностью. Оно было для нас приветом из «нашей страны». У нас не было «нехватки в словах», хотя язык был скудным. Это, возможно, был единственный период в нашей жизни, когда в наших речах жила правда: язык был скуден, многие из нас знали еще один язык или даже два языка, к тому же более богатых, но для всей нашей внутренней жизни мы без труда находили выражение на идише. Тогда мы ощущали гордость и счастье, слыша в речи музыку каждого слова, зная, что только тебе и твоему народу открыты его интонация и значение и для всего, что пробуждается в тебе, «кто-то» уже приготовил выражение, которое скрыто в твоей душе и откликается всякий раз, когда ты зовешь его. Как мы страдали тогда от искусственного идиша других! И было непонятно, как можно не заметить фальшивый тон, когда есть так много учителей, хорошо чувствующих этот язык. Многие из нас знали и иврит. Пробуждение интереса к ивриту происходило одновременно с пробуждением интереса к идишу. Ибо много было среди нас таких, чьи познания в иврите все еще оставались без применения. Но то, что иврит является национальным сокровищем, было ясно и тем, кто знал мало, и тем, кто лишь хотел узнать. Это было в эпоху Бялика, в годы «Сказания о

Немирове» (цензурное название «Сказания о погроме». — *Примеч. перев.*) и «Заводи». И те, кто не читал на иврите, тоже знали о Черниховском, о Файерберге, о Бренере и Шофмане. Их переводили, о них рассказывали. Разговаривать на иврите нам не приходило в голову. Неужели мы покинем естественное и выберем искусственное?

И эту прочную связь мы предали, приехав в *Эрец Исраэль*. Ибо здесь мы снова не ощущаем себя сынами идиша и не восторгаемся больше его красотой и близостью: и даже когда мы разговариваем на идише и с удовольствием слышим его уверенную интонацию, наше удовольствие подобно удовольствию человека, разговаривающего на языке, все тайны которого открыты перед ним, но не ощущающего связи с этим языком и преданности ему. Мы владеем этим языком, но он больше не владеет нами.

Нам пришлось предать идиш, хотя мы заплатили за это, как платят за любое предательство. И у нас есть потребность оправдаться и объяснить, как мы могли так быстро покинуть то, что было сутью нашей жизни? Тот факт, что иврит — это язык наших далеких предков, не мог возратить нас к нему. Такие аргументы никогда не заставят людей оставить свой живой язык. И тот факт, что есть евреи, никогда не слышавшие идиша, и что язык этот постепенно исчезает и забывается, не мог стать решающим. Ведь в среде нашего народа многие не

знают иврита, а идиш, с одной стороны, забывается, а с другой — изучается и обретает популярность. И самое важное: мы принадлежим своему поколению и главное для нас — познание истины и душевный покой. И даже если нас мало (ибо в своем отношении к идишу мы были еще более незначительным меньшинством, чем ныне в своем общении на иврите) — нам нечего опасаться. Мы видели, как меньшинство становится большинством. Богатство языка иврит ни в коей степени не оправдало нашего предательства по отношению к идишу, ибо бедняку подобает бедность. А что стало в *Эрец Исраэль* с богатством языка иврит, как мы им воспользовались? Разве не был наш иврит лишен движения жизни и разве не используем мы ради той немногой красочности, что есть в нашей речи, чужие выражения, обладающие иным духом, который не есть дух иврита, слишком благородного и мудрого? Разве мы сами не считаем чудом красивую речь на иврите?

Правда и сейчас, спустя две тысячи лет, *Эрец Исраэль* полнится эхом иврита, и Библия воскресает, когда ее читают здесь, но велик разрыв между нашей духовной жизнью и духовной жизнью предыдущих поколений, выражавших себя на иврите. И, несмотря на это, есть соответствие в главном — то, чего не хватало в нашей связи с идишем. Мы поняли это еще до того, как приехали сюда, и восхитились, но нам нужно было это увидеть.

Главное заключалось в том, что, хотя идиш — живой язык, язык народный и демократический, существовало некое направление мысли, ставшее для нас революционным, которое находило свое выражение на иврите. А в литературе на идише господствовала ограниченность, по большей части казавшаяся нам инертной и реакционной. В лучшем случае это был лишь слабый отзвук того, что проявлялось в иврите. А мы — в том положении, в котором находились сами и находился наш народ, — стремились к революционной мысли.

2

«Революционный» означает, как правило, — побуждающей к войне с окружающей средой, с другими. Мы же имели в виду революционную мысль, которая побуждает к внутренней войне, войне с самим собой, что впоследствии может привести к столкновению с окружающей средой. Революционная мысль раскрывает наши глаза, чтобы мы осознали реальность, и спасает нас от равнодушного притворства и от того, с чем все согласны, она не позволяет видеть что-то там, где нет ничего, и наделяет способностью увидеть реально существующее. И поскольку революционное действие постоянно требует от нас

обновления и живого взгляда (в противном случае оно недостойно этого названия), его источником служит личность. Именно личность — источник непрекращающегося «дарования Торы», и мы спасаемся из повседневности лишь тогда, когда все строится на человеке, на его поражениях и победах, на его низменности и чистоте.

Выражение революционной мысли просто, как прост стиль научных формул. Таково выражение моральных императивов, являющихся плодом мысли самой оригинальной и самой непримиримой в отношении нашего образа жизни. «И оправдаете праведника и осудите нечестивца» — разве это не само собой разумеется. И то, что «само собой разумеется», обязано быть.

Ценность революционной мысли — в ее инновациях. В тех открытиях, которые постоянно повторяются в истории человека. Слова «И возлюбил ближнего как самого себя» были уже сказаны, но влияние этого императива зависело от ситуации, в которой он провозглашался, от состояния духа окружающей среды, от формы и контекста, понятных только современникам, и от морального авторитета, которому они верили. Библия могла стать источником революции в Германии лишь во времена Лютера и его усилиями, а в новой истории нашего народа — лишь в девятнадцатом веке. Почему то, что помогает понять

свои ошибки одному, ничего не говорит другому? Почему одного подталкивает к революции мелодия, а другого некое уличное происшествие? И почему так нелогичны в наших глазах результаты внезапного революционного пробуждения? Кто скажет, какая связь существует между революционными решениями человека — ответить «да» близкому человеку, изменить содержание своей жизни — и моментами, осветившими для него действительность и давшими ему мужество принять решение? О, как мы нуждаемся в интенсивной духовной жизни, в отсутствии внутреннего покоя, в постоянном возвращении к природе, в любом течении революционного действия, являющегося для нас душой жизни, и сколь инертно и лживо то, что у нас иногда называют «революционным»!

Революцию, бунт нашего поколения против себя самого — вот что мы нашли в ивритской литературе. Это было странно. Исходя из тех надежд, которые мы возлагали на идиш, из нашего отношения к ивritу, Бренеру следовало написать свои рассказы о жизни масс как раз на идише, а идеология «местечка» Шолома Аша должна была появиться на классическом языке. Но этого не случилось. Станным было и то, что писатели, выросшие на одной улице, иногда дружившие между собой, чаще всего владевшие обоими языками, — разделились на писателей-гебраистов и писателей-идишистов. Почему этот талант был привлечен одним

языком, а тот — другим? И откуда взялась война языков? Хотя и было в ней немало от слепоты, беспричинной ненависти и преходящих влияний, разве не было в ней и глубоких причин?

3

Каждый язык — сокровищница национальной энергии. История народа, не только записанная в анналах, но и воплотившаяся в ощущениях, переживаниях, событиях жизни отдельной личности, живет и существует в языке вечно. И поэтому у каждого языка есть собственная атмосфера, поэтому человек не может выучить нового языка, не подвергшись влиянию его духа. Человек, хорошо знающий свой народ, его историю и его наречие, распознает особое звучание и нюансы каждого слова этого языка, отличающего его от, казалось бы, аналогичного по значению слова другого языка. Он знает, в связи с каким историческим событием, из уст какого вождя или из-за какой особенности характера народа это слово или выражение обрело особое звучание, подтекст и неповторимые нюансы. В память народа навечно врезались те выражения, которые возникли или использовались в моменты глубоких душевных потрясений, религиозных откровений, опасности,

угрожавшей всему народу, при появлении признанного пророка или любимого героя. И даже если сначала эти слова слышали лишь единицы, из уст этих единиц их слышат все.

В языке навечно сохранилось эхо не только исключительных событий в жизни народа, но и повседневной жизни — и главным образом ее. С этой точки зрения творение языка не прекращается, пока им живут, на нем думают и разговаривают. Чем более значима наша духовная жизнь, находящая свое выражение в языке, тем больший вклад мы вносим в эту невидимую национальную сокровищницу. Тем самым мы творим для себя и для тех, кто придет за нами, более возвышенную и чистую атмосферу жизни. Каждое слово, в которое мы вложили мысль и чувство, воздействовало на кого-то, и этот кто-то не сможет произнести его, не ощутив того, что ощущали мы. И напротив, шаблонное мышление индивидуумов обесценивает слова и лишает их содержательности, снижая тем самым ценность национальной мысли.

У каждого языка есть свой заколдованный круг, и всякий попадающий в него подвергается влиянию, которое оказывает на него каждое слово. Тот, кто изучал несколько языков, знает, что всякий раз, когда он переходит с языка на язык, он меняется сам. «Твой голос, когда ты говоришь на этом языке, не такой, как когда ты говоришь на другом языке» — подобное мы

слышали не раз. Уроженцы российской черты оседлости, даже те из них, у кого не было никакой возможности сблизиться с русскими, приобрели под влиянием русского языка и литературы и нечто из характерных черт русской души. Ибо язык — это не только набор слов и выражений, а прошлое народа, которое оставило свою душу в языке.

«Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий о судьбах моей родины, — ты один мне поддержка и опора, о великий, могучий, правдивый и свободный русский язык! <...> Но нельзя верить, чтобы такой язык не был дан великому народу!» (И. С. Тургенев. «Русский язык»)

Язык дает, но в то же время налагает обязательства. И чем богаче наследие предков, тем тяжелее жить. Трудно народам, у которых есть великое прошлое. Но наш народ не отвернулся от своего прошлого, он продолжил его. Национальная сила, скрытая в языке иврит, жила и в диаспоре. Религия хранила ее. И благодаря этой скрытой силе Черниховский стал писать на иврите после двух тысячелетий Рассеяния. Религиозная жизнь, наполнявшая еврейское сердце новым, живым содержанием, проникавшая во все его устремления, во все события его жизни, вернула ивritу ту интимность, которую отобрал у него второй язык, язык матери, семьи и повседневной жизни. С другой стороны, религиозная мысль, будь то поэзия,

философия или наука, всегда была религиозной — это возвышенное духовное действие, оно питалось энергией из сокровищницы языка иврит и само обогатило эту сокровищницу выражениями, подтекстами и оттенками, в которых сохранилась жизнь поколений.

Вот уже сотни лет наш народ разговаривает на идише. Так хочется — и почти можно — это сказать: наш народ. Ведь и этот язык является сокровищницей национальной энергии. Этим языком мы жили. И то, что вложено в его звуки — материнство, детство, история нашего народа в диаспоре, духовная жизнь, — все это дорого, подлинно и принадлежит нам. И два этих языка нашли писатели нашей эпохи — эпохи, решившей судьбу языков. И если человек, писатель выбирает тот или иной язык, он делает это из-за духовной близости к этому языку. Вот оно продолжающее традицию родословное древо внутренней жизни, скрытой в обоих языках. Мы продолжаем традицию языка, в атмосфере которого живем, даже если не намереваемся этого делать, а возможно, и против нашей собственной воли.

Интеллектуальное и духовное содержание языка определяет регистр каждого выражения, возможного в нем. Человек, живущий более сложной интеллектуальной жизнью, чем та, которую может дать ему его язык, ограничен в определенной степени той линией, которую язык для него начертал. Но и упасть

ниже, чем позволяет язык, уровень самовыражения не может.

Когда мы хотели охарактеризовать оригинальную литературу на идише, мы иногда говорили: «Эта литература более национальна, чем литература на иврите». Мы говорили так, потому что чувствовали в ней тепло, которого нам не хватало в иврите. Там нас любили такими, какие мы есть, — нас, нашу улицу, наше местечко. Это одно из главных свойств идиша.

Мягкость и тишина «Местечка» Шолома Аша и «Народные предания» Переца, расслабленность народной мысли и сила народной правды Авраама Рейзена, дорогого нам поэта, — все это было для нас в свое время открытием. «Народные предания» в определенном смысле произвели на нас не меньшее впечатление, чем «Сказание о Немирове». В этих произведениях мы видели «самопожертвование». Это была поэзия самопожертвования и восхищения нашим народом в диаспоре, ибо лишь в диаспоре могли произойти все эти чудеса.

В литературе на идише было что-то материнское. Писатели, творившие на этом языке, не могли увидеть и художественными средствами проникнуть во

внутренний мир наших мятущихся собратьев. Так и мать не способна разглядеть в душе своего сына все его внутренние войны, все его прегрешения, ибо в конце концов он ее сын, а она всего лишь мать.

Тогда, после поражения русской революции 1905 г., когда наш народ находился в очень напряженном положении, в лучших творениях на идише было что-то успокаивающее — никакой окрыленности. И нам стало тесно. Мы больше не могли дышать этим воздухом. Некогда и для нас «местечко» было тем же, чем для Аша: особым миром, зависящим лишь от себя самого и питающимся собственной красотой, — но это было не то, в чем мы нуждались тогда, на грани *Второй алии*. Ведь имея мы возможность видеть мир и думать только на идише, мы и помыслить не могли бы, что наш народ остается все еще одним из величайших народов.

Горечь нашего суждения об идише — это горечь разочарования в юношеской любви, которое вместе с болью оставляет осознание того, что душевная свежесть, проявляющаяся лишь раз в жизни, оказалась растраченной понапрасну. Не утешает и понимание того факта, что идиш еще больше укрепил нашу связь с евреями и нашу верность своему народу.

Почему, несмотря на то что в идише были подлинные и несомненные таланты, — не они, а литература на иврите вернула нам уважение к самим себе? Почему именно у Бялика, у Файерберга и у

Гнесина оказалась та чарующая и заставляющая подчиняться сила, и следа которой не было в идише? Это зависело не от таланта, а от *свободного Человека*, которым пленили нас ивритская литература и ее язык. Мы жаждали Человека, и для нас «пророс тонкий росток» Бялика, Черниховский написал предисловие к своему переводу «Гайаваты», прозвучали вопросы Файерберга, и Гнесин изобразил женскую природу — все это было для нас гимном *Человеку*. А под человеком имелся в виду народ. В отличие от этого в идише было все, что могло очаровывать в литературе, лишенной ясной мысли, — скромность, народность, мягкость и тонкая эротика, которая была особенно характерна для польского отростка этой литературы. Правда, и эротика, проникшая в хасидские рассказы, в природу «местечка», от которой, возможно, и проистекает очарование «Народных преданий», тоже открывает человеку тайны жизни и помогает ему сформировать свое мировоззрение. Но бывают периоды в жизни человека и народа, когда для них нет ничего опаснее идиллии. Именно таким был период, которому предстояло дать ответ на вопрос о языке. Если бы Бренер писал на идише — одно это изменило бы ответ. Не из-за силы его таланта, а потому что это могло стать симптомом. Однако то обстоятельство, что таланты разошлись так явно, что носителем революционной мысли был «мертвый», а не живой язык, — это и стало

приговором.

Ибо существовало несоответствие между тяжелым положением народа и оценкой ситуации в литературе и публицистике на идише. Лишь то течение, в котором слышался отзвук иврита, которое было своего рода переводом с иврита на идиш, было иным.

С одной стороны, исправления, которые писатели, творившие на идише, пытались внести в нашу жизнь, иногда поражали бестактностью — так ведет себя человек, вмешивающийся в интимные дела посторонних, а с другой стороны, идеология, выраженная на идише, демонстрировала трусость, отсутствие критического отношения к любому национальному делу и неспособность сделать хоть один свободный шаг из опасения потерять лицо, заслужить название предательской; она была консервативна и не видела дальше сегодняшнего дня. Стоит ли мне упоминать важную газету «Дер Фрайнд», Бунд и Житловского? Лишь в литературе на иврите — в важной для нас ее части — отсутствовала та «цензура», ярмо которой мы так остро ощущали в радикальных течениях, выражавших себя на идише. Здесь люди позволяли себе размышлять о еврейском народе свободно, как размышляли Ахад ха-Ам, Бердичевский и Бялик. Эта свобода мысли и выражения происходила вовсе не из осознания того, что они пишут для немногих, что улица их не прочтет. Понимание того, что

они пишут для немногих, действительно оказало влияние на писателей, творивших на иврите, — и положительное, и отрицательное, однако свобода мысли, способность и мужество ее выражать проистекали в ивритской литературе из внутренней потребности и из внутренней свободы. Такова традиция языка иврит — продолжение революционной мысли Библии. Одно поколение передало другому свой голос.

Когда мы приехали в *Эрец Исраэль*, освобождение от национализма было нашей *idée fixe*. В диаспоре национализм мешал нам жить. Мысль и чувство всегда концентрировались вокруг нее. Нам не хватало свободы посвятить себя другим устремлениям. Всякое занятие общечеловеческими делами всегда приводило — или создавалось впечатление, что приводит, — к сближению с чужим миром. Казалось невозможным быть социалистом, толстовцем, художником, общественным деятелем, ученым, не опасаясь ассимиляции. Личная свобода — и отчуждение, широкая деятельность — и отчуждение. Лишь очень немногие были исключениями из правила. А в *Эрец Исраэль* мы освободились от этого. Здесь мы в любом случае евреи, и это было важно для нас. Таким же убежищем стал для нас и язык иврит. Писавший на иврите литератор всегда был в большей степени гражданином мира, чем писавший на идише. У творящего на иврите всегда будет больше уверенности в себе и чувства самодостаточности: он непосредственно

осознает, что через иврит связывает и продолжает прять какими-то загадочными путями нить *вечности*.

5

Сила современной еврейской революционной мысли заключена в способности утверждать и отвергать. Через пару лет после «Народных преданий» вышла в свет книга Бренера «Со всех сторон». Знал ли Бренер о том, что его книга послужит для нас источником уверенности, силы и надежды в значительно большей степени, чем «Народные предания»? Но мы чувствовали: если еще можно было нас не жалеть, то, следовательно, мы живы, и та убогая надежда, которую он оставил нам в образах старика и внука, оставалась нашей единственной, но верной надеждой. И эта книга появилась в то время, когда в национальной публицистике — на идише, русском, а отчасти и на иврите — царила такая почтительность, такая апологетика и такая осторожность по отношению к нашему народу, что иногда казалось, будто мы уже умерли и ничего не осталось, будто все это своего рода погребальная церемония. Но не только у Бренера черпали мы этот императив, это знание добра, к которому следует идти, но и у А. Д. Гордона, который совсем не нуждался в отрицании Бренера, чтобы

прийти к тому же императиву.

Свет, которого мы не нашли у других, мы обнаружили у Файерберга, и он стал для нас больше, чем проводником, хотя мы еще не поняли его надлежащим образом: ведь если бы Бялик писал всего три года, как писал Файерберг, много ли бы мы знали о нем? Но как было не почувствовать, что сбивчивые слова Файерберга, в которых пылает огонь сконцентрированной мысли и чувства, кажутся неловко сложенными лишь по сравнению с тем, что он мог бы сказать, ибо в словах этого почти подростка есть нечто, подобного чему нет и в помине во всей новой ивритской литературе. В его рассказах есть сила природной привлекательности, основа которой в том, что Файерберг был еще более независим, чем другие большие писатели его поколения. Между ним и еврейской историей существовала связь, которой не хватало другим. О если бы он только успел написать задуманный им роман «Из жизни Баал-Шем-Това»! Ведь именно он был подлинным преемником Баал-Шем-Това и его хасидов, и в его силах было подарить нам новое открытие новой еврейской истории и самих себя.

Да, есть еще тропинки в истории нашего народа, по которым мы не ступали, и есть нечто внутреннее, что предвидел Файерберг. Для нас же этот источник познания нашего народа остался закрытым. Впервые я

подумала о Файерберге, читая в *Эрец Исраэль* главы об избранности и главы об избавлении из Пророков. Невозможно было находиться в мире мышления пророков Иеремии, Исаии и Иезекииля и не ощутить, что есть глубина в бытии нашего народа, которой не достигли и лучшие из нас. Понимание «Ты избрал нас» у Исаии было иным, чем то, над которым глумились в нашей литературе. И тогда мы почувствовали, что есть внешние влияния, мешающие нам видеть главное, потому что нам не хватает того познания себя и той полноценной жизни в еврейском мире, которые были у Файерберга.

Отсюда и болезненная и тяжелая отчужденность в нашем отношении к литературе нашего времени. Через писателя читателю должно открываться то, что открылось ему, а известному кругу читателей должно открываться все — такое отношение существует между хорошими еврейскими читателями и другими литературами. Хороший читатель оценивает писателей по тому, что он получает от них, а там, где есть оценка, есть и подлинное уважение и любовь. Это зависит не только от знания языка — удивительно, но иногда мы читаем на европейском языке при помощи словаря, и при этом испытываем полное, истинное наслаждение.

Однако у нас нет такого отношения к нашей литературе — ни на иврите, ни на идише. В нашей оценке нет уверенности — словно этим писателям

открылся еще один фрагмент из жизни народа, а нам их творчество не открылось. Люди, разбирающиеся в европейской литературе, неуверенно чувствуют себя в литературе на иврите. Бывает, что мы любим еврейского поэта, дающего нам нечто, но не можем с уверенностью ответить на вопрос, кто он, действительно ли обладает большим талантом, или же он дает нам нечто, потому что мы пришли к нему с пустыми руками, а он сумел задеть романтическую струну в нашем сердце, разбедерить чувство любви к своему народу. И литература наша остается для нас загадкой, как и наш народ, и не можем мы дать ей подлинную оценку и проникнуться верой в наших писателей.

Читая произведение еврейской литературы, мы всегда хотим сравнить его с литературами чужих народов, но сравнение невозможно. И мы не знаем, кто такой Перец и как нам относиться к нему. То же и в нашем отношении к Шолом-Алейхему. Согласно критериям европейской литературы, в нем на первый взгляд есть слабые места, которых не должно быть даже у писателя невеликого таланта: что это за описания природы — «луна светит, деревья цветут», и это желание рассмешить, и рутина в построении композиции, и еще несколько «грехов». Но почему мы так его любим, почему можно читать его без конца и, главное, — почему его читают и хорошие, и ассимилированные евреи, даже выкресты, взрослые и

дети, весь народ? И кажется, что лишь немногие понимают, что Шолом-Алейхем — чудо, феномен, и у других народов нет подобного ему. Чудо в том, что Шолом-Алейхем — не только писатель, не только он сам, он — наш народ. И поэтому нельзя относить Шолом-Алейхема ни к идишистам, ни к гебраистам в нашей литературе, подобно тому, как нельзя отнести народ к одному из этих течений. Как духовная жизнь нашего народа подлинна и полна содержания, так подлинен, и глубок, и полон Торы Шолом-Алейхем.

Но где критика, черпающая идеи из него? Где те люди, которые будут изучать его?

Есть нечто, что стоит между нашими уникальными писателями и нами, как сатана, и кажется иной раз, что есть нечто отделяющее их от исторической души народа. Это проклятие непонимания человеком, его мятущимся духом жизни народа, проклятие, которое мы видим только в ассимиляторах и их отчуждении, а оно — во всех нас. Действительно ли все это проистекает от воспитания в чуждом культурном окружении, проникающем в каждое сердце, или же причины более глубокие?

Мало тех, кому откроются прошлое и настоящее, все их достижения и все слабости. Ибо слабостям нет предела. И если мы подойдем как чужие — что не покажется нам слабым в себе? Что мы создали после Библии, в чем мы можем быть уверены? А есть и такие,

кто не уверен даже в Библии. Но Файерберг был человеком, которому оказались открыты добро и зло, слабость и героизм, возвышающее и унижающее. Он имел непосредственную связь с Талмудом, и с раввинистической литературой, и с литературой нашего поколения. И многие тайны ушли вместе с ним, ибо человек с подобным чувством истории был для нас подобен пророку.

6

Несколько лет назад в России и Америке много говорили о необходимости перевести Библию на идиш. У тех, кто возражал против этого, жило в сердце непробиваемое и нелогичное ощущение: действительно, можно переводить Библию с иврита на все языки, но на идиш — нельзя. На еврейский язык? Что же, евреи, владеющие только идишем, не должны знать Библию? И ведь существуют переводы Библии на идиш, сделанные сотни лет назад! Но что общего между тем идишем, языком «Цена у-рена»^[116], с собственными комментариями, с литературными претензиями, и переводом Библии на идиш наших дней и его целью? Так или иначе, перевод был издан Йегоашем в Америке, и, раскрыв его, мы моментально поняли, почему были против. Возможность перевода и его успех скрыты в

законе: «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Библию можно перевести на языки всех культурных народов, ибо нет культурного народа, которому чуждо произошедшее с нами в библейскую эпоху, а для выражения общих понятий были созданы синонимы во всех языках. Поэтому Библия могла стать фундаментом, на котором строилась классическая литература другого народа. Но как можно перевести Библию на идиш? Нам, для нас, как можно перевести его? Разве мы создали и на идише слова для выражения духовной жизни Библии? Кто создал, когда и почему? И в какой момент у нас возникла потребность в этом? Можно перевести Библию на немецкий и на английский, потому что между этими языками и языком Библии есть равенство, но такого равенства нет между языком Библии и идишем. Нет больше двух языков, столь различных по своему содержанию, как два эти языка, потому что содержание своей жизни мы делили между ними. И всякий важный перевод с одного языка на другой (даже если сюжет литературного произведения поддается переводу — Менделе Мойхер-Сфорим, Шолом-Алейхем) всегда потребует большого усилия. Лишь Мойхер-Сфорим был способен переводить себя самого, и лишь Беркович^[117] умел переводить Шолом-Алейхема.

Не открытая война против иврита создает для него сложности, а та война, которую ведут против него

скрытым оружием — идишем, чужими языками и всеми условиями нашей жизни, хотя нельзя забывать и того, что идиш и иврит помогают друг другу. Но те, кто борется против иврита, «не давая ему в школе того места, которое не соответствует его месту в жизни», а иногда и защитники иврита не знают, кто участвует в этом споре и определяет его результаты. Вовсе не те, кто ораторствует на собраниях. Вне дискуссионных залов, во всем пространстве нашего мира иврит сам ведет свою войну. И в чем мощь его оружия? — в каждом древнееврейском слове, в котором мы еще слышим его подлинное содержание. И вместе с нами сражаются на стороне иврита Моисей и Иеремия, молитва и агада, рабби Иегуда Галеви и рабби Нахман Крохмал^[118].

Язык иврит стремится быть разговорным языком и не может не хотеть этого, даже если наша речь на иврите иногда оскорбляет чувство языка, живущее в нас.

В наше время, когда книга стала достоянием многих, никакая литература не может существовать для избранных, а литература на иврите и не имеет качеств аристократической литературы. Она живет во всем и потому хочет найти путь ко всему. Нельзя согласиться и с тем, чтобы о самом возвышенном и оригинальном духовном деянии народа большинство представителей этого народа услышало бы только либо от его приверженцев, либо от его противников. И, несмотря на

то что иврит еще не стал языком чтения для всех, он уже разговорный язык. Сотворение разговорного иврита началось в то время, когда возникла угроза существованию этого языка, когда мы подошли к возможности того, что грамотный еврей будет читать книги на чужом языке, но не на иврите. Это и есть война за существование языка иврит. Переход иврита от языка чтения к разговорному языку произошел в литературе. Именно писатель, творящий на иврите, прислушивался к нашей жизни и нашел в иврите ее отзвук. Потому что только в нем он мог его найти. Язык, созданный Менделе Мойхер-Сфоримом и Бяликом, избавит нас от владычества чужих языков, а на языке Бренера и Гнесина заговорит новый еврей.

Подобно тому как музыке подобает соответствующий резонанс, большому литературному произведению необходимы понимающие и многочисленные читатели.

И когда у нас создается важное произведение, разве не вызывает обиду то, что такое чудесное произведение остается незамеченным, подобно музыке, звуки которой затихают в маленькой комнатенке? Трудно правильно оценить писателя, если лишь немногие понимают его. Правда, оценка приходит от индивидуумов, но утверждается она народом. По приговору народа быстро забываются однодневки и вечно живут большие писатели. У литературы на иврите нет народа

читателей, и этот факт лишает и индивидуумов способности оценивать. И пока иврит не станет разговорным языком, для еврейского народа и для литературы на иврите не будет надежды подняться, потому что литературе нужны не только многочисленные читатели, но и множество людей, которые будут просто органично с ней жить. И наоборот, необходимо, чтобы речь и мысль народа черпали силу из источника его национальной литературы. Кто из нас может представить себе, чтобы Толстой написал то, что написал, не слыша вокруг себя русскую речь? Кто может представить, что русский народ оказался бы способным понять произведения Толстого, если бы не говорил на его языке? Без органичной подпитки от народа наши поэты перестают писать и обращаются куда только можно — в том числе и из-за отсутствия настоящей оценки, ибо только живой язык дает многим, а не только избранным, музыкальный слух и понимание ценности каждого слова, без которых оценка невозможна. На протяжении известного времени после Пушкина нашлось несколько поэтов, писавших не менее красивые стихи, но русский, говорящий на языке, который его народ унаследовал от Пушкина, знает, что нет в этом эпигонстве новизны и нет правды.

Языку не достаточно большого числа читающих и говорящих на нем. Любое меньшинство, которое не

живет в мире своего национального языка и не говорит на нем, в чем-то искажает свой образ. Лишь целому народу под силу вернуть языку его силу. А будущее языка иврит еще скрыто в будущем народа.

1918 г.

Ицхак Табенкин

1887–1971. Родился в Бобруйске (Белоруссия). Приехал в Израиль в 1912 г. Духовный лидер самого большого киббуцного движения, Ха-Кибуц ха-Меухад и партии Ахдут ха-Авода (левые сионисты-социалисты).

Корни

Перевод с английского Любви Черниной

I

Не следует утверждать, что у представителей *Второй алии* был одинаковый образ мысли. Наоборот, корни их мышления были не просто различны, а очень далеки друг от друга; но все они возникли на одной почве, и реальность их жизни была сходной. Силы, действовавшие в тот период, влияли на всех, поскольку проявления их касались каждого индивидуума, хотя они могли демонстрировать самые разные реакции на происходящее. Однако здесь мы коснемся не столько их реакций, сколько того факта, что все они погрузились в один и тот же слой жизни, в единый *ландшафт*. Этот ландшафт включает в себя все обстоятельства,

окружающие человека: социальная идентичность, экономические факторы, политическая атмосфера, идеологические и культурно-психологические влияния, чрезвычайно неоднородные и типологически далекие друг от друга, — все это в совокупности и формирует полный ландшафт поколения.

Умственным взором я вижу знакомые фигуры этого периода, членов разных социалистических и сионистских молодежных кружков. Все они принадлежали к одному и тому же ландшафту русской жизни во время первой революции [1905 г.]; всех их породили одинаковые факторы и события. Некоторые принадлежали к прослойке, для которой революция сама по себе была чем-то чуждым, она казалась им некоей формой рабства среди свободы, западней, расставленной в незнакомом поле; другие обитали на горизонте этой революции, на горизонте жизни русского рабочего класса и его революционного движения. Кто-то из них, родившись в еврейском *штетле*, будучи сыном местечкового раввина, воспитывался на народных верованиях и всем сердцем противился Бунду, считая его прибежищем невежд, удивлялся и поражался «мужикам» из *штетла*, носившим красные рубахи и последовавшим революционному призыву. С другой стороны, были люди, которые принимали участие в революционном движении, в самообороне, в самой русской революции

и с энтузиазмом ее приветствовали.

Но мы здесь не занимаемся природой этих реакций. Главное, что оба эти типа жили в один и тот же период, дышали одним воздухом, погружались в ту социально-политическую среду еврейства диаспоры, которая побудила их эмигрировать в *Эрец Исраэль*. И те и другие жили в ландшафте поколения.

Что это было за поколение? Что означал этот период для культурного и духовного мира *Второй алии*? Время революции и формирования борющегося рабочего класса, решительных перемен в жизни еврея, период возрождения человека к активной индивидуальной меняющейся жизни. Пассивность времен Менделе Мойхер-Сфорима уже не характерна для этого периода. Возьмем семь дочерей Тевье-молочника — у каждой из них свой супруг: один едет в *Эрец Исраэль*, другой — бундовец, третий — ремесленник, эмигрировавший в Америку, кто-то уходит и возвращается, но все они движутся по одному и тому же кругу жизни. Широко известная пьеса Давида Пинского «Семья Цви» повторялась в каждом доме: один сын ратует за территориализм, а другой — за ассимиляцию; один склоняется к отъезду в *Эрец Исраэль*, другой — к ассимилированному существованию в чужой стране. *Что-то изменилось в жизни евреев*. Каждый участвует в революции — позитивно или негативно, за нее или против, ведет

евреев в *Эрец Исраэль* или на «территорию».

Это один из тех периодов в истории, которые называют поворотными моментами, *особенный* период в жизни народа — не только в социальной перспективе, но и во всех трансформациях, происходивших в духовной и культурной жизни. И внутри этого периода годы формирования человека *Второй алии* были *временем ренессанса*. Какой *выплеск сил*! В самых разных областях самовыражения человека наблюдается масса проявлений: в литературе, живописи, музыке и поэзии. Присмотревшись, вы увидите здесь и признаки разложения, глубокое и острое ощущение всеобщего и еврейского упадка. Но на расстоянии этот период представляется временем ренессанса, возможно не менее ценного, чем золотой век еврейской духовной и творческой жизни в Испании. Здесь лежат корни новой ивритской и идишской литератур.

На самом деле идишская литература существовала уже сто пятьдесят—двести лет, а ивритская началась шестьдесят-семьдесят лет тому назад. Но в тот период, о котором мы говорим, обе они сильно обогатились — в прозе, поэзии и публицистике. Здесь положено начало светской литературе, здесь появляется лучшая книга для еврея — книга, отражающая его нужды и вопросы. Литература на иврите перестала ограничиваться жанром «вопросов и ответов» [т. е. религиозных

респонсов] и библейских комментариев и превратилась в богатый мир размышлений о судьбе народа в связи с судьбой мира и о судьбе индивидуума в его отношениях с судьбами мироздания и общества. *Впервые* в ивритской литературе был поставлен вопрос о существовании нации и ее судьбе, и само появление этого вопроса стало революцией по сравнению с предшествующими веками. Подверглись пересмотру все основания жизни, все ценности существования и все отношения — к человеку и природе, к религии и труду, к ребенку и семье, к *Эрец Исраэль* и «гоям» — все это превратилось в обсуждаемые проблемы. *Впервые* была предпринята попытка понять еврейскую историю, признать, что в ней есть место еврейской национальной поэзии и фольклору, а также еврейской музыке. Появлялись художники и скульпторы, чье искусство выросло из еврейской жизни, и как ответ еврея миру искусства был создан оригинальный стиль.

В течение нашей жизни никогда не прекращался спор: какова природа этого периода? Был ли это период подъема творческой жизни — подъема экономических, политических и культурных сил, или период упадка, истощения всех сил? Несомненно, имело место и то и другое. Экономическая реальность того периода знала и взлеты, и падения. Коллапс социальных институтов, разрушение гетто и крушение вековых способов существования, погромы и бурные, полные потрясений

человеческие судьбы — следствием всего этого явились фундаментальные изменения в жизни евреев: экономический подъем, перемены в экономической структуре, движение к новым профессиям и странам; возникновение новых центров жизни нации, внутренняя миграция из деревень в местечки, в большие города и в дальние страны, к новым землям и континентам; социальная дифференциация, появление у евреев новых классов. Только народ, у которого есть *родина*, находит решение в иммиграции — нация занимает новые территории расселением. Но миграция внутри диаспоры, из одной диаспоры в другую, без пристанища и без родины, превращается в постоянную реальность противоречий, из решения она превращается в *судьбу*. Такая миграция делает еврея кочевником; целое поколение было брошено в кочевой быт, составлявший все содержание его жизни; они дышали им и питались им.

И из всего этого возникло стремление придать еврейской жизни новые очертания — разрушить окаменевшие формы и банальные мысли острой и жестокой критикой, чтобы проложить путь миру новых идей и ценностей. Ни одна из этих попыток не находит опоры в лишенном корней еврейском бытии. Была ли это война за просвещение — ивритское, еврейское или ассимиляторское, борьба за буржуазность — или это была социалистическая война за рабочий класс с

пролетарским лицом и за новую культуру и независимые ценности, — в любом случае она слабо затронула диаспорное существование, выбивавшее почву из-под ног бунтарей и пресекавшее любые попытки оригинального творчества. Но эти проявления распада и разрушения также послужили основой богатому и разностороннему духовному брожению. Духовная жизнь внезапно наполнилась борьбой мнений, бурей поисков, нашедших художественное и критическое воплощение, — возникло изобилие формулировок благодаря появлению социальной дифференциации, влиянию различных факторов и разных культур. Национальные и социальные вопросы стали заметными факторами еврейской жизни.

Это был величайший период брожения — *такого никогда не было и не могло быть* в жизни диаспоры, пока существовали рамки гетто. Конечно, в гетто появлялись великие умы, гигантские фигуры, но они были связаны строгими ограничениями религиозного быта, закрепленными поколениями. В тот период все *отклонилось* с прямого пути поколений, вся жизнь была поставлена под вопрос, и подавляемые ранее силы, рвущиеся к иной жизни, к широко открытым пространствам, внезапно вышли наружу. Любая диаспора пробуждает надежды и разрушает их, у любой диаспоры свои особые проявления, в каждом регионе были собственные попытки выйти из гетто в большой

мир, из узких улочек — в поле, в лес, на «общечеловеческие» улицы, вырваться из экономического и политического гетто, вырваться из духовного гетто на широкий простор мысли и свободной жизни для человека и всего поколения, к самообновлению и независимости.

II

Еще много лет этот период будет казаться нам переполненным великими и необычными силами. Его действующие лица — Ахад ха-Ам, Бялик, Бердичевский, Перец — будут в наших глазах великанами, которых и сравнить-то не с кем. Еще долго нам предстоит черпать из богатой сокровищницы, открывшейся тогда во всех сферах художественного творчества. В тот период под влиянием И. Л. Перца, Хермана^[119] и других возник и идишский художественный театр; появились первые ростки ивритского театра (И. Кацнельсон, Н. Д. Цемах, М. Гнесин)^[120], который позже приведет к открытию театра «Габима» в Москве и в *Эрец Исраэль*; началось серьезное изучение еврейского фольклора и народных песен (Марек^[121], Ан-ский); стали открываться ежедневные газеты на иврите и на идише. Это ощущение возрождения разделяли и некоторые

западные евреи, особенно в Германии, где сохранялась связь с ивритоязычными духовными богатствами. В Германии хасидские истории, а также сборники лирической поэзии и еврейских сказок появились в качестве отражения особой философской идеи. Берлинский *Jüdischer Verlag* под влиянием Бертольда Файвела^[122] и особенно Мартина Бубера привил своим читателям уважение к ценностям еврейской культуры и хасидизма откровения (рабби Нахман из Брацлава) и другим достижениям немецкого еврейства. Существовала и еврейская партия («Возрождение»), чье мировоззрение основывалось на подъеме национальных сил: создавалась литература на идише и на иврите, появился еврейский рабочий класс, политические организации, общественные и демократические движения и светские органы общинного самоуправления; они добивались еврейской автономии, которая приведет к объединению всех *сеймов* (парламентов)^[123] и, наконец, в результате и как апогей еврейского ренессанса — к появлению своей территории и независимости евреев. Эта концепция базировалась на ощущении подъема в жизни народа. Члены этого движения, сионисты-социалисты под разными названиями — *рабочие сионисты*, *Поалей-Цион* и др. — собирались в те дни и разрабатывали радикально противоположную теорию. Их теория построена на признании судьбы поколения и

растворения в диаспоре; они видели экономическое вырождение, разрушение классов без формирования нового класса. Признание слабости еврейского пролетариата вело к различным умозаключениям: к отрицанию самого его существования, к признанию его люмпен-пролетариатом, поскольку его следы заметны лишь в отсталых профессиях. Ивритскую и идишскую культуру они считали лишенной корней, и страх вырождения заставлял их обращаться к территориалистскому решению.

Все это казалось им бесспорной истиной, лишенной внутренних противоречий, хотя теоретически противоречий было множество. Ведь в ходе всего этого процесса брожения присутствовало отражение растущих сил и острое ощущение бесславного конца диаспоры. Литература этого периода была не просто порождением этого брожения, она также была конструктивным и консолидирующим фактором, поддерживающим и сильным. Это изобилие духовной жизни нашло свое выражение на обоих языках — иврите и идише, — превратившихся в тот период из «святого языка» и «жаргона» соответственно в языки народа, национальный и популярный, языки духовной жизни индивида. Сам конфликт между языками отражал и одновременно влиял на новое отношение к языку, к его позитивной и духовной ценности. Из узкого, утилитарного отношения — как к языку

«респонсов», «таргума», языку «обмена» между единовѣрцами — оно превратилось в отношение к языку как средству национального существования, консолидирующей культурной ценности. Язык сам по себе обрел определенную ценность в сознании человека — именно из-за этого соперничества за «национальный лингвистический приоритет» оба языка обладали определенным воздействием на индивида. Целое поколение находилось под влиянием обоих языков и борьбы между ними. В этой борьбе народа за язык и языка за народ коренится фанатизм авангарда самореализации — группы Й. Х. Бренера *Ха-Меорер*, рабочих диаспоры в их отношении к идишу и рабочих, заложивших фундамент возрождения иврита в *Эрец Исраэль*. Писатели — хотя они не единственные, кто был рупором партий, — сильно влияли на умы и души масс людей, и в той степени, в которой они верно отражали жизнь, они говорили от имени партий.

Мы не можем говорить о духовном мире *Второй алии*, не упомянув об особом влиянии Библии, которая была актуальным и существенным фактором в сознании предшествующих иммигрантов в *Эрец Исраэль*. Библия влияла на все поколения не только благодаря своей религиозной ценности и содержанию; напротив, религия питалась от нее, а влияние Библии было гораздо больше, чем влияние религии. Библия — это духовное отражение жизни земледельцев и воинов,

образ сражающегося народа, трудящегося народа, народа «мира дольного». Земля, ее завоевание и жизнь на земле, развитие еврея как личности, объединение племен, первобытное отношение к Вселенной, природе, любви и смерти, мудрость жизни, ее поэзия и печаль, социальные и национальные войны — все это отражено в Библии с гениальностью и назидательной ценностью, свойственной художественной простоте. Под влиянием Библии кристаллизовался духовный мир еврейского ребенка. Тысячелетиями евреи усваивали древнееврейский миф с помощью библейских фигур. Любая другая религия прилагает все усилия, чтобы превратить своих персонажей, героев и духовных гигантов в наивных, безупречных святых. Любой персонаж становится абстрактным — или только хорошим, или только плохим. Но герои Библии — это люди из плоти и крови, они переживают взлеты и падения, у них множество грехов, они могут проявить и слабость и отвагу, как любой смертный. Благодаря своему реализму и своей эмоциональности эта книга воспитывала и оказывала влияние не в меньшей (а может быть, и в большей) степени, чем благодаря вызываемым ею религиозным чувствам.

Эрец Исраэль живет в памяти евреев как родина, и эта память зафиксирована в Библии. За все поколения не было создано другой Библии, потому что у еврейского народа не было другой родины. Только на

этой земле мы жили независимо, отсюда черпала силу наша культура, и ни в одной другой стране мы не вели себя так достойно.

Влияние Библии на *Вторую алию* состояло в материальной связи со всей страной, укреплении нитей, связывавших иммигранта с *каждой пядью* земли благодаря ассоциациям, заложенным с детства (Иерусалим, Иудея, Самария, Галилея, Иордан, горы и долины). Библия служила своего рода свидетельством о рождении, она помогала разрушить барьер между человеком и землей, питала «чувство родины». Это ощущение «своего» пробуждало в человеке силы пустить корни и удержаться на этой земле, чьи климат, природа и ландшафты так далеки от земли его детства. Все это выразилось в тесном и отважном контакте с книгой, и возник феномен, столь нехарактерный для среды рабочего класса, — Библия была в комнате почти у каждого рабочего.

В те дни брожения и непрерывных вопросов, когда жизнь была такой сложной, а существование ивритского человека и ивритского общества оставалось под сомнением, проявилась великая сила нашей литературы, сопутствовавшей жизни и обогащавшей ее. Чем слабее была политическая и экономическая консолидация еврейской жизни, тем сильнее видна была консолидирующая сила культурной и духовной жизни.

Для масс людей, лишенных корней, своей земли и родины, консолидирующих жизненных ценностей, художественное и литературное отражение их желаний служило серьезной и мощной объединяющей силой. Бялика читали не только сионисты. Бундовец, владевший ивритом, вполне мог тайно прочитать новое стихотворение Бялика. Все мы, члены различных конкурирующих партий, читали это стихотворение на иврите; многие знали его наизусть; для всех нас его появление было важным событием. И любой образованный читатель ивритской литературы был знаком с идишским творчеством Переца, Шолом-Алейхема или Номберга, и вся эта разнообразная, расчлененная на фракции интеллигенция разделяла удовольствие от литературного произведения. Все были «за» или «против», но никто не оставался в стороне. Некоторые были «за» Бялика, другие — «за» Переца, но оба эти писателя отражали брожение периода, потому что у обоих мы слышали голос трагических противоречий измученной еврейской души. Все они пришли из одного и того же мира, основы которого были обречены на смерть, и искали правду об этом брожении и разрушении, боролись за новый образ жизни и переосмысление всех идеалов, потому что в ходе разрушения и брожения еврейской жизни освобождалось множество созидательных сил. Массы молодых людей были вырваны из своего мира, оторваны

от прошлого, начинали искать новые жизненные рычаги, но для их поисков не было основы, и они оставались без родины и не видели выхода; ивритская и идишская литература — обе они родились в этой ситуации, обе стали результатом беспомощности и трагического конца диаспоры, обе поднимали одни и те же проблемы в пределах своих выразительных возможностей.

Влияние ивритской и идишской литературы на жизнь *Второй алии* было чрезвычайно ценным; они накладывали свой отпечаток на читателя, на формирование человеческого типа, и нет лучшего инструмента для обучения нынешних иммигрантов, чем искусство того периода. Поэтому мы время от времени обращаемся к классикам того времени и их произведениям: к Менделе Мойхер-Сфориму, Бердичевскому, Перецу, Бренеру — всем, чье искусство обладало революционной силой в нашей жизни и кто отражал ее проблематику как собственный жизненный опыт.

Обе литературы влияли на то поколение. Конечно, у каждой литературы есть свои особенности, так же как у каждого писателя есть свой индивидуальный образ, но у поколения — общее выражение лица, и есть общий образ периода в целом. Единство наблюдается и на личном уровне, потому что одни и те же писатели творили на двух языках: Мойхер-Сфорим, Шолом-

Алейхем, Бердичевский, Бялик и Номберг.

Единство всех поколений евреев, связь с зарождающимся национальным бытием и со всеми поколениями диаспоры нашли свое выражение на иврите, в художественной литературе на этом языке, тогда как идиш, напротив, отражал более позитивные аспекты диаспоры. Это не означает, что идишская литература по самой своей природе должна была поддерживать диаспору, ее образ жизни и ценности и что из-за другой лингвистической сути ивритская литература должна была отражать единство поколений и их судьбы, смысл истории. Но верно то, что исторические связи в жизни нации, ее историческая судьба, ее национальная идентичность имели большое значение для бытования иврита и его сохранения во всех поколениях и во всех диаспорах, тогда как стабильная, длительная и устойчивая диаспора представляла собой источник и гарантию возможности существования в будущем языка идиш. Эти факты повлекли за собой разного рода тенденциозные позиции в ивритской и идишской литературах. Народ, «дом Израиля», связь между культурами поколений и оппозиция в отношениях между ними, стабильность или шаткость еврейского бытия — это центральные темы ивритской литературы и тот воздух, которым она дышала. Более того, ивритский писатель обращался внутрь себя, а не вовне, не к иноверцам и не к евреям,

жившим вне культуры — отсюда меньше самооправдания, меньше апологетики. В литературе *Хаскалы*, в общих работах и в социалистической и сионистской литературе на иврите писатель был свободнее по отношению к самому себе, более мужественен, выказывал меньше жалости к жизни евреев и иудаизму. Идишский писатель выражал более мягкое, более сострадательное отношение к жизни; отсюда и его желание поучать и утешать, скрывать, оправдывать и защищать.

В большей степени, чем ивритская, идишская литература отражала вопросы классовых отношений, социальные проблемы, противоречия между людьми; Перец, Рейзен, Лесин, Пинский служили формированию сражающегося еврейского рабочего класса и жили его жизнью. Рассказы Перца «Бонця-молчальник», «Штраймл» и др. даже использовались для пропаганды во время организации Бунда и в качестве образовательного материала во всех еврейских социалистических движениях и партиях; они определяли отношение к русской революции. Но революционное отношение к жизни евреев, к еврею, ко всем основаниям его жизни и его обычаям — все это нашло свое отражение главным образом в литературе на иврите.

Идеализация реальной жизни в диаспоре, романтизм, защита хасидизма, идиллического аспекта

итетла, «добродетелей» еврея — все это превалировало в литературе на идише, тогда как на иврите та же самая реальность подвергалась безжалостной революционной критике. Хасидизм того времени не был для Бердичевского романтическим орнаментом или сентиментальной эмоцией, но служил ему вспомогательным оружием в его духовной войне внутри иудаизма. Для Бренера реальность *итетла* не нуждалась в революции, потому что они противоречили друг другу по самой сути. Выявление революционной истины еврейской реальности, с которой сорваны всяческие покровы, суровое, безжалостное, критическое и аналитическое отношение Бренера — всему этому учила нас ивритская литература. И именно литература того периода вместе с древней Библией склоняла человека к иммиграции в *Эрец Исраэль*.

* * *

Духовное влияние того поколения не ограничивалось пределами ивритской и идишской литературы. Мировая литература, особенно создававшаяся в Восточной и Центральной Европе (Россия, Германия, Польша), оказывала влияние на весь этот период многими путями, как прямо, так и через посредство еврейской литературы. В связи с

обстоятельствами личной жизни или в скитаниях и духовных поисках массы евреев попадали в сферу иностранного влияния. Контакт с окружающим миром в тот период не был просто экономическим контактом; массы евреев покинули свою территорию, отправились в центры образования и культуры и внедрились в освободительные движения этих стран. Вся атмосфера первой русской революции (1905–1907) и сопровождавшей ее литературы оставила свои следы на облике этого поколения.

Мы не должны идентифицировать изменения в жизни еврейского народа только с событиями в России. Дата начала первой русской революции (1904–1905) стала поворотным моментом не только для России, но и для большинства территорий, где жили евреи, — России, Польши, Галиции, Румынии и Бессарабии. Это также годы революционного движения в Австрии — борьбы за всеобщее избирательное право и демократический парламент; годы дебатов о всеобщей забастовке и роли профсоюзного и политического движения в германском социализме — деятельности Розы Люксембург, Каутского, Бернштейна. Конечно, в России произошел небывалый взрыв, потому что там сконцентрировались большие революционные силы, которые ранее жестоко подавлялись, но вообще революционный феномен был характерен не только для России; в те дни такого рода движения возникали по

всей Европе, особенно Восточной и Центральной. В ходе революции все источники культурного и духовного влияния на еврея забили с новой силой. И эта атмосфера окружала массу людей в разных странах, многочисленные движения и разные политические партии. Несомненно, наша литература много почерпнула из художественного мира европейской литературы. Толстой и Достоевский, Горький и Ибсен, Гамсун и Жеромский, Выспянский и Гауптман — их сочинения служили источником вдохновения целого поколения *Второй алии*.

Когда мы анализируем этот период и его влияние, мы видим его как эпоху бурных перемен, событий и переворотов в жизни нации и индивида. За очень короткое время народ бросало из одной крайности в другую. Это был *период пожара*, целое поколение оказалось в пламени. Сгорали ценности, сгорали миры и идеи — люди постоянно находились в огне. Несомненно, эта литература отражает много позитивного и конструктивного, созидательные ценности и то, что кует человеческие души, — но все это было отмечено печатью пожара. Вся ивритская и идишская литература прошла тогда через это горнило.

Огонь духовных миров, ценностей, сопровождавший разрушение основ экономической жизни и быта евреев, стал типическим феноменом. За короткое время, десять или пятнадцать лет, многие

писатели и мыслители нашей литературы и сама наша жизнь прошли от мятежей, горящих и гаснущих огней — к раскаянию. Феномен горящих миров оказался решающим в воспитании целого поколения. Лилиенблюм, Ахад ха-Ам, Перец, Бердичевский — их духовной жизни и творчеству была свойственна эта черта. Лилиенблюм — степенный, рассудительный человек — мало напоминал поджигателя. Его основным достоинством была умеренность во всем, сам он считал себя далеким от идеального революционера, ему был присущ реализм; но сама реальность перевернулась в лучшем смысле слова — и именно он пошел по *революционному* пути. Так сгорел его религиозный мир, и он пришел к реформизму в религии и к просвещению. Но и этот мир полностью сгорел. И его разрушение, критика *Хаскалы*, вылилась в возвращение к народу, его культуре и традиции. Его путь к Сиону, к «Любви в Сионе» — это путь кающегося. Проблематика поколения и тропа войны, по которой оно шло, часто связаны с таким явлением: любая выдвинутая нами ценность, любая поддержанная нами идея страдала из-за нехватки в реальности диаспоры горячего материала, из-за ограниченных возможностей реализации этой идеи в еврейской жизни. В черте оседлости России, Польши, Литвы, Галиции все идеалы быстро сгорали, и у многих людей этот пожар сопровождался колебаниями и переоценкой, а также проявлениями

раскаяния.

Многие в нашей литературе пережили «Грехи юности»^[124] ереси, бунта, социализма — и многие раскаялись. А когда мы стали передавать духовный мир того поколения поколениям новых иммигрантов, мы обнаружили не единый мир, а два противоположных мира. Например, Ахад ха-Ам — как мы могли увидеть его всего, в целом, как передать его мир? И мир *какого* Ахад ха-Ама? Борца против ассимиляции, против духовного и религиозного рабства, против бюрократии и попечительства [чиновников в *Эрец Исраэль* во время *Первой алии*], против комплекса неполноценности перед богатой Западной Европой — или Ахад ха-Ама, страшащегося подрыва основ, вернувшегося к исходной точке, к боязни свободы мысли у еврейского рабочего, участника гонений на Бренера и т. д. и т. п.? А сочинения Переца? *Какого* Переца? Того Переца, который возвещал начало еврейского рабочего движения, бунта в народе, который противопоставлял человека реакционным раввинам, — или того Переца, который позже приукрасил этот мир и ощущал необходимость оправдать *ребе*, хасидизм, найти символическую форму, отражающую наши колебания? И таких примеров много.

Конечно, у многих были свои «грехи юности», свое сожжение миров, и многие прошли «дорогой покаяния». В течение этого периода многое сгорело и

попыхало много пожаров, и у всех возникает мотив «раскаяния». Но раскаяние не воплощает всей истины той ценности, к которой ты возвращаешься. Давайте не учиться вере от «кающегося»! И давайте не учиться вере в революцию от «кающихся» перед революцией! Но ценности — их важность несомненна, они оказывали влияние. А влияние литературы заключалось в первую очередь в *прокладывании дороги для еврейской революции*. Это делала не только литература, но, прокладывая дорогу революции, она также создавала возможности для нашей *[Второй алии]* иммиграции и нашего созидательного труда в *Эрец Исраэль*.

1937 г.

Берл Кацнельсон

1887–1944. Родился в Бобруйске (Белоруссия). Иммигрировал в Эрец Исраэль в 1908 г. В 1911 г. был избран секретарем Комитета сельскохозяйственных рабочих Галилеи. Добровольцем служил в Еврейском легионе во время Первой мировой войны. Один из основателей Гистадрута и главный редактор его газеты «Давар» со дня ее основания в 1925 г. Ведущий идеолог израильского рабочего движения.

Решения «Кунтреса»^[125] по языковому вопросу

Перевод с иврита Любви Черниной

Очевидно, что исполнительный комитет *Ахдут ха-Авода* сделал со своей стороны все требуемое, чтобы объяснить дружественным нам иностранным профсоюзам нашу позицию, актуальное положение языкового вопроса в *Эрец Исраэль*, суть решений Конституционного собрания, а также потери и неуважение, обнаружившиеся в ходе дискуссии вокруг решения Конституционного собрания в американской еврейской прессе — дискуссии, имевшей лишь одну цель: под маской «демократии» очернить дух иврита и

говорящих на нем людей в глазах читателей.

Однако «Кунтрес», дословно приведя решения конференции в Лидсе, считает нужным сопроводить их несколькими словами в адрес авторов. Словами немногочисленными и ясными.

В мире еврейского рабочего в *Эрец Исраэль* языкового вопроса не существует. Еврейская история дала нашему народу *Эрец Исраэль* и язык иврит лишь однажды. И полное возрождение Израиля состоит в восстановлении жизни народа на своей земле и в своем языке и в возвращении к полноценной, органичной жизни. Для нас существует только один практический вопрос, касающийся языка: как ускорить полное возрождение языка в устах всего народа, как сделать сокровища ивритской культуры доступными не только немногим избранным, а всему народу, как привести широкие народные массы к активному участию в новой ивритоязычной культуре, как осуществить эти задачи с наибольшей решительностью и эффективностью.

Решение Конституционного собрания, требующее от *избранного* в Собрание знания иврита, было принято не под внешним давлением, а при всеобщем согласии, и мы, трудящиеся *Эрец Исраэль*, участвовали в принятии этого решения и поддерживали его. Это решение не приведет к ущемлению чьих бы то ни было прав. Собрание, утвердившее закон о выборах, не лишило каких-либо прав *избирателей*. Именно это Собрание

предоставило избирательное право членам еврейских бригад из Англии, Америки, Аргентины и Канады, не спрашивая у них, знают или они иврит. Принятое решение отражает наше твердое убеждение — которое, мы уверены, разделяет весь еврейский народ, — что у еврейского законодательного собрания в *Эрец Исраэль* один язык: иврит. И это наше внутреннее убеждение не изменят никакие цари Востока и Запада. На самом деле принятое решение соответствует требованию минимального образовательного ценза. Здесь нет требования «учености» и экзаменов — только знания и использование разговорного языка. И если кандидат, который находится в Израиле не менее года (до этого у него нет, согласно закону, права быть избранным), не выучил еще языка народа, это означает, что он не узнает интересов страны, не прочтет написанного в книгах и газетах, не поймет, о чем говорят на собраниях, в том числе в самом Конституционном собрании, — так зачем же его выбирать и чем он сможет заниматься? Ему остается только одно занятие — подвергать обструкции иврит и требовать другого языка. Возможно, за границей найдется человек, желающий участвовать в Законодательном собрании и заниматься такого рода вопросами. Здесь таких нет.

Вот та ужасная, «строжайшая» мера, приправленная и перченная еще некоторыми сплетнями^[126], которая взволновала еврейскую прессу

Америки, огорчила нескольких простодушных людей и вызвала крики: «Евреи (*иврим*) напали на тебя, Израиль!» И вложила в уста людей слова презрения и хулы на язык, страну и ее трудящихся, разговоры, напомнившие времена территориализма, да пребудет с ним мир.

А нашим братьям за границей мы скажем так: сбросьте остатки национального оппортунизма. Движение сионистов-социалистов — это революционное движение в самом высоком смысле. Оно справилось с идеями, распространенными на еврейской улице, идеями приспособленчества и социализации в условиях равноправия и отмены черты [оседлости], оно устояло против эпидемии территориализма, рационального и логичного, так неужели оно капитулирует перед языковым угандизмом? В великой ивритской революции возрождение языка иврит занимает заслуженное место. Поэтому, братья, не растрачивайте понапрасну силы, столь необходимые для труда избавления, на войну с нами, *с теми, кто идет перед вами*. И если вам в диаспоре эти слова еще недостаточно понятны, то мы обещаем вам, что когда вы приедете в *Эрец Исраэль*, — то услышите нас и поймете. И станете ли вы бросать камень в тот же источник благословения и избавления, к которому вы сами вскоре припадете? Переход трудящегося, переезжающего в *Эрец Исраэль*, на наш

язык совершенно естественен, это плод внутренней убежденности — зачем отягощать этот переход лживыми идеями диаспоры? Для вас естественно вести вашу образовательную работу на любом языке, который будет услышан народом. Но еврейский рабочий должен учиться признавать тот факт, что здесь возрождается язык народа, единственный язык. И это убеждение облегчит ему переход. Вы приняли решение относительно *Хе-халуц* и о воспитании пионеров земледельческим трудом и уроками иврита. Вот он путь!

1919 г.

Йосеф Клаузнер

1874–1958. Родился в Олькениках, недалеко от Вильны. Учился в Гейдельбергском университете, где получил докторскую степень. Вслед за Ахад ха-Амом в 1903 г. возглавил журнал Ха-Шилоах. В 1917 г. эмигрировал в Палестину. С 1925 г. занимал место профессора ивритской литературы в Еврейском университете.

Древний иврит и современный иврит^[127]

Перевод с иврита Велвля Чернина

Позволю себе начать свою лекцию с печального события в моей жизни.

В прошлом году у меня умерла мать. Я соблюдал семидневный траур и приступил к чтению книги Иова, как положено по обычаю. Но уже после первых двух глав я столкнулся с трудностью: вместо того, чтобы *читать* книгу Иова, я вынужден был *изучать* ее — ведь большинство стихов в ней написаны древним языком и нуждаются в комментариях. А там, где есть комментарий, не ощутишь вкуса того, что читаешь. Исчез вкус слов утешения, и не было мне удовольствия

от возвышенных споров. Мне стыдно рассказывать об этом, но я взял французский перевод Иова, выполненный Луи Сегоном, и начал читать главу за главой. Конечно, многое из возвышенного чудесного древнееврейского стиля, из уникальных оборотов речи божественной книги было утеряно в переводе, но в качестве компенсации за эти потери я не нуждался в комментариях. С точки зрения *языка* все было понятно и просто, так что я смог устремить свои мысли к *идее*, восхищаться возвышенными фразами и найти утешение в скорби.

А ведь я погружен в литературу на иврите всю свою жизнь. Вот уже почти полвека я не только пишу, но и говорю на иврите.

Да, я пишу и говорю на иврите. Но иврит книги Иова — не мой иврит, не тот новый иврит, на котором я разговариваю.

Это событие углубило и укрепило во мне идею, появившуюся у меня еще десятки лет назад: есть древний иврит и есть новый иврит. Конечно, они весьма близки друг к другу и органично связаны между собой, но в конечном счете — *это не одно и то же*.

Ведь мы не разговариваем и не пишем не только на языке Исаяи и Иова, но и на языке Мишны и мидраша.

<...>

Вот пример важного изменения. В Писании сказано: «...тогда Иаков не будет в стыде, и лицо его

более не побледнеет» (Ис. 29, 22); а Талмуд говорит: «Тот, кто заставляет человека побелеть в присутствии многих» (Авот, 83, 51). Мы же в наши дни полагаем, что лицо смущенного и пристыженного не «бледнеет» и не «белеет», а *краснеет* от стыда. Неужели и сейчас мы будем употреблять язык Писания или язык Талмуда вопреки тому, что сами *ощущаем*? <...>

Необходимо раскрыть глаза и увидеть правду: тот, кто не «учен» в религиозном смысле и не посвятил, по меньшей мере, десять из лучших лет своей жизни изучению нашей литературы во все ее эпохи, не понимает теперь Менделе Мойхер-Сфорима, Бялика и Черниховского. Еще немного, и они тоже будут нуждаться в языковом комментарии, как нуждаются в нем Иов, Мишна и мидраш и средневековые книги комментаторов. Среди нас есть уже внушительное число людей, умеющих разговаривать на иврите, но не умеющих читать на нем. Т. е. они могут прочесть газету, умеют прочесть то, что пишется на языке, близком к разговорному ивриту, но не умеют читать того, что написано на библейском языке или содержит намеки на талмудические выражения или идиомы Тиббонидов^[128]. Можно назвать это «безграмотностью», можно волноваться по поводу этого печального явления и возмущаться им. С ним трудно смириться всем воспитанникам *хедера*, *иешивы* и *бейт-мидраша*, но факт от этого не изменится.

Новая *школа* не виновата в этом: виновата новая *жизнь*. В *хедере* учились по семнадцать часов в день двенадцать месяцев в году (с короткими перерывами) — только одному предмету: Пятикнижию, комментариям Раши и Гемаре. Несмотря на это, «ученых» выходило из *хедера* лишь двадцать из сотни. Восемьдесят процентов оставались невеждами, с трудом знающими стих из «Пятикнижия с Раши». В новой школе учатся только девять месяцев в году, а родители требуют, чтобы в ней преподавали историю, географию, арифметику, английский и арабский языки (а в диаспоре два других иностранных языка). Как же возможно, чтобы даже лучшие ученики знали нашу древнюю литературу так, как знали воспитанники *хедера*? Но с другой стороны, нет никого, кто окончил бы новую школу на иврите в *Эрец Исраэль* и не говорил бы на иврите свободно или не мог бы написать письма на иврите или прочитать книгу на иврите. Только надо, чтобы эта книга была написана на новом иврите, а не на смеси древнего, средневекового и современного иврита.

А что делают наши современные писатели? На первый взгляд они пишут на современном иврите; но на самом деле это не что иное, как «языковая смесь». Они перемешивают библейский иврит с мишнаитским и с ивритом Тиббонидов и думают, что получили современный иврит с большой буквы, поскольку это «синтетический иврит» — в наше время очень любят

«синтез», ведь он заменяет «компромисс», которого начали немного стыдиться... А теперь приходят грамматики (Визен, Шнайдер, Канторович, Бурштин и др.) и предлагают грамматику языка иврит «для всех стилей», полагая, что этим они обогатили язык иврит и довели его до совершенства. Однако эти специалисты по синтезу не понимают, что их деяния похожи на попытку запрячь в одно ярмо слона и мамонта.

Ведь если существует в мире развитие, то оно суть не что иное, как эволюция. На древний слой ложится более новый, представляющий собой древний слой с известным расширением, в котором есть нечто новое. Конечно, новое скрыто в старом, но, поскольку новое вышло на свет, старое требуется нам только для познания цепочки развития нового, а в повседневном обиходе новое оттесняет старое и заменяет его. Так происходит развитие, и такова природа вещей во всем мире. Слон произошел от мамонта, и исследователи древности рады узнать и доказать, что мамонт предшествовал слону и, не будь мамонта, не было бы на свете и слона, однако, по различным естественным причинам, поскольку слон оказался в чем-то лучше приспособлен к новой жизни, чем мамонт, — он мамонта победил. И кто теперь захочет оживить мамонта и использовать его вместо слона? Или кто захочет использовать мамонта наряду со слонем — только нелепый романтик, неисправимый Дон Кихот.

И слова, и формы языка изменяются и развиваются, как животные. Ведь и у них идет борьба за существование. Форма, более приспособленная для ясного выражения мысли, более легкое и ясное слово всегда побеждают форму и слово, менее подходящие для выражения мысли, менее ясные и простые. Были дни, когда Мартин Лютер перевел слово *alma* из Исайи, в котором набожные христиане усматривают намек на Святую деву: «...се, дева во чреве примет» (Ис. 7, 14), немецким словом *Dirne*, от которого все еще осталась память в простонародном словечке *Dirnchen*. Однако сегодня слово *Dirne* используется в качестве грубого наименования проститутки, и никакой немецкий писатель не будет называть им не только Святую деву, но и даже просто скромную девицу. <...>

Не так обстоят дела в новой литературе на иврите. Она представляет собой некий пантеон слов, форм и оборотов всех времен, мирно уживающихся рядом друг с другом. <...> Потому что действительно наш сегодняшний язык вообще не является языком, а библейской заплатой на мишнаитской заплате, да еще сверху — тиббонидская заплата. И тот, кто владеет всеми этими «языками» и умеет жонглировать ими, чтобы объединить все три рода странными соединениями, считается «художником языка». Это и есть вышеупомянутый «языковой синтез», которым гордятся наши писатели, полагая, что таким образом

они обогащают возрожденный иврит. Но на самом деле это не что иное, как языковой синкретизм: подобно тому, как наши предки во времена Ахава и Иезавели служили Ваалу и Богу Израиля вместе, без различия, так и мы объединяем разные языковые эпохи — это и есть наш новый иврит. Это своего рода языковые рагу и винегреты, но не настоящий язык. В настоящем языке есть раннее и позднее — и раннее всегда оттесняется поздним: таков путь естественного развития. <...> А современный язык — превыше всего, потому что он новый, он последний из четырех слоев нашего иврита. И подобно тому как в геологических слоях животные и растения более древних слоев были оттеснены животными и растениями нового слоя, так и в языке — *самый новый и самый последний* слой важнее всех, если только он не происходит от безграмотности и непонимания.

Мне скажут: язык иврит не был разговорным до недавнего времени, а потому естественное развитие в нем невозможно. Он был исключительно литературным языком, и ему не на что опереться, кроме литературных примеров. Он был живым только во времена Библии и во времена Мишны, а потом, существуя только на письме, а не в устной речи, он сильно искажился, и у нас нет критериев, согласно которым мы могли бы судить, что в нем правильно, а что неправильно, кроме древних примеров времен Храма. В противном случае наш язык

станет варварским и будет расти, как бурьян.

Много правды есть в этом утверждении. Но не только правды. И живой письменный язык эволюционирует. Согласившись с этим утверждением в отношении иврита, мы обязаны будем поблагодарить идишистов за то, что сегодня мы пришли оживить покойника, — а этого нельзя делать ни в коем случае. Язык иврит, который жил в письменном виде, также и развивался в письменном виде, хотя и не вполне нормальным образом. И жизненная сила «мертвого языка» была так сильна, что даже повлияла на «живые языки», на которых разговаривали евреи. <...> Литературный иврит не прекращал своей живой (или полуживой) преемственности ни на одно поколение на протяжении всех полутора тысяч лет своего существования. Однако мы берем в расчет только язык Библии и, в небольшой степени, также язык Мишны и мидраша; и лишь в самое последнее время начали обращать внимание на стиль Тиббонидов. А на новый язык, на осознанные и неосознанные изменения в нем, которые произошли на протяжении ста пятидесяти лет его ускоренного и непрерывного развития, совсем не обращали внимания. Ведь, по правде говоря, настоящим ивритом в глазах не только специалистов по грамматике, но и учителей иврита и большинства писателей, пишущих на иврите, является только архаичный язык. Все остальное — не более чем

отклонение, «смешанный язык», считающийся искаженным и варварским.

Этому надо положить конец. Доколе мы будем упускать, что если у нас есть живой и разговорный язык — то это сегодняшний язык с его естественными (не случайными!) изменениями, которые наши консерваторы именуют «варваризмами»; если же иврит есть не что иное, как копирование языка Иова и рабби Иегуды га-Наси^[129], то нет на нем ни письма, ни разговора, а только жонглирование, талантливые попытки копировать древних, но не естественное письмо и не настоящая речь. Здесь вовсе нет «синтеза», но это и есть «смешанный язык», а вовсе не тот, в котором присутствуют варваризмы: этот якобы «синтетический» язык перемешивает Писание с Мишной и Тиббонидами и не содержит даже намека на единство языка и на его развитие. <...>

Необходимо отметить: мы не единственные в колебаниях между древним и новым языком. Есть еще один древний народ, гордящийся величию своих далеких предков, которые, как и евреи, обогатили культуру всего мира, а сыны их утратили сейчас это величие, поскольку и они несколько сот лет были лишены государственности, воскресшей лишь сто тридцать лет назад. Я говорю о *современных греках*. <...>

Вся сила языка иврит в противопоставлении языку

ашкеназского и сефардского фольклора заключена в непрерывном развитии на протяжении тысяч лет. А ведь нашей письменности две с половиной тысячи лет (примерно со времен Ездры). И если мы прервем эту нить, то ослабим сами себя. Менделе Мойхер-Сфорим сказал в речи на праздновании своего восьмидесятилетия в Одессе: «Сорок тысяч лошадиных сил не одолеют силы четырех тысячелетий непрерывного существования языка иврит». Поэтому нам ни в коем случае нельзя допустить ни малейшего разрыва в непрерывности этой древней силы. А современный иврит — это окончательный итог непрерывного многотысячелетнего развития: он впитывает и поглощает, абсорбирует и включает в себя лучшее из всех эпох развития языка, а также добавляет все новейшее, более развитое, а посему требование писать и разговаривать именно на современном иврите не является разрывом нити исторической преемственности, а как раз преемственностью без топтания на месте и отступления назад. Это новый отрезок нити непрерывного исторического развития, и мы не можем возвращаться к ушедшей эпохе.

Мне скажут: пока еще не существует достаточно важных изменений в иврите по сравнению с предыдущей эпохой, а потому рано разделять древний и новый иврит.

По моему мнению, это не верно. Христианский

теолог, который прекрасно знает всю Библию, не понимает языка Мишны и мидраша; это означает, что между ними есть большая разница. А ученый еврей из Западной Европы, знаток мидраша и средневековой литературы, с трудом читает новую литературу на иврите и всегда предпочтет прочесть научную книгу на иностранном языке ничуть не менее важной книге на современном иврите. Это значит, что между языком Мишны и мидраша и языком Тиббонидов, с одной стороны, и новым ивритом, с другой — разница не так мала.

Конечно, язык Мишны должен лежать в основе нового иврита, потому что это более поздний слой из двух слоев языка того времени, когда он еще был разговорным. Несмотря на это, нельзя останавливаться на языке Мишны. Многие причины привели к изменениям в иврите последних ста пятидесяти лет — и эти изменения надо учитывать. <...>

Приходилось ли вам видеть лес в начале весны? Уже появились первые слабые весенние ростки, но груды опавших, гниющих листьев еще покрывают землю и не дают слабым росткам подняться и выйти к свету. То же самое происходит с современным ивритом. Есть слабые новые ростки — не важно, что их мало, — они указывают путь нового развития; однако наш придиричивый, скрупулезный консерватизм не дает им расти, и они засыхают, не пробившись к свету. <...>

Ведь нашелся почтенный знаток грамматики, обнаруживший ошибки даже в стихотворениях Бялика и в рассказах Фришмана! Нам необходимо утвердить такие литературные формы и перестать считать их «ошибками»: они ошибочны, когда пишут на древнем иврите, но отнюдь не являются таковыми, когда пишут на новом иврите. Надо перестать постоянно страшить нас тем, что мы пишем неправильно, поскольку такой-то стих из Писания, такой-то из Мишны или такой-то мидраша записан не так, а иначе. Ведь если мы будем последовательны в этом, то еще придем, чего доброго, к выводу, что новый иврит вообще не имеет права на существование, как всегда утверждал исследователь Нёльдеке^[130]: современный язык извлекает библейские слова из контекста и лишает их точного значения. На это мы отвечаем: значение древних слов неизбежно развивается и изменяется. <...>

Конечно, следует опасаться варваризмов. Если простые женщины в *Эрец Исраэль* говорят: «Этот ребенок делает мне смерть» (калька с еврейско-немецкого *Эр махт мир дем тойт*) или «Мне [так в оригинале. — *Примеч. перев.*] потемнело в глазах» (калька с русского) вместо «потемнели глаза мои», надо бороться против такого рода жаргонизации и русификации языка иврит, так же как надо бороться против его германизации, англизации и арабизации. Но не всякий варваризм опасен и должен быть искоренен.

Варваризмы в ограниченном числе — естественная вещь: ни один язык не развивался без внешних влияний, осознанных или неосознанных. Помню, шестьдесят лет назад я в первый раз написал на иврите слова — *шеэла боэрет* («жгучий вопрос»), и на меня сразу же набросились со всех сторон: Как это может быть допустимо?! Грубый германизм: *Eine brennende Frage!* — а теперь кто только не пользуется этим «грубым германизмом» на иврите? И не только пользуются — те, кто употребляет на иврите оборот «жгучий вопрос», даже не ощущают, что когда-то он считался нееврейским.

Конечно, обороты *ходот* («благодаря») и *ламрот* («вопреки») — это обороты, подвергшиеся влиянию немецких слов *dank* и *trotz*; однако если на протяжении ста лет наши писатели использовали их, то никто не имеет права отвергать их сегодня: в противном случае нам придется отказаться от десятков оборотов из Мишны, подвергшихся арамейскому влиянию. <...> «Чисто» немецкое выражение *Bekannntschaft machen* является не чем иным, как переводом «чисто» французского выражения *faire la connaissance*, а оно, в свою очередь, не чем иным, как переводом английского выражения *make acquaintance*. А теперь попробуй разберись, что есть варваризм, а что — нет!

Я отнюдь не намереваюсь призывать к забвению языка Библии, Мишны и Тиббонидов и свойственных

им уникальных оборотов на иврите. Мы всегда будем обучать в школах наших сыновей Библии, Мишне и мидрашу, и всегда на наш повседневный язык будет оказываться с их стороны большое влияние, особенно со стороны двух первых слоев языка, библейского и мишнаитского, во времена появления которых иврит был еще разговорным языком среди евреев. А стихи и религиозные сочинения мы всегда будем писать на языке, близком к языку святых писаний и Талмуда — на языке нашей поэзии и языке нашей Устной Торы. Поэзия и вера любят архаизмы во всех языках; разве в языке иврит, поэтическом и религиозном в своей основе, это может быть иначе? Однако в обычной прозе и нам стоит приблизиться к разговорному языку, как приближаются к нему другие литературы, пусть даже мы сделаем это в меньшей степени. И в других языках есть разница между языком рынка и языком литературы, но *различие не есть пропасть*. А в нашей сегодняшней литературе это именно не различие, а настоящая пропасть. Эта пропасть должна быть преодолена через сближение литературного языка (прежде всего прозаического, но во все большей степени и поэтического) с разговорным ивритом — ведь это, в конце концов, живой язык, который рынок лишь огрубляет и искажает.

Были времена, когда, желая писать на легком иврите для детей, выбирали библейский язык: ведь

всего шестьдесят лет назад иврит был известен не как язык обиходной речи, а воспринятый во время учебы, причем прежде всего дети изучали Библию. Сейчас ситуация изменилась: тот, кто пишет сейчас для детей библейским языком, усложняет, а не упрощает им понимание текста — в *Эрец Исраэль* разговаривают на современном иврите с детства, а библейский язык учат из книг, да так, что не знают его как следует до тринадцати-четырнадцати лет. Поэтому грех, что многие из книг, предназначенных специально для нашей молодежи, написаны библейским в своей основе языком, даже если в них используются время от времени элементы мишнаитского языка: этот смешанный язык для них мертв в отличие от живого языка нашего времени. Когда они читают книгу, написанную таким языком, да еще языком самым «правильным» и «отборным», это усложняет им понимание текста, и уже совершенно точно они не ощущают при чтении вкуса живого языка, который является единственным языком их жизни и их души.

<...>

Все это должно прекратиться. Наш язык должен стать настоящим языком, а не выставкой удачных или неудачных подражаний древности. Нам следует говорить и писать как свободным людям на своем языке, а не как рабам Исайи и рабби Йегуды га-Наси. Это не означает, что надо отменить грамматику и

писать так, как разговаривает на иврите крикливая рыночная торговка или как пишет легкомысленный журналист; но надлежит снять излишние оковы — архаичные формы, слова и выражения — с тех, кто говорит и пишет на иврите. Иначе у нашего языка никогда не будет полноценной жизни! Иначе мы не обречем однородного языка, а навечно сохранится «смешанный язык» — смешанный с Танахом, смешанный с Мишной, смешанный с Тиббонидами, а такой язык есть не что иное, как лингвистический фокус. <...>

Разумеется, существует необходимость написать грамматику языка Библии и грамматику Мишны, а может быть, даже грамматику языка Тиббонидов, чтобы изучить особый характер каждой эпохи в истории иврита, а также и для изучения Танаха, Талмуда и средневековой литературы. Это важное дело для академической науки, для языковедов из Еврейского университета и других учреждений. Конечно, словарь Бен-Иегуды, включающий или пытающийся включить в себя все слова языка иврит во все эпохи его существования, — это большое достижение, и Академия языка иврит, которая будет рано или поздно создана, должна будет расширить и завершить его, ввести в него все слова, которые когда-либо служили языку иврит на протяжении тысяч лет его существования, — даже арамейские, греческие,

латинские и арабские слова и слова из живых иностранных языков, если они натурализовались в многотысячелетней литературе на иврите. Однако для нужд живого языка и живой литературы, для повседневного общения необходимы краткая новая грамматика^[131] и краткий новый словарь, которые дадут нам только то, в чем заключен сегодняшний дух жизни и что может служить конечной для данного момента станцией на пути развития нового иврита, — станцией, с которой наш язык беспрепятственно двинется вперед.

Я могу завершить свое выступление тем же, чем завершил предисловие ко второй части своей книги «Творцы и строители»:

«Мы должны и мы хотим быть наследниками наших отцов, а не их могилами!»

*Иерусалим—Тальпиот, 8 сивана
1929 г.*

Цви Шац

1890–1921. Родился в Ромнах (Украина). В 1911 г. иммигрировал в Эрец Исраэль. Служил в Еврейском легионе. Вместе с Бренером убит во время арабского мятежа в Яффе.

Изгнание нашей классической поэзии

Перевод с иврита Велвля Чернина

Единственный язык, на котором должна звучать подлинная классическая поэзия, — это язык трудового народа. В дни детства человечества, когда народные поэты, такие, как Гомер, ходили и пели для народа свои песни, их язык был и языком народа; тогда еще не существовало никакого различия между языком народа и языком книги. Но на протяжении поколений народный язык стал материалом в руках тех, чье положение в обществе изменилось и позволило им вести более интенсивную жизнь; в качестве инструмента для отражения своей жизни они создали второй язык — литературный. Так образовался определенный разрыв между литературой и народом, подлинной народной жизнью. Жизнь трудящегося осталась без художественного поэтического выражения.

Здесь зародилось и стало нарастать то непонимание, которое разверзлось между трудящимися слоями народа и творцом, подобно глубокой пропасти. Так родилось зерно классовой зависти и ненависти. Это хроническая болезнь общества. Исцеления от этой болезни не будет, если трудовой народ не станет и народом-творцом.

Казалось бы, в нашем мире можно было избежать этой печальной ситуации. Разве не мы должны строить наше общество, заложить его первые основы? Однако вот и у нас создается раскол, еще более глубокий, чем у иноверцев. Факт, что язык народа в *Эрец Исраэль* не является нашим литературным языком. Сефардское произношение принципиально отличается от ашкеназского, на котором поют свои песни наши крупнейшие поэты. Трудовому народу *Эрец Исраэль*, всему новому поколению, входящему сейчас в жизнь, их поэзия непонятна.

Если мы действительно намерены собрать рассеянный народ, объединить его, разрушить все перегородки, возникшие между его различными группами, и создать почву для глубокого, интимного, непосредственного понимания, — нам следует обратить внимание на создание единого языка и единого произношения. На это до сих пор не обращали надлежащего внимания. Мы должны прежде всего избежать реальности двух языков, языка народа и языка книжного. Напомним, что наш народ — это народ

Книги и что и здесь, в *Эрец Исраэль*, трудящийся, держащий рукоять плуга, остается человеком с горячим желанием быть человеком и что его потребности в духовной пище ничуть не меньше, а даже больше, чем у какого-то бездельника, возлежащего на шелковом диване и плюющего в потолок от безделья. В обновляющейся России, быющей в мессианских муках, появится новое поколение *интеллектуальных трудящихся* — плод нового воспитания, приучающего всех без исключения к физическому труду с детства. Поколение интеллектуальных трудящихся, которое будет трудиться своими руками, покорять и творить своим духом, появится вместо враждебных классов. Оно понесет в себе светоч будущей культуры и создаст ее.

Этот тип трудящегося создается из движения *Хехалуц* и в нашей стране, потому что желание трудиться и желание жить не противоречат друг другу в сердце нашего молодого человека, и эти два желания проложат для него в конце концов путь к исправлению мира и уберут с его дороги все другие желания, которые будут сбивать его с пути... Потому что он больше не является тем поработанным человеком, служащим лишь материалом для эксплуатации и предоставляющим другим наслаждаться поэзией и красотой за счет отнимаемого у него времени и ограничения его потребностей.

И вот об этом интеллектуальном трудящемся,

который уже встречается и вырастает в нашей стране, который и является ядром народа будущего, — все еще не создано достойной поэзии. Его язык, отличный по произношению от литературного языка, еще не стал материалом для поэзии. Его независимая и полная жизнь еще не нашла отклика, в котором были бы радость и утешение, он до рассвета выйдет в поле, подобный льву, но его собственная песня не будет сопровождать его! Он словно бы в чужом краю. Его песнь осталась в Изгнании... Бялика, Шнеура, Черниховского^[132] он петь не будет, потому что не поймет. И не из-за разрыва между его жизнью и Изгнанием, и не из-за неизбежной печали этой поэзии, «вчерашней печали». Давайте позволим ей грустить о вчерашнем дне, бросать тень на наши лица и задевать в нашем сердце чувствительные струны. Главная причина, которая не позволяет поэзии раствориться в нас, — это ее чуждое произношение; при всей ее красоте и глубине она не зазвенит набатом в нашем сердце, ибо не из грубых земляных комьев нашей жизни вылеплена она и не из звуков нашей жизни, будь они суровыми или радостными. Пекутся повседневно о нашем языке. Но ценность этой поэзии подобна ценности поэзии, написанной на чужом языке. И если при всей доброй воле мы попытаемся приблизить ее к нашей жизни и прочтем на своем языке, чья мелодика сефардская, мы не сможем ни понять ее, ни

насладиться ею. Она будет смешной и убогой, как чудесная соната Бетховена, написанная по ошибке фальшивыми нотами, как музыкальный инструмент, поломанный пьяницей. Полной выйдет она из сокровищницы сердца художника и ущербной достигнет наших ушей. Потому что и самая возвышенная идея не будет услышана, если не предстанет в надлежащем, единственно возможном одеянии. А иначе — как мы сможем постичь чистую, незапятнанную душу произведения, каким оно возникло в сердце его творца? Нет, у трудящегося *Эрец Исраэль* нет классической поэзии, которая утешала и просвещала бы его, потому что та, что есть, не поднимет его суровой жизни с самого низа, не озарит своим светом его вечера после тяжких дневных трудов, а когда он пробуждается утром — не зазвучит в нем, не ободрит его. Она не вдохнет в него ни мятежного духа, ни мужества продолжать эту жизнь, ни счастливого покоя. Она не сотворит нашей будущей истории.

А он, трудящийся, разве он не вслушивается, не жаждет этой мелодии? Может быть, из-за этой скрытой надежды он и приехал в *Эрец Исраэль*... И где она?

Наш враг — не бедность нашей жизни! «Мы говорим в *Эрец Исраэль* о влиянии на живущих в Изгнании, о стремлении к творчеству в нашей среде. Ни одной оригинальной народной песни, ни одной мелодии не было создано в этом центре, в *Эрец Исраэль*

на протяжении всех этих лет. И они не смогут быть созданы! Они не нужны. Не нужны незрелые плоды, свидетельствующие лишь о болезненности ростка. Освободим *Эрец Исраэль* от обязанности творить, от обязанности влиять» и т. д. и т. д. («Внедрение языка в народ», Ш. Явнеэли, сборник «Единство труда»).

Но это принципиальная ошибка, товарищ Явнеэли! Потому что поэзия никогда не была современницей и зеркалом своей эпохи, подобно другим отраслям культуры, верным своему времени, как то: реалистический роман, наука, публицистика.

Поэзия сама по себе не может быть верной современницей. *Но, как и пророчество, поэзия действительно движет вперед поколение и является его вестником.* Разве не отражает она жизнь, находящуюся еще в потенциале, не раскрывает то, что не видно глазом, сладкую мечту, полную ярких красок и тайны?.. Поэзия — это аромат будущего, благовоние жертвы, приносимой душой, которая жаждет вознестись к Богу вечному; она — далекий отзвук тех голосов, которым лишь предстоит еще родиться! Самая свежая поэзия, на которой еще лежит ночная роса, воссияет, когда только бурлят мечты и устремления, а не когда они воплощены в жизнь. И действительно, наша жизнь богата, прозрачна, глубока, она действует незаметно для глаза. Ибо, пожалуй, еще ни в одном поколении не было так много «художников красивого

молчания», как в нашем поколении. Нет, наша жизнь не бедна, не лишена содержания, но в ней отсутствует форма, рамки, отсутствует сосуд для содержимого, изливающегося в пропасть, не хватает инструмента для музыканта и рук, протянутых «навстречу каждому проявлению красоты и всплеску великолепия». Черниковский ощутил скрытую трагедию, возникшую из-за «противоречия между мелодией речи и мелодией стиха, противоречия, которое портит музыкальность и не дает стиху на иврите укорениться». Но он ощутил лишь одну сторону трагедии, которая касается его, поющего на иврите. Но еще больше трагедия тех многих, чьи имена не будут прославлены и чье чело не будет увенчано венком, тех, кто лишен возможности услышать песню на иврите. Потому что сначала было слышание, святая потребность получать, именно оно и создало вторую потребность — давать. Можно уничтожить книги, но нельзя остановить бег жизни. А жизнь в *Эрец Исраэль* уже срослась органически с нашим произношением. И мы хотим теперь получить свое.

До сих пор мы вынуждены читать свою поэзию в произношении, находящемся вне нашей жизни. Самая чудесная песнь в какой-то пограничный момент вдруг покидает меня — и вот моя жизнь не зазвучала в песне. Жизнь отдельно, а поэзия — отдельно. Как нам пропеть свою жизнь? И как нам вернуть нашу поэзию из

Изгнания?

А может быть, сама судьба нашего возрождения зависит от этого вопроса?

Кляцкин^[133] пишет: «Оно [возрождение] все еще только играет в национальную идею и украдкой шутит по поводу революции, скрытой в этой идее. Но пришло время привести философию возрождения к ее последнему выводу и обнажить ее во всей жестокости правды».

Действительно, пришло время, и то, что нащупывают в потемках там, в Изгнании, мы здесь, в *Эрец Исраэль*, видим ясно. Приближается великий час, час встречи возрождающегося народа с его великими поэтами, поэтами Изгнания. Кто кому уступит?

О нашей новой литературе Шнеур пишет в журнале «Миклат»: «Подобный поток варварства всегда прорывал заслоны любого языка во время переворотов и перехода к новым культурным задачам, к национальному возрождению и политической активности, откуда не придут высшие авторитеты того или иного языка и во главе их — большие поэты, чье художественное чувство было и всегда будет высшим и самым надежным судьей во всех языках. Они заклеят варварство и изгонят его в тот хаос и туман толпы, из которых он явился». Да, великие поэты имеют право устанавливать законы языка. Но не законы жизни, ибо жизнь сама устанавливает свои законы, не спрашивая

поэтов поколения и его законодателей! И не стоит пренебрегать «туманом толпы».

В этот решающий час я, один из народа, один из народа этой земли, осмеливаюсь обратиться к вам. Прислушайтесь к слабому пульсу нашей жизни! Вот Бялик проповедует «долг», он склоняет голову и просит железного ярма для своей шеи. Действительно, ярмо готово и долг ясен: *Подняться в Эрец Исраэль и из комьев черной земли создать правду жизни, песнь жизни!* Кому трудом рук своих, а кому силой духа своего, ибо побеждает лишь песнь жизни.

Разве не является загадкой (возмутительной, как ни посмотри) нашего возрождения тот факт, что столпы нашей поэзии все еще стоят в отдалении, за границами *Эрец Исраэль*, и не ощутили еще своего прямого долга, и не поднялись в страну, и не впитали еще в себя голосов жизни, и не поселили Бога живого в сердце своем, и не настроили еще струн своей лиры заново?!

Какой будет эта встреча? Еще рано судить: мы хотим вернуть нашу поэзию из Изгнания, ибо мы не можем и не хотим разорвать все те нити, которые связывают нас с Изгнанием, ибо среди них есть живые сосуды, питающие нас из источников, скрытых в сердце нации. Мы не станем торопиться и создавать «заново», мы не откаемся и не оттолкнем мечту о творчестве в далекое будущее. Мы позовем великих людей народа, сказав: «Не бросайте нас начинать все сначала в

одинокости. Воспойте песнь и придите к нам и возвысьте нашу жизнь скрытым в вас богатством. Дайте нам его, этот сок древнего видения, и мы наполним им кубок своей жизни, оденем его звуками нашей жизни, увенчаем его великолепием, вернем его из скитаний Изгнания в наши сердца!»

Не «заметать под ковер», а внимательно слушать и творить приходите к нам. «Тогда новую песнь воспевает поэт».

* * *

Искаженное «ашкеназское» произношение удостоилось существования лишь потому, что наш язык был до сих пор только в книгах, но настали иные дни. Язык укоренился в сердце и нашел звучание на устах, и для искаженного произношения нет больше места ни в современной жизни, ни тем более в храме нашей поэзии.

У иноверцев тоже есть разные произношения в устах «простонародья», но не в языке творчества. Ясно, что язык народа должен стать языком творчества. Чтобы создать такой язык, народно-литературный, надо сблизить три наших произносительных нормы, потому что только так будет создана национальная норма. Она будет сильной, прозрачной и пластичной, как

сефардская, лиричной, как ашкеназская, и многозвучной и многокрасочной, как йеменская, но тело, основа, поток, принимающий в себя все прочие потоки, будет и должен быть сефардским, нашим произношением, на котором выражает себя трудящееся и творящее поколение, потому что из нас выйдет народ.

А когда и кто начнет строительство этого нового произношения? Я все еще верю, что это сделают наши великие поэты, после того как обживутся в *Эрец Исраэль*, потому что это их роль, потому что это их национальный долг: они должны создать для нас другое произношение, национальное, подобно тому, как из разных языков — языка Библии, агады и т. д. — был создан один язык, понятный всем. И давайте не перекладывать это на будущие поколения. Мы живем в эпоху всеобщей переплавки, в эпоху переоформления мира. В пылу наших дней создаются ценности, которые целые поколения не могли бы создать в другую эпоху.

А пока что в нашем языке укореняется искажение. На наших глазах делается большая культурная работа. Огромные суммы пожертвовали народные филантропы, люди умелые и талантливые трудятся во всю силу. В Америке переводят на иврит Лонгфелло, Шелли, классиков мировой поэзии, и глубокая печаль приходит в сердце: ведь все это не для нас. Шелли, который весь — благозвучие и музыка, предстанет перед нами, носителями разговорного языка, как убогий заика!

Единственная ласточка, залетевшая до сих пор на нашу улицу, это сделанный Жаботинским перевод «Nevermore» Эдгара По. Но с тех пор прошли годы, а вторая ласточка так и не появилась. Вместо этого продолжают прилежно переводить гениев поэзии на искаженное произношение. А каков результат всего этого сизифова труда? От всех этих произведений, созданных из неустойчивого материала? Для кого они? Неужели талантливые люди избавлены от заботы об этом? Неужели оправданием всего этого труда служит сомнительное, временное, преходящее большинство, использующее это искаженное произношение? Коли так, где же здоровое чутье сидящих в Изгнании, да и молодых стихотворцев, растущих здесь, у нас, в *Эрец Исраэль*? Они тоже ничему не научились и ничего не усвоили. И они продолжают идти по той же протоптанной тропинке!..

Для оздоровления души народа, для преодоления разрыва нам необходимо во всем укрепление изнутри, и вот наш лозунг на сегодняшний день: *Концентрация всего, что создается нацией, в одном языке и в одном произношении*. А посему мы нуждаемся сейчас в переводах А. Рейзена и Мориса Розенфельда^[134], пожалуй, больше, чем в переводах Шелли и Лонгфелло.

Дай Бог, чтобы на наше произношение были переведены также и Шнеур, и Черниховский, и Бялик!..

Наши предки сразу же после Изгнания из *Эрец*

Израэль, когда ее аромат и святость еще сопровождали их, были решительнее. Что они сделали? «Немедля встали все, посоветовались и повесили свои арфы на вербы, стоявшие там, и смирили души свои и заткнули уста свои руками *и раздробили их и прикусили их*». Сказано: «Как нам петь песнь Господню на земле чужой». Но поколения, пришедшие за ними, не выполнили клятвы своих предков; скорбь скитаний на чужбине, воспоминания о прошлом и тоска по родине требовали своего выражения, но они не могли больше петь под мощно натянутые струны древних арф, руки их были раздроблены, а пальцы откушены. Что же они сделали? Посоветовались и ослабили эти струны и перестроили их по пониманию Изгнания...

А теперь нам следует натянуть заново струны арфы, как в древности. Ибо наши руки обрели силу от работы, укрепились и вернулись к мощи своей руки трудящегося в *Эрец Израэль*!

* * *

Вот что хотелось мне сказать о долге и о талантах. А кто же, коли так, сделает всю работу по строительству? Да мы все, трудящиеся-живущие-говорящие. Правда, введение единого языка и единого правильного произношения требует радикальных

целенаправленных действий одного верховного учреждения, избранного Всемирным еврейским конгрессом, который будет заседать еще при нашей жизни. У этого синедриона, место которому — здесь, в *Эрец Исраэль*, будут полномочия и средства, которые сделают его законы и предписания обязательными во всех школах Изгнания и *Эрец Исраэль*. Учебники, словари и энциклопедии, которые будут им издаваться, научат народ разговаривать.

А если он заговорит, он выразит себя.

Рафах, сентябрь 1919 г.

Часть IV

МНОГОЯЗЫЧИЕ

Многоязычие, бьющее через край

В ходе своей истории евреи обычно были многоязычным народом — мультилингвизм был реальностью их жизни и частью самосознания. Их история представляла собой постоянное движение крошечного еврейского меньшинства из одной страны и культуры в другую с многоязычным корпусом текстов, которые они несли за собой. Чтобы понять еврейское многоязычие в Восточной Европе, нужно принимать во внимание как природу еврейской истории и его неотъемлемую часть — миф о собственных истоках, так и исключительную историческую ситуацию, в которой оказались евреи Восточной Европы в XVIII–XX вв.

Ивритоязычный прозаик Амос Оз, родившийся в Иерусалиме, так описывал своих польско-русских еврейских родителей:

Отец читал на шестнадцать или семнадцать языках и говорил на одиннадцати (на всех — с русским акцентом). Мать говорила на четырех или пяти языках и читала на семи или восьми. Если они хотели, чтобы я их не понял, то говорили друг с другом по-русски или по-польски. (Они довольно часто хотели, чтобы я их не понимал.) <...> Основываясь на своих представлениях о

культурных ценностях, книги они читали главным образом на немецком и английском, а сны, приходившие к ним по ночам, наверняка видели на идише. Но меня они учили только ивриту: возможно, из опасения, что знание языков сделает меня беззащитным перед соблазнами Европы, такой великолепной и такой убийственно опасной.

(Перев. В. Радуцкого)

Возрождение иврита было единственным способом отринуть диаспорное существование и его важный признак — многоязычие.

Многоязычие процветало среди первого поколения евреев, приехавших из Восточной Европы, порвавших с местечковым бытом *штетла*, переселившихся в города и эмигрировавших на Запад, в Америку или в Палестину. Оно было движущей силой еврейской революции нового времени, глобальной трансформации, которую претерпели евреи этого периода, — изменилось их географическое и историческое пространство, языки, образование, профессии, поведение и сознание.

Люди этой эпохи обычно использовали пять-семь языков, а в отдельных случаях — тринадцать или пятнадцать. Стандартный набор включал идиш и иврит, польский и русский, немецкий, возможно, французский

и новый мировой язык — английский. Те, кто посещали иешиву или имели частных учителей по еврейским дисциплинам, могли читать по-арамейски; учащиеся классических гимназий знали древнегреческий и латынь. Это уже десять языков. В отдельных случаях добавлялись и другие языки, например литовский (Лея Гольдберг, Эммануэль Левинас), итальянский (Владимир Жаботинский, Лея Гольдберг) или чешский (мать Оза, учившаяся в Праге, должна была владеть им). Эмигрировавшие в Южную Америку овладевали испанским или португальским, владение двумя разными славянскими языками (польским и русским) облегчало чтение украинской поэзии, а в Палестине многие евреи учили арабский. Мы не знаем точно, на каких «десяти языках» мог читать стихи отец Оза, но даже если это преувеличение, мультилингвы должны были иметь некоторое представление о грамматике, словаре и поэзии на нескольких языках, принадлежащих как минимум к трем языковым группам (германской, славянской, семитской, романской).

Этот феномен относился не только к интеллектуалам: «средний» дедушка в Нью-Йорке, Ленинграде или Тель-Авиве знал, по крайней мере, идиш и некоторые из языков, являющихся его компонентами: иврит, русский, польский, немецкий, а может быть (зависит от жизненного пути), и «эмигрантский» английский. Многие евреи того

поколения родились в черте оседлости до революции 1917 г., переехали в восточноевропейский город (Москву, Санкт-Петербург, Вильну, Варшаву, Одессу), эмигрировали в Германию, потом во Францию, потом в Америку, в промежутке попробовав себя в Палестине. Некоторые уезжали с Украины в Соединенные Штаты, в Канаду или Аргентину, возвращались на советский Дальний Восток строить еврейское государство в Биробиджане, потом ехали в Москву, а иногда в Израиль. Пути других заканчивались в Южной Америке, Южной Африке, Австралии, Новой Зеландии, Узбекистане.

Сол Беллоу, чьи родители иммигрировали из Восточной Европы во Французскую Канаду, а потом в Чикаго, рассказывал похожую историю:

Мы, дети иммигрантов, говорили на множестве языков и получали от этого удовольствие. Нас готовили и обучали отвечать на вопросы на полудюжине наречий. Старшие дети еще не забыли русский, все говорили на идише. А в три года меня послали к господину Штейну, жившему через дорогу, изучать иврит. До того времени я и не подозревал о существовании языков. Но вскоре я выучил, что в начале сотворил Бог. <...> И он не хотел, чтобы все человечество говорило на одном языке, это было слишком

опасно. «Для них не будет ничего недоступного, ничего из того, что они могут вообразить себе» [объяснял рабби Штейн].

*(Филип Рот, «У меня есть план!»,
«Нью-Йоркер», 25 апреля 2005 г., с.
75)*

В средневековой Европе существовал тот же феномен, хотя и в меньшем масштабе. То ли из-за преследований и изгнания, то ли в погоне за новыми возможностями и из-за отсутствия «корней», евреи страдали от того, что сами называли «шпилькес» («булавки» или «иголки» на идише; буквально «шило в заднице») и не могли надолго оставаться на одном месте, постоянно путешествуя по регионам и языкам. Само их существование в христианском мире определялось религиозной оппозицией: евреи — христиане. Благодаря этому они приобрели критическую перспективу, характеризующуюся бикультурализмом и билингвизмом, а также ощущение культурного релятивизма, изменчивости и иронии. Обычно евреи занимались обменом товарами (торговлей), знаками (языками) и знаками товаров (деньгами). В XX столетии, веке социальных наук, евреев было много среди американских лауреатов Нобелевской премии по экономике, а также среди выдающихся деятелей теоретической лингвистики и

антропологии: Бреаль (основатель семантики), Дюркгейм, Леви-Брюль, Леви-Стросс, Фрейд, Боас, Сапир, Блумфилд, Якобсон, Хомски, Лакофф, Деррида — все они родились в языковом пограничье.

Базовые понятия

Мультилингвизм, или многоязычие, — это владение человеком или социальной группой более чем одним языком и способность переходить с одного языка на другой в речи, на письме и при чтении. Это явление описывается и другими терминами: билингвизм, полилингвизм, плюрилингвизм, диглоссия, языки в контакте (*languages-in-contact*). Современные исследователи в США предпочитают использовать термин «билингвизм» для явления, возникшего из бинарных проблем иммигрантов и таких социальных институтов, как «двужычное образование». Термин «диглоссия» (предложенный Чарльзом Фергюсоном) указывает на использование одним человеком дополняющих языков для различных функций в социальной коммуникации. Уриэль Вайнрайх назвал свою классическую книгу «Языки в контакте», подчеркнув тем самым лингвистические формы влияния одного языка на другой в условиях использования в пограничных обществах.

Многоязычие может быть личным, социальным или межсубъектным. Личное многоязычие относится к знаниям и речевому поведению конкретного индивида, не обязательно разделяемых всем обществом. Социальное многоязычие относится к нации, племени или другой социальной группе, которая пользуется

двумя или более языками. Когда Шмуэль Нигер, выдающийся идишский литературный критик, накануне Холокоста написал на идише книгу *Ди цвейшпрахикейт фун ундзер литератур* («Двужычие нашей литературы»), он имел в виду не то, что каждый еврей читает и на иврите, и на идише, но что существует большое национальное явление («наша литература»), включающее в себя две к тому времени вполне самостоятельные литературы. В начале XX в. многие идишисты не включили бы иврит в «нашу» литературу (литературу «народа»), а ивритоязычная культура в Палестине не включила бы в «нашу» литературу на идише. Книга Нигера стала, среди прочих, явлением в культурной политике, попыткой спасти идишскую литературу как часть еврейской культуры в то время, когда еще большинство носителей еврейского языка не знали и не читали другой литературы.

Профессор доктор Йосеф Клаузнер, возглавлявший в Иерусалиме кафедру ивритской литературы, написал многотомную «Историю новой литературы на иврите [sic!]», содержащую подробные биографии всех ивритских писателей. Но он не включил туда тексты, которые большинство из них писали на идише. Так, он анализировал ивритскую прозу основателя и идишской и ивритской современных литератур Менделе Мойхер-Сфорима (Абрамовича), но не обращался к идишским оригиналам его книг. Профессор Клаузнер был

сионистом-националистом и боролся за единый язык в единой стране для ивритского (а не еврейского) народа. Но Мойшер-Сфорим уже ответил ему: «Я люблю дышать обеими ноздрями» (идишем и ивритом). Ни Нигер, ни Клаузнер не включали в «нашу» литературу Кафку или Фрейда, как это часто делают в наше время в курсах по «еврейскому самосознанию» в Соединенных Штатах, базирующихся на молчаливом признании плюрализма диаспоры.

В новейшее время еврейское общество в Восточной Европе пользовалось идишем, ивритом, арамейским, русским, немецким, иногда польским — и все это внутри одной общины и даже внутри одной семьи, хотя не все ее члены владели ими. Многие женщины, особенно из низших социальных слоев, знали идиш и какой-нибудь «гойский» язык (местный славянский диалект), тогда как их мужья в какой-то степени владели немецким (лингва франка торговли) и языками еврейской учености — ивритом и арамейским. Так что все общество в целом владело пятью или шестью языками по «семейному сходству». Здесь мы видим третий, межсубъектный вид многоязычия, распространенный среди многих представителей данного общества, хотя и необязательный для каждого из них.

В дискуссиях о мультилингвизме мы сталкиваемся с тремя укоренившимися стереотипами. Во-первых,

многие склоняются к тому, чтобы основывать свой анализ языка на произнесении слов, в этом случае многоязычие описывают как *говорение* на двух языках. Однако большая часть культуры сохранилась в письменном и печатном виде, как в случае с корпусом еврейских религиозных текстов, и язык, используемый на письме, может быть неизмеримо богаче разговорного. В средневековой Европе знание сохранялось на латыни, хотя ученые говорили на местных наречиях. Иврит и арамейский оставались источниками всего еврейского знания, хотя процесс овладения этим знанием происходил на разговорном языке (идише), — здесь мультилингвизм основан на трех языках в двух разных пространствах (речи и печати). С этим топосом связана романтическая идея аутентичности языка, «впитанного с молоком матери», т. е. *родного языка*. Но такому «естественному» овладению языком в детстве противостоит важнейший процесс обучения на всех этапах жизни. Большинство израильских евреев, и среди них большинство ивритских писателей XX в., пользовались ивритом в качестве *базового языка*, хотя он не был их родным языком.

В-третьих, национально-государственная идеология пропагандировала идеал: «Один народ, одна земля, один язык» (и один лидер). На поддержание этого единства, на идентификацию этнополитических

границ с границами языка работали силы государства и/или культурные власти. А если национальное единство не вязалось с реальными фактами, то уклоняющимся индивидам или группам навязывали его. Подобным образом во Франции были подавлены или уничтожены множество диалектов ради введения одного национального языка. В языке идиш XX в. идишисты насаждали унифицированный «стандартный язык» среди разнообразных диалектов, главным образом через школьную систему и обязательное унифицированное правописание. А в Палестине начала XX в. иммигрантам, свободно владевшим разными ашкеназскими диалектами иврита, навязывали сефардское произношение. Но усвоение частично совпадающей идентичности народа, страны и языка было, по сути, лживым. В истории между этими тремя категориями существовала большая асимметрия. Языковую / этническую / национальную / государственную идентичность следует рассматривать как горизонт, энергию для гомогенизации больших социальных групп и цель для националистических и культурных движений.

Структура многоязычия

В обществе или государстве никогда не бывает одного языка, и язык никогда не выступает в одиночестве. Одного языка не бывает, потому что среди представителей доминантной языковой группы проживают разнообразные меньшинства, а сам официальный язык состоит из целого калейдоскопа диалектов. В Австро-Венгерской империи множество языков и культур существовали каждый на своей территории в рамках единого государства, и над ними доминировал немецкий язык. И язык не бывает одинок, потому что каждый язык — это хранилище культурных ценностей, образов и памяти («семиотики культуры»). Граница между семантикой языка и семиотикой культуры размыта: мультилингвизм скрывает за собой мультикультурализм.

Границы между диалектами и языками тоже размыты: часто имеет место постепенный переход от одного диалекта к другому, пока на карте не появится новый язык. Разница между диалектами немецкого в Берлине и в Баварии более существенна, чем разница между русским и белорусским языками. Человек, говорящий и на баварском, и на верхненемецком, — практически билингв. Но по историческим и политическим причинам первая пара считается диалектами внутри одного языка и одного народа,

немцев, а вторая пара стала двумя языками в двух государствах. В еврейской жизни существовала яркая вражда между литваками, галицийскими и польскими евреями, основанная на различии их диалектов, но эти диалекты не оформились в отдельные языки из-за того, что над всеми ними нависала объединяющая сила общих религий, алфавита, национального самосознания и реалий антисемитизма.

Общества бывают многоязычными по-разному. В первую очередь языки-участники могут состоять в горизонтальных или вертикальных отношениях.

В горизонтальном многоязычии языки-участники используются параллельно друг другу. Сюда относятся несколько типов:

1) Собственно *билингвизм* — два альтернативных языка сосуществуют: они бытуют или на одной и той же территории, или в одном и том же сознании. Типичными примерами личного билингвизма являются люди, родители которых говорили на разных языках. Социальный билингвизм зарождается там, где более слабый язык подчиняется более сильному в военном или культурном отношении (английский в Индии, греческий в эллинистическом Восточном Средиземноморье), или, наоборот, носители более слабого языка мигрируют на территорию более сильного языка (испанский или идиш в США). Обычно такой билингвизм имеет преходящий характер, и через

одно-два поколения сильный язык начинает преобладать. Однако в промежуточный период более слабый язык (испанский) имеет внушительную референтную группу (испаноязычные американцы) и доминирует в этой вторичной структуре. В билингвизме два языка синонимичны и взаимозаменяемы и используются в зависимости от адресата и ситуации.

2) *Диглоссия* — два языка дополняют друг друга. Они оба необходимы для речевого поведения личности, но выполняют различные коммуникативные функции, покрывая различные семиотические домены. Так, иммигранты говорят на своем языке дома, часто в разговоре с супругами или лицами старшего возраста, а доминантным языком пользуются на работе или при общении с детьми.

3) *Лингва франка* — базовое средство коммуникации между двумя отдельными языковыми сообществами (суахили у восточноафриканских народов, английский в бывших британских колониях). С помощью лингва франка устанавливается несколько билингвальных связей с каждым из местных языков и отношения диглоссии, когда семиотические функции дополняют друг друга (в оппозиции «официальное учреждение» — «дом»).

В случае вертикального мультилингвизма языки вступают друг с другом в иерархические отношения по трехуровневой системе:

4) Локальные диалекты, профессиональные идиолекты или языки страны происхождения указывают на домашний язык или профессиональную принадлежность человека.

5) Стандартизованный национальный язык, в котором нейтрализованы все различия. Отталкиваясь от этой общей базы, носители могут обращаться к любому диалекту или профессиональному идиолекту или же к любому тексту из прошлого.

6) *Суперязык* для межнационального общения. В качестве такого средства обычно выступает язык нынешней или бывшей колониальной власти (русский в Чехии, на Украине и в Казахстане), политической власти (английский в странах третьего мира или даже в Европейском союзе) или культурной власти (английский в языке высоких технологий). Если лингва франка покрывает низшие в интеллектуальном смысле культурные пласты и служит для непосредственной межличностной коммуникации, то суперязык служит нуждам высших слоев науки и культуры и дополняет национальные языки. Так, в современной Индии индивид использует: 1) свой диалект и зачастую диалекты соседей; 2) национальный язык хинди (сейчас) и санскрит (в прошлом) и 3) английский как язык образования. Так, английский обслуживает и низшие, и высшие слои — как базовый лингва франка между индийскими «племенами» и как язык политики,

технологий, СМИ и науки. В прошлом подобного рода функции выполняли греческий, латынь, арабский, русский и т. д. Письменный иврит играет ту же роль в разбросанных по всему миру еврейских общинах, говорящих на разных языках.

У каждого уровня в этой иерархии может быть несколько воплощений: несколько взаимодействующих местных языков, несколько соперничающих между собой национальных языков и несколько соперничающих суперязыков (английский соперничает с русским в странах бывшего СССР). Всемирная научная деятельность осуществляется на суперязыке (преимущественно английском), а художественная литература и национальная культура воплощаются на национальных языках.

Итак, языком Израиля является не один иврит, а трехуровневая структура: иврит как язык национальной идентичности и независимости, язык литературной традиции, государственности, закона и бюрократии; английский как суперязык науки, международной культуры и международных медиа; и языки (в большей степени, чем диалекты) иммигрантских групп, говорящих по-русски, по-грузински, по-арабски, по-французски, по-венгерски и на идише, — при этом на каждом языке выходят различные издания и ежедневные газеты.

В этой сложной горизонтальной и вертикальной

языковой решетке существует определенное влияние контактирующих языков друг на друга. Этому феномену посвящена обширная научная литература. Во многих обществах происходит непрерывная война с иностранными словами, проникающими в национальный язык («Le drugstore» в Париже), но, с другой стороны, подобные выражения непрестанно заимствуются для обозначения знаний и культурных различий, достигнутых другими языками. В этот процесс вмешался быстрый рост современного идиша и современного иврита.

Отношения между языками и их носителями

1. Состояния многоязычия можно достичь *естественным путем* — человек растет в семье, где родители говорят на разных языках, или он член языкового меньшинства, или живет в многоязычном обществе — или же *приобрести* позже в течение жизни благодаря миграции или обучению.

2. Средства коммуникации в каждом конкретном языке-участнике могут варьироваться: живая речь, письмо, чтение, системы символов. Они не обязательно совпадают. Так, в еврейской религиозной традиции закон дается в текстах на древнееврейском языке, его обсуждение и толкование — на арамейском, а процесс интерпретации, изучения и преподавания проходит на разговорном идише (или на современном разговорном иврите, английском и т. д.). Латынь и иврит в Средние века были «мертвыми» или исключительно письменными языками, тогда как интеллектуалы говорили между собой на местном языке.

3. Функциональные отношения между дополняющими друг друга языками в ситуации мультилингвизма делятся по предполагаемому адресату (ученая речь на латыни или на иврите и семейное общение на местном языке) и по затрагиваемым семиотическим доменам (религиозные тексты и

повседневная жизнь или социальное поведение и наука).

4. За исключением случаев полного билингвизма между языками-участниками всегда существует асимметрия. Обычно один из языков становится *базовым языком*, обеспечивающим синтаксическую структуру многоязычного дискурса. От этой базы говорящие могут уходить в другие языки, привлекать исторические пласты «того же самого» языка, цитировать исторически и географически далекие друг от друга тексты или развивать профессиональные или научные идиолекты. Самым ранним базовым языком может быть первый язык индивида, так называемый родной язык (на идише *маме-лошн*), интимный и эмоциональный. Но со временем отношения могут измениться, и тогда место базового языка индивида или целого общества займет приобретенный язык.

5. Мы можем различать базовые языки индивида, общества и текста. Не каждый индивид разделяет базовый язык общества, а текст индивид может создать не только на своем базовом языке. Происходят постоянные попытки согласовать их с использованием принципов *отражения* и *асимметрии*. Индивид пытается отразить базовый язык общества, сглаживая асимметрию, имеющуюся между ними. Или наоборот, оригинальный текст или социальная группа могут отклоняться от стандартного языка и в этом процессе

создавать новые асимметрии.

6. Степени знания языка у человека могут сильно различаться, распределяясь по следующей шкале: а) «владение» языком и его текстовой традицией и большим панисторическим словарем; б) понимание правил синтаксиса данного языка и уверенное его использование; в) элементарное общение; г) следы языка в виде слов и выражений, включаемых в синтаксис другого языка (ивритские и идишские слова в американском английском; русские слова в израильской ивритской прозе).

Международный семиотический дискурс

С языковой решеткой в многоязычном обществе взаимодействует семиотическая решетка человеческого знания, создающая международный дискурс или вторичные «языки» (в метафорическом смысле). Таковы дискурсы религии, христианства, психоанализа, физики, политики, йоги, сонетной формы и т. д. Таковы «языки» культуры или дискурсы: они рождаются на конкретном языке в конкретной культурной ситуации, а потом переходят в другие языки. Распространение нового дискурса происходит либо путем заимствования его терминологии другими языками, либо путем калькирования оригинальных терминов. Рост национального языка определяется включением в него таких доменов дискурса. Большая часть знания, содержащегося в национальных словарях, международная, хотя его приспособили к фонетике, морфологии и лексике каждого конкретного языка.

Так, международное слово «телефон» (часть дискурса технологии коммуникаций), произведенное от двух греческих корней, сначала попало в немецкий язык, но потом его вытеснило слово с более германским корнями: «Fernsprecher» («тот, кто говорит на расстоянии»), не поменяв семантики. На иврите слово **телефон** сохранилось, но адаптировалось к

ивритскому правописанию (использующему почти только согласные: **ТЛФоН**). Потом от существительного был образован необходимый глагол **леТальПеН** («звонить по телефону») в соответствии с правилами ивритской фонетики (где **П** эквивалентно **Ф**), который стал действовать согласно ивритской морфологии (**ТиЛЬПаНТи** или разговорное **ТиЛЬФаНТи**, «я звонил по телефону», и **ТальФеНли**, «позвони мне»).

И идиш, и иврит за последнее столетие очень сильно выросли благодаря такого рода заимствованиям больших семиотических доменов. Сначала в язык входил оригинальный термин, потом часто изобретали его заменитель, образованный от ивритского или идишского корня. Так, на иврите «культура» сначала называлась **культура**, а потом она превратилась в **тарбут**. Даже когда иностранное слово сохранялось, существовали модели вторичной адаптации. Идиш заимствовал **трагедье**, **комедье** с ударением на предпоследнем слоге, как в русском, предпочтя такую модель немецкой с ударением на последнем слоге или английской с ударением на первом. Этот процесс подсознательно протекал в еврейских языках в эпоху нового времени, когда обширный международный слой лексики заимствовался через русские формы. Обычно слово сначала проникало в идишский дискурс политических речей, «публицистику» и газетную

культуру, а потом перенималось ивритом.

В такой многоязычной ситуации возникала международная сеть слов, идиом и других выражений с похожими означаемыми (семантика), но различными означающими (фонетическая структура, морфология, лексические корни). Этот пласт многоязычного дискурса, внедренного в каждый язык, расширился благодаря интернациональной природе *жанров дискурса*: язык сонета, новостной колонки в газете, передовицы или романтического письма интернациональны в рамках европейско-американской культуры. Культура — это все что угодно, только не моноязычное существование изолированных монолитных социальных групп; единство языка состоит не в единой морфологии, а в проходящем через языки семиотическом дискурсе.

Многоязычие в еврейской истории

Еврейский национальный миф основан не на одной колыбели или родине, а на биполярной модели. Из одного места евреи либо были изгнаны, либо ушли сами в другое, противоположное место, в позитивном (Исход из Египта, празднуемый во время каждого Песаха) или негативном (изгнание из Святой земли) смысле. После разрушения Первого Храма их изгнали из Палестины в Вавилон. Эту национальную трагедию удалось исправить возвращением в Святую землю. Похожая модель повторилась после падения Второго Храма и изгнания евреев из *Эрец Исраэль* в диаспору (галут), когда они рассеялись по всему миру. Изгнание в диаспору повторяло изгнание Адама и Евы из рая.

О ключевом событии этой территориальной биполярности сообщает 12-я глава книги Бытия: Господь посылает праотца еврейского народа Аврама из его родной Месопотамии («Арам Нахараим») «в землю, которую Я укажу тебе», в Ханаан, занятый хананеями. В этой главе видели сионистский призыв, посылающий Аврама в Землю Обетованную. Но это также и первое изгнание евреев как народа; ведь Господь повелел Авраму: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего». В ушах евреев диаспоры «моледет» (место рождения) значило также «родина» в национальном смысле: Аврама изгнали с его родины. И

«Лех-лехо» («Изыди!»), звучащее резкими повторами, выражало для них грубую команду «Убирайся!». Шолом-Алейхем заканчивает свою сагу о Тевье-молочнике главой «Лех-лехо». Выражение «настала глава „Лех-лехо“» в идише обозначает: пришло время изгнаний (в данном случае — изгнания всех евреев из русских деревень).

После второго Изгнания евреи в несколько этапов рассеялись по всему миру. Как и все иммигранты, везде, где они оказались, они усвоили местный разговорный язык, а некоторые из них овладели доминирующим языком культуры или языком власти. В Палестине в первые века н. э. народные массы говорили по-арамейски, элита говорила по-гречески, а ученые люди писали и передавали знание по-древнееврейски. Так, ивритоязычного литургического поэта называли *пайтан*, от греческого слова *poiētan*. Подчиняясь законам ивритской морфологии, поэзия получила имя *пийют*: так записал на иврите говоривший на иврите ученый греческий культурный термин, обозначающий поэзию.

Миха Йосеф Бердичевский, изучавший талмудический арамейский в знаменитой Воложинской иешиве в Литве, стал выдающимся светским писателем на иврите, жил в Берлине, писал критические статьи и эссе на идише и на немецком и описал присущий ему еврейский билингвизм в эссе «Иврит и арамейский»,

где в качестве метафоры использовал историю Иакова и Исава: «Два племени во чреве твоём [и два различных народа произойдут из утробы твоей (Быт. 25, 23)] все ещё дерутся внутри нас, и с нашего языка слетает два наречия — иврит и арамейский» (Verdichevsky 101). Он считал несущественным, говорил ли народ Израиля, пришедший из Арама, сначала по-арамейски, потом в Ханаане научился говорить на иврите, а потом опять вернулся к арамейским корням, или же иврит предшествовал арамейскому, и сыны Израиля выучили его позже благодаря политическим и культурным контактам с арамеоязычными соседями. «Дело в том, что мы имеем дело с *двумя языками*, которые, несмотря на соседство, радикально отличаются друг от друга, причем не словами и выражениями, а *духом* своим... *Мы по своему языку иврито-арамейцы*» (102). Эту пару поддерживал идиш-ивритский билингвизм в Восточной Европе, в котором бытовало похожее разделение (см. Ш. Нигер).

Даже во время независимости в древнем Ханаане евреи были всего лишь маленьким народом на пересечении дорог между Египтом, Сирией и Месопотамией и находились в постоянном контакте с языками соседей (в еврейской Библии есть тексты по-арамейски). Но в полной мере еврейский мультилингвизм развился в диаспоре. В нем соединились языки самих евреев (идиш, иврит,

арамейский) с местными диалектами, с одной стороны, и с языком большинства и власти — с другой. Вдобавок ко всему они переходили с языка страны, где жили раньше, на язык новой страны, куда они добрались в своих скитаниях. Так, ашкеназский еврей Элия Бахур (Элияху Левита, 1468/9–1549) переехал из Германии в Рим и в Венецию, был учителем у кардиналов, написал грамматику и трактат о стихосложении на иврите и эпические поэмы на идише октавами, а также опубликовал четырехязычный словарь: немецко-латинско-итальянско-ивритский, в котором отразились его корни и две родины.

В своем культурном наследии евреи перерабатывали элементы языков и виды дискурса, почерпнутые из других языков в прошлом. Так, арабская метрика, усвоенная ивритской поэзией в Испании в IX в., продолжала главенствовать в ивритской поэзии христианской Испании, а также в Италии XIII–XVIII вв., где не было ни арабов, ни арабского языка. Тем не менее, в отличие от арабских образцов, рифмы в средневековой ивритской поэзии в христианских странах были преимущественно женские, что характерно для поэзии их соседей на романских языках.

Характерной чертой еврейской диаспоры была беспрецедентная выживаемость еврейской общины в ходе истории, невзирая на постоянные изгнания, миграции и ассимиляцию. На каждой новой в языковом

отношении территории второе поколение усваивало новый нееврейский язык, но сохраняло следы прежнего языка. Так называемые «еврейские языки» (еврейско-арабский, еврейско-греческий, еврейско-немецкий), на которых евреи говорили между собой из поколения в поколение, не сильно отличались от доминирующего языка, но становились его вариантами с ярко выраженными особенностями. Эти особенности проявлялись в нескольких аспектах: 1) сохранялись некоторые выражения из предыдущего языка. Например, романские слова (*креплах*, *чолнт*) и имена (Ентл из Гентилла) сохранились в идише с его германской основой; 2) некоторые еврейские культурные маркеры вошли в новые языки (библейская традиция, ивритская поэзия, еврейская кухня, идишские слова, семантика пословиц и т. д.); 3) только часть богатства нового языка входила в еврейскую его версию. Большие пласты немецкого языка (язык философии, высокой поэзии, бюрократии и т. д.) никогда даже не заглядывали в идиш; 4) еврейские языки пользовались для письма только ивритским алфавитом.

Евреи не исчезли в ходе истории, потому что сохраняли свой «святой язык» иврит для письменной коммуникации и уберегли его от внешнего и изменяющегося разговорного языка. Это разделение коммуникационных средств в зависимости от видов коммуникации оказалось благотворным для сохранения

«святого языка» (иврита и арамейского) в течение столетий. Оно основывалось на сложной и подробно разработанной системе верований и моделей поведения, которые базировались на Книге Книг и корпусе текстов и комментариев, изучавшихся в рамках обязательного образования. Однако разговорный вариант вобрал в себя элементы окружающих языков, фольклора и речевого поведения. Этот мультилингвизм был не случайным, а сущностным, и он сделал возможным нормальное функционирование евреев в ситуации раздвоенного бытия.

Внутреннее многоязычие

Языки, которые знали восточноевропейские евреи, принадлежали к трем типам: внутренние языки ^[135], внешние языки и усвоенный мультилингвизм идиша.

Автономная стратификация еврейских социальных институтов внутри большого государственного образования для ашкеназов вылилась в три внутренних языка, пользовавшихся одним и тем же ивритским алфавитом: идиш, иврит и арамейский. Профессор доктор Йосеф Клаузнер, лидер современного возрождения иврита и первый профессор ивритской литературы в Еврейском университете в Иерусалиме, утверждал, что иврит — это не один язык, а четыре: библейский, мишнаитский, Тиббонидов и современный, причем носитель одного из этих языков не поймет носителя другого. На самом деле мы можем добавить еще несколько языков иврит, в том числе новаторский язык палестинской литургии византийского периода и необиблейский язык испанской еврейской поэзии. Также следует упомянуть ашкеназский раввинский иврит — «синтетический» язык, сочетающий в себе слова из нескольких исторических пластов иврита с некоторым количеством арамейских цитат; он существовал в письменной форме от Раши до Менделе Мойхер-Сфорима. Эти «языки» иврит появлялись в истории неожиданно и в изолированных проявлениях,

без всякой преемственности в разговорном языке.

Еврейский арамейский — это тоже по меньшей мере три языка: а) варианты классического арамейского Библии и библейских переводов; 2) разговорный арамейский талмудического дискурса; 3) искусственный средневековый арамейский книги *Зохар* XIII в., классического каббалистического сочинения, и более коротких текстов, таких, как *Кадиш* или *Хад Гадья* — европейская песня с повторами, которую перевели с немецкого на арамейский и пели во время пасхального седера.

Арамейский — это идиш предыдущего тысячелетия, служивший посредником между разговорным и письменным миром. Когда он перестал быть разговорным языком у евреев, они сделали его частью «святого языка». Идиш пытался достичь такого статуса на письме, но так и не достиг его, компенсировав неудачу лидирующей ролью в образовательном процессе. Обучение велось в виде диалога на идише, в котором обсуждались арамейские диалоги о ивритских монологах Библии.

Но с позиции религиозного образования, т. е. с позиции идиша, все эти исторические разновидности иврита и арамейского были одним языком, *лошин-койдеш* («святым языком»), они встречались в одном корпусе, а часто и на одной странице. Их объединяет уникальная идентичность народа и религии, их сила арбитров в

сферах повседневной жизни и теологии, единый еврейский алфавит, отделяющий их от всех других систем письма, и ученое пространство, в котором тексты на всех этих языках комментировались как единый континуум. На одной странице Талмуда можно найти отдельные тексты на библейском иврите, мишнаитском иврите, ашкеназском раввинистическом иврите, классическом арамейском и талмудическом диалогическом арамейском, и все они организованы в весьма продуманную, графически оформленную и канонизированную мозаику. На разделенной странице старой семейной Торы вы обнаружите библейский иврит, два арамейских перевода, Раши и раввинистический иврит основных комментариев и идишские переводы Библии и комментариев.

Тем не менее новейшие исследования различают разные языки, составляющие *лошин-койдеш*. С тех пор как компоненты «святого языка» перестали быть разговорными, они стали независимыми на письме, в разных жанрах дискурса. Арамейский часто цитировали на идише, но редко писали на нем отдельные фразы и тексты. Книги, письма, общинные хроники и юридические документы писали в ивритской структуре, включавшей идишские и арамейские фразы. Ивритская поэзия во все века ориентировалась преимущественно на библейский язык. В некоторых реалистических художественных произведениях периода национального

ренессанса арамейский обозначал идиш, разговорный язык персонажей (Менделе Мойхер-Сфорим, идиллические поэмы Й. Л. Гордона), в реалистической прозе использовался синтетический язык, включавший многочисленные арамейские выражения (Бренер) помимо европейских и идишских заимствований.

Отдельные главы из Торы и молитв на иврите — в печатном виде чаще, чем в рукописном, — изучались в хедере, начальной школе, обязательной для всех мальчиков с трех-четырёхлетнего возраста до бар-мицвы в тринадцать лет. Более сложный арамейский учили подростки в иешивах — элитарных учебных заведениях, готовивших дипломированных раввинов для сотен общин и ставших плодородной почвой для возникновения новой светской литературы на иврите.

Внешнее многоязычие

В Средние века евреи были изгнаны из большинства европейских государств и сосредоточились в Великом княжестве Польском и Литовском, а также в части Италии, некоторых немецких городах и на средиземноморских берегах Оттоманской империи. В силу своей немногочисленности они всегда оставались аутсайдерами и составляли скромных размеров меньшинство. Они сохраняли на письме свои внутренние языки и в разной степени овладевали разговорными диалектами своих соседей, а также «царским языком» государства. Немногие из средневековых евреев умели читать на латинице, поэтому им приходилось записывать немецкие тексты еврейскими буквами. В XIX в. на территории российской черты оседлости (бывшие территории Польского королевства) большинство евреев жили не среди русских, а среди носителей местных диалектов или малых языков. Евреи познакомились с белорусским и украинским (языками крестьян), польским (языком землевладельцев), русским (языком государства) и немецким (языком культуры и ежегодных ярмарок — это можно считать расширением их внутреннего идиша). Такая ситуация благоприятствовала сохранению их собственного разговорного языка,

идиша. Живя на пересечении языков и народов, они могли общаться с Низшими (разговорный язык) и Высшими (язык власти и культуры). Они знали эти языки не в полной мере и преимущественно в устной форме, но могли все же пользоваться несколькими языками, очевидно принадлежащими к разным языковым семьям.

Усвоенный мультилингвизм идиша

Согласно великому историку языка идиш Максу Вайнрайху, идиш зародился в империи Каролингов в конце первого тысячелетия. Конечно, с точки зрения идеологов идишизма XX в., непрерывное развитие разговорного языка шло с X в. Однако самые ранние сохранившиеся тексты на идише относятся к XIII и XIV вв. Среди них выделяется запись немецкой эпической поэмы еврейскими буквами, найденная в Каирской генизе в Египте^[136]. Более зрелые литературные тексты писали с XV в., здесь стоит отметить европейские эпические поэмы *Buovo d'Antona* [Бове Бух] и *Парис и Венера*, написанные октавами в начале XVI в. в Италии на идише/немецком еврейскими буквами многоязычным ученым Элияху Левита.

Однако если смотреть в будущее, мы найдем в этих идишских текстах мало отличий от немецкого, за исключением использования некоторых ивритских выражений и нескольких слов из романских языков. Подобно любым иммигрантам, евреи заимствовали язык народа-хозяина. Существенное отличие от остальных диалектов состоит в письме, в использовании отдельного еврейского алфавита. Еврейский алфавит открыл ворота для другого участника еврейского многоязычия — корпуса текстов, молитв и раввинистических суждений на Святом языке.

Еврейско-немецкий язык (Judish-Deutsch) бытовал на границах немецкого и только в XVIII в. получил название идиш (Judish). Когда идиш появлялся в Венеции или в Амстердаме, он сохранялся там обычно не дольше одного поколения, до тех пор пока не происходила полная ассимиляция.

Радикальное изменение случилось, когда идиш укоренился на славянских землях, в языковом окружении, непохожем на него. Здесь язык сохранился на протяжении многих поколений. Самые ранние идишские тексты в Польше, где жило большинство евреев мира, датируются XVI в. Это объясняется тем обстоятельством, что евреи, которые жили в славянских странах раньше, говорили на славянских языках, на чешском или протоукраинском. В XVI в. наблюдается мощный приток евреев из Германии, и это вместе с религиозным и моральным возрождением сделало идиш языком еврейской автономии в Польше. Бывшие ранее разговорными славянские языки послужили субстратом германскому языку идиш, подобно тому как разговорные романские языки составили пласт германского словаря у евреев в начале развития идиша. Идишский синтаксис и лексика до сих пор несут в себе славянский компонент.

К XVIII–XIX вв. относится уникальный феномен еврейской истории: евреи стали большинством на пестрой карте территории российской черты оседлости

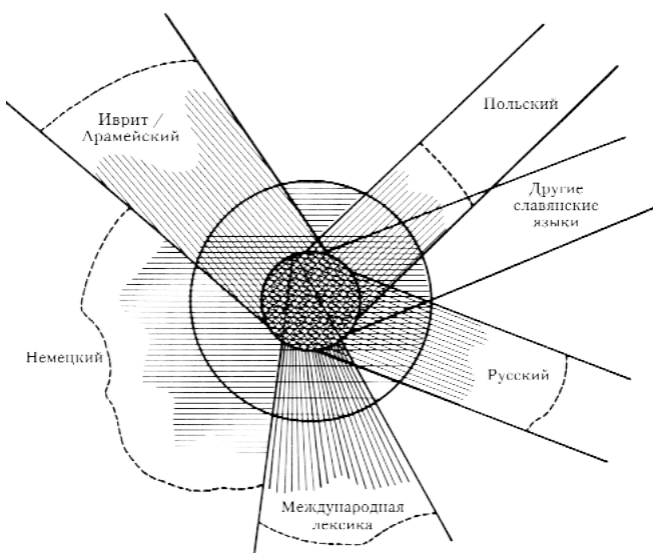
(включающей нынешние Белоруссию, Литву, Украину и др.). Конечно, если говорить об абсолютных величинах, то большинство населения составляли крестьяне, но крестьяне не могли быть настоящей экономической силой, крепостное состояние удерживало их в деревнях до 1861 г. Евреи, мобильные, инициативные, отлично связанные между собой участием в торговых операциях, составляли две трети населения всех мелких городов и по крайней мере треть или половину населения крупных городов. Хотя они и были лишены гражданских прав, это не мешало им владеть большинством мелких предприятий, заниматься банковским делом, а также внутренней и международной торговлей. В средневековых немецких городах была *Judengasse*, немецкая улица, а здесь евреи составляли большинство населения городка, за исключением русской администрации, полиции и церковного клира, обслуживавших всю округу. Язык идиш цементировал народ и служил ему коммуникационной сетью. Его русские и германские компоненты служили естественным мостом с языком власти — русским (а до того польским) и с языками культуры, русским и немецким.

Идиш имеет германскую основу: большая часть его лексики немецкого происхождения, хотя во многих случаях в семантике якобы немецких слов прослеживается ивритский или славянский подтекст.

На идише можно составлять правильные предложения, используя исключительно немецкий компонент. Второстепенными, но стилистически решающими партнерами являются славянские языки (чешский, польский, русский), «святой язык» (иврит и арамейский) и обширный слой интернациональной лексики.

Как доказал Макс Вайнрайх, идиш — язык синтеза: он использует компоненты нескольких языков и сплавляет их в единую лингвистическую систему. Так, *шليمезальник* состоит из трех элементов: *шлим*+*мазл*+*ник* (немецкий+иврит+русский), а общеевропейское слово «доктор» получает ивритское окончание множественного числа: *доктойрим*. Но этот синтез не настолько полон, как его желала бы видеть независимая идишистская идеология. Американцы редко обращают внимание, из какого источника берется то или иное английское слово, хотя *legal* и *loyal* происходят из латинского и французского, *nation* — из французского, а *right* имеет англосаксонское происхождение и т. д. В то же время в идише языки-компоненты сильно ощущаются, и в литературе их различия используются в стилистических целях. Носители идиша жили среди славян близко от Германии и читали книги на иврите. Синтез в этом языке неполный, и разные компоненты часто ведут себя в соответствии с грамматикой языка происхождения. Так, ивритское *мокем* имеет

гебраизированную форму множественного числа: *мекоймес* (а не идишскую: *мокемс*). Более того, если процесс синтеза в английском языке завершился, то в идише никогда не было строгих границ. Идиш — до некоторой степени язык синтеза, но он также и открытый язык; носители могут исследовать запасы «святого языка», немецкого, или польского и русского и привносить любое понятие, которое им в данный момент может понадобиться. Ученые люди будут использовать больше выражений из «святого языка», аккультурированные европейцы будут использовать больше немецкого, немецкий преобладает в лодзинском или силезском идише, а славянские выражения изобилуют на Украине. В идише есть ядро, общее для всех носителей, более широкий круг слов с очевидной принадлежностью к тому или иному компоненту и открытая граница с самими языками-компонентами (см. диаграмму).



Внутренний круг обозначает *базовый* идиш; средний круг — область *смешанного* идиша (заштрихованные области обозначают лишь источник происхождения компонентов, не указывая на их взаимопроникновение). Области с неотмеченными границами вне круга — это зоны *распространения*; пунктиром обозначены те из них, которые открыты для дальнейшего заимствования из близких языков.

Идиш по природе своей мультилингвален, и его носители по определению мультилингвальны (в той степени, в какой они владеют грамматикой этих языков). Открытые границы идиша, допускаящие массиванный приток слов из всех языков-компонентов и модернизацию языка в новейшее время, также служили мостами, перекинутыми в разных направлениях. Носители идиша могут легко приспособиться и говорить по-немецки (идиш без ивритских и славянских слов), и они же возродили современный иврит. Так идиш стал мостом между внутренней традицией и европейской культурой, между внутренним и внешним многоязычием.

Отказавшись и от идиша, и от быющего через край многоязычия народа-скитальца, евреи стали «нормальными»: как и все прочие, они используют один базовый и один-два приобретенных в результате обучения языка (иврит и английский, английский и французский и т. д.), в зависимости от профессии индивида и контекста, в котором он живет.

Библиография

Знак [Н] указывает на публикацию на иврите; другие языки обозначены; все необозначенные книги и статьи — англоязычные.

Academy of Hebrew Language

1970 [Н] *Сборник документов по истории Комитета языка и Академии языка иврит 1890–1990 и по возрождению разговорного иврита* (Иерусалим: Академия языка иврит).

Ahad Ha-Am

1950 [Н] «Правда об Эрец Исраэль», в *Собрание сочинений*, 2-е изд. (Тель-Авив: Двир; Иерусалим: The Jewish Publishing House), с. 28–40.

Aliya Shniya

1947 [Н] *Сефер ха-Алия ха-Шния* (Книга Второй алии), под ред. Брахи Хабас при участии Элиэзера Шохата (Тель-Авив: Ам Овед).

Alter, Robert

1975 Ed., *Modern Hebrew Literature* (New York: Behrman House).

1988 *The Invention of Hebrew Prose: Modern Fiction and the Languages of Realism* (Seattle and London:

University of Washington Press).

Amichai, Yehuda

1987 «My Parents' Migration», in «Five Poems by Yehuda Amichai», translated by Barbara and Benjamin Harshav, *Orim* 3, no. 1:28.

Azaryahu, Yosef

1954 [H] *Ивритское образование в Эрец Исраэль* (Рамат-Ган: Масада).

Bacchi, Roberto

1956a «A Statistical Analysis of the Revival of Hebrew in Israel», in *Studies in Economic and Social Sciences* (Jerusalem: Magnes Press).

1956b [H] «Возрождение языка иврит в зеркале статистики», *Лешонену* 20:65–82; 21 (1957):41–68.

Bar-Adon, Aaron

1975 *The Rise and Decline of a Dialect: A Study in the Revival of Modern Hebrew* (The Hague and Paris: Mouton).

1977 [H] Ш. Й. Агнон и возрождение языка иврит (Иерусалим: Мосад Бялик).

1988 [H] «“Галилейский диалект” и его произношение: Глава в истории возрождения иврита в Эрец Исраэль», *Катедра* 46:115–138.

Ben-Gurion, David

1947 [H] «К двадцать пятой годовщине», в *Алия Шния*, с. 15–19.

1972 *Letters*, vol.1 (Tel Aviv: Am Oved).

Ben-Sasson, H. H.

1976 Ed., *A History of the Jewish People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Bentwitch, Norman

1912 *Jewish Schools in Palestine* (New York: reprinted from the *Jewish Review* and published by the Foundation of American Zionists).

Ben-Yehuda, Eliezer

1986 [H] *Осуществившаяся мечта: Избранные сочинения на языковые темы*, под ред. Реувена Сивана (Иерусалим: Мосад Бялик).

[Berdichevski] Bin-Gorion, Mikha Yosef

1987 [H] *Поэзия и язык: Избранные эссе и очерки* (Иерусалим: Мосад Бялик).

Blanc, Haim

1957 «Hebrew in Israel: Trends and Problems», in Morag 1988, 1:167–155.

Blau, Yehoshua

1983 [H] «Заметки о многослойном характере современного иврита», в *Morag* 1988, 1:214–219.

1984 *The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic: Parallels and Differences in the Revival of Two Semitic Languages*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. 18 (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press).

Braslavski, Moshe

1955 [H] *Рабочее движение в Эрец Исраэль: История и источники* (Тель-Авив: Ха-Кибуц Ха-Меухад).

Brener, Yosef-Chaim

1910 [H] «В газетах и литературе: записи и заметки», *Ха-Поэль Ха-Цаир*, вып. 4, 24.11.1910, с. 6–10.

1947 [H] «Взлет и падение», в *Алия Шния*, с. 20–22.

1978a [H] «Со всех сторон», в *Сочинения*, т. 2 (Тель-Авив: Ха-Кибуц Ха-Меухад), с. 1265–1440).

1978b [H] «Бездолье и провал», в *Writings* 2:1443–1688.

Chomsky, William

1986 *Hebrew: The Eternal Language* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America).

Cohen, Israel

1918 *The German Attack on the Hebrew Schools in Palestine* (London: Offices of the «Jewish Chronicle» and the «Jewish World»).

Deytsh [Deich] Lev (Дейч, Лев)

1923 [русский] *За полвека* (Берлин: Грани).

Dubnov, Shimon

1958 *Nationalism and History: Essays on Old and New Judaism*, edited and translated by S. Pinson (Philadelphia: Jewish Publication Society).

Eisenstadt, Shmuel

1967 [H] *Наш живой язык иврит* (Тель-Авив: Ткума).

Eliav, Benjamin

1979 [H] Под ред., *Еврейский национальный дом: от Декларации Бальфура до независимости*, изд. испр. и доп. (Иерусалим: Кетер).

Eliav, Mordekhai

1978 [H] *Эрец Исраэль и ее население в XIX в.: 1777–1917* (Иерусалим: Кетер).

Engelmann, Bernt

1984 *Germany without Jews*, translated by D. J. Beer (New York: Bantam Books) [original: *Deutschland ohne Juden*, Munich: Wilhelm Godmann, 1979].

Even-Zohar, Itamar

1979 «Aspects of the Hebrew-Yiddish Polysystem: A Case of a Multilingual Polysystem», in Even-Zohar 1990, p.121–130.

1980 «The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine: 1882–1948», in Even-Zohar 1990, pp.175–191.

1984 «The Role of Russian and Yiddish in the Making of Modern Hebrew», in Even-Zohar 1990, pp.111–120.

1985 «Gnessin's Dialogue and Its Russian Models», in Even-Zohar 1990, p. 131–153.

1990 *Polysystem Studies* (= *Poetics Today* 11, no.1).

Fellman, Jack

1973 *The Revival of a Classical Tongue: Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language* (The Hague: Mouton).

1976 [H] «Элиэзер Бен-Иегуда и возрождение языка иврит» [с дискуссией при участии Реувена Сивана, Узи Ормана, Хаима Рабина], *Катедра* 2 (ноябрь 1976): 83–107.

Frankel, Jonathan

1981 *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism*

and the Russian Jews, 1862–1917 (Cambridge: Cambridge University Press).

Gay, Peter

1988 *Freud: A Life For Our Time* (New York and London: W. W. Norton).

Glinert, Lewis H.

1988 «Did Pre-Revival Hebrew Literature Gave Its Own Langue? Quotation and Improvization in Mendelev Mokher Sefarim», *Bulletin of the School of Oriental and Africal Studies*, University of London, vol. 51, part 3: 413–427.

Greenzweig, Michael

1985 [H] «Статус иврита во Второй алии» в Naor 1985, с. 198–212.

Grosjean, Francois

1982 *Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Grossmann, Stefan

1930 *Ich war begeistert: Eine Lebensgeschichte*, edited by Helmut Kreuzer, Reihe Q: Quellentexte zur Literaturund Kulturgeschichte, vol. 7 (Berlin: Scriptor Verlag).

Haramati, Shlomo

1978 [H] *Трое предшественников Бен-Иегуды* (Иерусалим: Яд Ицхак Бен-Цви).

1979 [H] *Зарождение ивритского образования в Эрец Исраэль и его вклад в возрождение языка* (Иерусалим: Реувен Мас).

Harshav, Benjamin

1982 «An Outline of Integrational Semantics: An Understander's Theory of Meaning in Context», *Poetics Today* 3, no. 4:59–88.

1984 «Fictionality and Fields of Reference: Remarks on the Theoretical Framework», *Poetics Today* 5, no. 2:227–251.

1986 *American Yiddish Poetry: A Bilingual Anthology* [with Barbara Harshav] (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press).

1988 [H] «Возрождение Эрец Исраэль и еврейская революция нового времени», в *Перспективы культуры и общества в Израиле*, под ред. Нурит Гертц (Тель-Авив: Открытый университет), с. 7–31.

1990a *The Meaning of Yiddish* (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press).

1990b [H] «Эссе о возрождении языка иврит», *Альпим* 2:9–54.

Hertzberg, Artur

1973 *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (New York: Atheneum).

Holquist, Michael

«What is the Ontological Status of Bilingualism?» in Doris Sommer, Ed., *Bilingual Games: Some Literary Investigations*. New York: Palgrave Macmillan.

Horowitz, Dan, and Moshe Lissak

1990 [H] *Беды утопии: Перегруженный государственный строй Израиля* (Тель-Авив: Ам Овед).

Howe, Irving

1976 *World of Our Fathers* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich).

Jabotinsky, Ze'ev [Zhabotinski, Vladimir]

1914 [H] «Язык образования», *Ха-Шилоах*, с. 405–411, 501–511.

1930 [H] *Еврейское произношение* (Тель-Авив: Ха-Сефер). Сокращенный русский вариант статьи был опубликован в журнале «Рассвет» 17 августа 1930 г.

Karmi, Shlomo

1986 [H] *Первая борозда в ивритском образовании: Ассамблея учителей иврита в Эрец Исраэль и ее место*

в истории образования: 1892 (Иерусалим: Реувен Мас).

Katznelson, Berl

1912 [Н] «Изнутри», в *Сочинения*, т. 1 (Тель-Авив: Партия труда Эрец Исраэль, б.г.), с. 11–19.

1919a [Н] «Предложения для объединения», в *Сочинения* 1:129–132.

1919b [Н] «Положения кунтреса (по вопросу о языках)», в *Сочинения* 1:148–150.

1947a [Н] «Чудо Второй алии», в *Алия Шния*, с. 11–14.

1947b [Н] «Мой путь в Эрец Исраэль», в *Алия Шния*, с. 67–85.

1990 [Н] *Вторая алия: Лекции для «социалистической молодежи» (1928)*, новое аннотированное издание под ред. Аниты Шапиро и Наоми Абит (Тель-Авив: Ам Овед).

Katznelson, Rachel [Shazar]

1946 [Н] «Бессонница языка», в *Эссе и очерки* (Тель-Авив: Ам Овед), с. 9–22.

Klauzner, Yosef [Klausner, Joseph]

1956 [Н] «Древний иврит и современный иврит», в *Современный иврит и его проблемы* (Тель-Авив: Масада), с. 36–56.

Klein, Dennis B.

1981 *Jewish Origins of the Psychoanalytic Movement* (Chicago: University of Chicago Press).

Kloyzner, Israel [Klausner]

1978a [H] «Пионеры разговорного иврита в Эрец Исраэль», в *На путях к Сиону: Главы из истории сионизма и возрождения языка иврит* (Иерусалим: Реувен Мас), с. 371–384.

1978b [H] «Пионеры разговорного иврита в диаспоре», в *На путях к Сиону*, с. 384–410.

Laqueur, Walter, and Barry Rubin

1984 Eds., *The Israel-Arab Reader*, 4th rev. and updated ed. (New York: Penguin).

Lessing, Theodor

1984 *Der jüdische Selbsthass* (Munich: Matthes & Seitz).

Lexicon

1981 [Идиш] *Биографический словарь современной идишской литературы*, т. 8 (Нью-Йорк: Конгресс еврейской культуры).

Malamud, Bernard

1989 *The People and Uncollected Stories*, edited and

introduced by Robert Giroux (New York: Farrar, Straus, Giroux).

Mandel, George

1981 «Sheela Nihbbadah and the Revival of Hebrew», in Morag 1988, 1:32–46.

Mendele Mocher Seforim

1968 *The Travels and Adventures of Benjamin the Third*, translated from the Yiddish by Moshe Spiegel (New York: Schocken Books). Русский перевод: Менделе Мойхер-Сфорим. Путешествие Вениамина Третьего. Москва, 1961.

Mendes-Flohr, Paul R., and Yehuda Reinharz

1980 Eds., *The Jew in the Modern World: A Documentary History* (New York and Oxford: Oxford University Press).

Morag, Shelomo

1988 [H] *Исследования в области современного иврита: Избранные статьи*, в 2 томах (Иерусалим: Академон Пресс).

Nahir, Moshe

1977 Review of Jack Fellman, *The Revival of a Classical Tongue*, in *Language Problems and Language*

Planning, vol. 2 (= *La Monda Longvo-Problemo*, vol. 8), p. 177–181.

1987 «L'aménagement de l'hébreu moderne», in *Politique et aménagement linguistiques*, edited by Jacques Maurais (Quebec: Conseil de la langue française), p. 259–316.

1988 «Language Planning and Language Acquisition: The 'Great Lap' in the Hebrew Revival», in *International Handbook of Biligualism and Bilingual Education*, edited by Christina Bratt Paulson (New York: Greenwood Press), p. 275–295.

Naor, Mordekhay

1985 [H] Ред., *Вторая алия, 1903–1914: Источники, краткие очерки, избранные проблемы и вспомогательный материал* (Иерусалим: Яд Ицхак Бен-Цви).

Niger, Samuel [S.Charney]

1941 [Идиш] *Di tsveyshprakhikeyt fun undzer literature* [The Bilingualism of Our Literature]. Detroit, MI: Louis Lamed Foundation for the Advancement of Hebrew and Yiddish Literature.

Niger, Shmuel

1990 *Bilingualism in the History of Jewish Literature*. Translated from the Yiddish by Joshua Fogel. Lanham, Md:

University Press of America.

Ornan, Uzi

1976 [H] «Иврит как создатель национального общества», *Kamedra* 2 (ноябрь 1976): 98–101.

1986 «Hebrew in Palestine before and after 1882», in Morag 1988, 1:76–47.

Oz, Amos

2004 [H] «Повесть о любви и тьме», Иерусалим: Кетер. Русский перевод: 2006, СПб., Амфора.

Pollak, Michael

1984 *Vienne 1900: Une identité blessée* (Paris: Gallimard / Julliard).

Rabin, Chaim

1988a [H] «Каким было языковое возрождение?» в Morag 1988, 1:16–31.

1988b «Language Revival and Language Death», in Morag 1988, 1:114–103.

Roth, Cecile

1953 «Was Hebrew Ever a Dead Language?» in *Personalities and Events in Jewish History* (Philadelphia), p. 136–142.

St.-John, Robert

1952 *Tongue of the Prophets: The Life Story of Eliezer Ben Yehuda* (New York: Doubleday).

Shapiro, Yosef

1967 [Н] *Ха-Поэль Ха-Цаур: Идея и практика* (Тель-Авив: Авивим).

Shats, Tsvi

1919 [Н] «Изгнание нашей классической поэзии» в *Охель*, под ред. М. Кушнера (1921); также в Цви Шац, *На краю тишины: Сочинения* (Тарбут ве-Хинух).

Shkhorì, Ilan

1990 [Н] *Мечта, ставшая городом* (Тель-Авив: Авивим).

Sholem, Gershom

1982 [Н] *Из Берлина в Иерусалим: Воспоминания о моей юности* (Тель-Авив: Ам Овед).

Sholom Aleichem

1956 «The Town of the Little People», translated by Julius and Francis Butwin, in *Selected Stories of Sholom Aleichem*, edited by Alfred Kazin (New York: Random House). Русский перевод: Шолом-Алейхем, «Город маленьких людей». — *Собрание сочинений*. Том 4.

Москва, 1960, с. 279–286 (пер. И. Гуревича).

Shulman, Kalman

1911 [Н] *Парижские тайны*, перевод романа Эжена Сю *Les mystères de Paris* (Вильна: Вдова и Братья Ром).

Sivan, Reuven

1986 [Н] «Элиэзер Бен-Иегуда и его лингвистические достижения» в Ben-Yehuda 1986, с. 7–33.

Slutsky, Yehuda

1961 «Criticus», *He-Avar* 8:43–59.

Szmeruk Ch.

1961 «The Jewish Community and Jewish Agricultural Settlement in Soviet Byelorussia», Ph.D. dissertation, Hebrew University, Jerusalem.

Steel, Roland

1980 *Walter Lippmann and the American Century* (Boston: Little, Brown).

Tabenkin, Yitshak

1947 [Н] «Корни», в *Алия Шния*, с. 23–30.

Toury, Gideon

1990 «The Hebraization of Surnames as a Motive in Hebrew Literature», in *Actes du XVIe Congrès international des sciences onomastiques* (Quebec: Les Presses de l'Université Laval), p. 545–554.

Tsemakh [Zemach], Shlomo

1965 [Н] *Первый год* (Тель-Авив: Ам Овед).

Tuwim, Julian

1984 *My, Ĳydzы Polscy... We, Polish Jews*, edited by Ch. Szmeruk (Jerusalem: Magnes Press).

Usishkin, M.

1928 [Н] «Война за язык» в Гдудену: *К третьей годовщине Бригады защитников языка в Иерусалиме* (Иерусалим: Бригада защитников языка в Эрец Исраэль, иерусалимское отделение).

Weinreich, Max

1973 [Идиш] *Geshikhte fun der Yidisher shprakh*. 4 volumes. New York: YIVO.

Weinreich, Uriel

1953 *Languages in Contact: Findings and Problems*. New York: Publications of the Linguistic Circle of New York — Number 1.

1958 [Н] «Ивритско-идишский книжный стиль»,

Лешонену 22:55–66.

1965 [Н] *Ашкеназский иврит и иврит на идише: их географический аспект* [репринт из *Лешонену*] (Иерусалим).

Yehoash [Solomon Bloomgarden]

1917 [Идиш] *Из Нью-Йорка в Реховот и обратно*, в 2 т. (Нью-Йорк: Hebrew Publishing Company).

1923 *The Feast of the Messenger* [английский перевод предыдущего издания] (Philadelphia: Connat Press).

Yerushalmi, Yosef Chaim

1989 *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (New York: Schocken Books).

Zuckerman, Yitshak

1993 *A Surplus of Memory: Recollections of a Leader of the Warsaw Ghetto Uprising*, translated and edited by Barbara Harshav (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press).

Спасибо, что скачали книгу в [бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru](http://Royallib.ru)

[Оставить отзыв о книге](#)

[Все книги автора](#)

notes

Примечания

Исаак Дойчер (1906–1967) — журналист, политолог и историк. В юности был троцкистом и членом Польской компартии (1926–1932). Признанный специалист по истории СССР и коммунистической идеологии. Один из первых исследователей сталинизма. Автор политической биографии Сталина (Лондон, 1967) и трехтомного исследования о Льве Троцком (Лондон, 1954–1963), часть которого переведена на русский язык («Троцкий. Вооруженный пророк. 1879–1921», Москва, 1991). *(Примеч. ред.)*

Выдающийся еврейский писатель, писавший преимущественно на идише, один из «трех классиков» (наряду с Менделе Мойхер-Сфоримом и Ицхаком-Лейбушем Перецем) современной литературы на этом языке. *(Примеч. ред.)*

Черта оседлости — бывшие польские территории, включавшие Центральную Польшу, Украину, Белоруссию, Литву, присоединенные к России в конце XVIII в. и превращенные в огромное географическое гетто, вне которого разрешалось жить лишь немногим евреям. Черта оседлости включала тысячи местечек, многие из которых были населены преимущественно евреями. *(Здесь и далее, если не оговорено иное, примеч. автора.)*

Философ, один из первых в Восточной Европе стал последователем еврейского Просвещения (*Хаскалы*), написал автобиографию, в которой отобразил свои странствования, духовные поиски и культурную эволюцию. (*Примеч. ред.*)

Писал на иврите и идише, по праву считается создателем современного литературного стиля на этих языках и основоположником новой еврейской литературы в двух ее языковых версиях (иврит и идиш).
(Примеч. ред.)

Лидер еврейского рабочего движения в подмандатной Палестине, один из руководителей сионистского движения, первый премьер-министр Государства Израиль. *(Примеч. ред.)*

В декабре 1980 г. в Гарварде на конференции, посвященной столетию погромов, я обнародовал доклад под названием «1881 год — водораздел в истории еврейской культуры и сознания». Когда появилась блестящая работа Йонатана Френкеля (*Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism & Russian Jews, 1862–1917*. London—New York—New Rochelle—Melbourne—Sidney, 1981), я увидел, что он использовал то же самое слово «водораздел», хотя он усматривает некоторые корни изменений и в предыдущих поколениях. Особая важность этой критической даты видна и с точки зрения американского еврейства, выраженной Ирвингом Хау в его монументальном «Мире наших отцов» (*I. Howe. World of Our Fathers*, 1976). Она стала краеугольным камнем и в сионистской историографии, которая считает волны сионистской эмиграции в *Эрец Исраэль* (алийот) с Первой алии, начавшейся в 1881 г. (несмотря на наличие предшественников).

Один из инициаторов возрождения еврейской культуры на иврите; историк, литературовед и литературный критик, лингвист, деятель сионистского движения. В 1919 г. поселился в *Эрец Исраэль*, а в 1925 г., когда был открыт Еврейский университет в Иерусалиме, возглавил там кафедру литературы на иврите. (*Примеч. ред.*)

Динамический взгляд на историю отвергают те, кто описывает ее через единичные перевороты: Октябрьская революция 1917 г. или Декларация независимости Государства Израиль. Подобный взгляд способствует застою и вызывает меланхолическую ностальгию и возможный коллапс.

Соотношение, существующее в настоящее время и учитывающее большое число восточных евреев, проживающих в Израиле, не должно вводить нас в заблуждение относительно картины прошлого. В 1880-х гг. лишь 10 % еврейского населения в мире составляли сефардские и восточные евреи (Ben-Sasson 1976:791). К началу Первой мировой войны еврейское население в Восточной Европе и США (где евреи были преимущественно восточноевропейского происхождения) составляло 11 млн. чел. по сравнению с 1 млн. чел. в Западной Европе (включая существенную долю тех, кто также происходил из Восточной Европы) и всего лишь 800 тыс. чел. на Ближнем Востоке и в Северной Африке (см.: Ben-Sasson 1976:860). Только после Холокоста, когда были уничтожены исконные европейские ашкеназские общины, и практически тотального отъезда евреев из стран Востока в Израиль восточные и сефардские евреи составили 50 % израильского общества. Лишь в связи с центральным положением, которое Израиль приобрел в культуре еврейского мира, их политическая роль стала значительной. Но это было не так в начале движений нового времени, в которые восточные евреи входили постепенно.

Существительное, образованное от указательного местоимения *до* (*идиш* — «здесь», «тут»). Идеологический неологизм, появившийся в еврейском политическом лексиконе после Первой мировой войны и связанный с антиссионистскими представлениями о возможности национального существования еврейского народа «здесь», в *галуте*. Противопоставлялся сионистской концепции *дорткейт* (*идиш* — «там»), согласно которой нормальное существование еврейства возможно только «там», в *Эрец Исраэль*.

Немецкий философ еврейского происхождения, симпатизировал сионизму. Убит подосланным нацистами убийцей. *(Примеч. ред.)*

Я употребляю этот термин для перевода ключевого понятия *хагшама* (иврит — «воплощение»), применяемого в отношении тех, кто не просто призывал ехать в Палестину, но и воплотил идеи сионизма на практике.

Американский эссеист, общественный деятель и политолог, автор оригинальной концепции общественного мнения. В русском переводе см.: Липпман У. Общественное мнение / Пер. с англ. Т. В. Барчунова, под ред. К. А. Левинсон, К. В. Петренко. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004.

Общественный деятель, писатель и художественный критик, автор первой на иврите книги по эстетике. В 1904 г. поселился в *Эрец Исраэль* и стал одним из инициаторов движения «Еврейский труд», боровшегося за использование в сельскохозяйственных работах еврейских рабочих вместо арабов, как это было принято в первых еврейских поселениях. (*Примеч. ред.*)

Конечно, в своем нееврейском аспекте — в качестве «немцев», «русских» и т. п. — эти же люди были частью государства и нации, объединенной общим языком, привязанной к определенной территории и конкретной политической ситуации. И в этих рамках еврейские политики по ходу истории пытались найти свое место в диалоге с действующими политическими властями. Но никогда не было ощущения, что это еврейская «родовая земля», даже если евреи жили там много веков.

Писатель, писал на иврите; один из создателей жанра лирической повести в новой ивритской литературе. (*Примеч. ред.*)

Тем самым был усвоен идеал, заключенный в двух отличительных чертах казака, постоянно ждущего беды: жизнь в приграничном поселке и ношение оружия. Эта перемена оказалась столь успешной, что продукты сельского хозяйства и оружие стали основными статьями экспорта Государства Израиль (наравне с «еврейскими» алмазами, которые чаще связаны с международным еврейством, чем характерны для аутентичной израильской культуры).

Один из лидеров и идеологов социалистического рабочего течения в сионизме. (*Примеч. ред.*)

Отсюда происходят такие люди, как Кафка и Фрейд, которых волновала их проблематичная еврейская идентичность, но обсуждали они ее только в личных беседах.

Конечно, евреи реагировали на конкретные события в конкретных исторических обстоятельствах, но их самосознание *как евреев* было тесно связано с идеологией вне зависимости от имеющейся исторической ситуации. Отсюда роль *штадлана*, влиятельного еврея, который в любой момент мог представлять весь народ перед властями.

Идея о трехязычии еврейской культуры была развита позднее в важной статье Хоне Шмерука.

Хаскала — литературное и культурное движение среди евреев (1772–1882), инициированное Моисеем Мендельсоном, считавшим необходимым приобщить евреев к европейской культуре, секулярным ценностям и эстетическим формам поведения и литературы. *Хаскала* создала ивритскую и идишскую литературу. Сам ивритский термин — это перевод немецкого *Aufklärung*, подразумевающего мудрость и рационализм, но в современном иврите он стал обозначать «образование».

Семен (Шимон Шмуэль) Фруг (1860–1916) — поэт и прозаик, писавший по-русски, на иврите и на идише; известен главным образом как один из первых евреев, получивших признание в русской литературе. Его русские стихи были весьма популярны в 1880-е гг. Усовершенствовал и модернизировал технику стихосложения на идише, введя в нее силлаботоническую систему. *(Примеч. ред.)*

Чолнт — одно из традиционных блюд еврейской кухни в Восточной Европе, как правило, подававшихся к субботней трапезе. Существует множество рецептов *чолнта*, однако все их объединяет простота приготовления и использование самых простых продуктов. Именно эта простота, «простонародность» и «неизысканность» применительно к языку идиш подчеркнута в афоризме Фруга. (*Примеч. ред.*)

Эльза Ласкер-Шулер (1869–1945) — немецкая поэтесса и художница еврейского происхождения; представительница экспрессионизма в немецкой литературе. Одна из центральных фигур еврейско-немецкой интеллектуальной элиты в Германии. *(Примеч. ред.)*

Манифест авангардистской литературной группы *Ин зих* (*идиш* — «в себе»; отсюда идишское название направления группы — «инзихизм» или в латинизированной форме — «интроспективизм»). Основателями и ведущими идеологами группы были выдающиеся поэты, публицисты и критики Арон Гланц-Лейелес (1889–1966), Янкев (Яков) Глатштейн (1896–1971) и Нохум-Бер Минков (1893–1958). (*Примеч. ред.*)

Шлёнский и Альтерман — крупнейшие ивритские поэты-модернисты; жили в *Эрец Исраэль*. (Примеч. ред.)

См., например, «толстый журнал» *Симан крийя* и издаваемые им популярные книжные серии *Библиотека (Ха-Сифрийя)* или *Народная библиотека (Сифрийя Лам)*, которые публикует издательство «Ам Овед».

Так, Сола Беллоу можно считать американским писателем, описывающим еврейские характеры, или «еврейским» автором, пишущим на нееврейском языке. Подобным образом исследования по еврейской истории на английском языке являются как частью американской историографии, так и частью еврейских исторических исследований.

Приведем один пример: за использование распятия и образа Христа в 1920-х гг. и позже в картинах, посвященных Холокосту, Шагала яростно критиковали в еврейской среде. Но такая иконография пришла прямиком из литературы на идише 1920-х гг., где Христос в виде нашего страдающего брата стал важной символической фигурой. Особенно ярко это проявилось в националистической поэзии Ури-Цви Гринберга, публиковавшегося в тех же журналах, где и Шагал. См. его стихотворение «Ури-Цви перед крестом», написанное в форме креста и начинающееся со строки: I N R I.

(В действительности обращение к образу Христа и стремление представить его как часть еврейской истории и судьбы народа у еврейских художников и литераторов имеют более длинную историю. В искусстве, вероятно, Марк Антокольский был первым, кто изобразил Иисуса традиционным евреем, «Христом перед судом народа» (1872–1874). В идишской литературе образ Иисуса, разделяющего со «своим народом», евреями, его страдания и унижения, появляется в рассказах Шолома Аша (1880–1957) и Ламеда Шапиро (1878–1948), написанных в 1905–1907 гг., во время волны погромов в России. — *Примеч. ред.*).

Долгое время *Ха-Шомер Ха-Цаир* («Юный страж») вообще не имел «взрослой» партии и оставался «юным», пока его лидеры не достигли 90-летнего возраста. Ицхак Цукерман (Анте́к), вождь восстания в Варшавском гетто, драматически описывал, как молодежные движения сионистов-социалистов организовывали мятеж, невзирая на «взрослую» партию, хотя на самом деле они уже вышли из возраста молодежных движений и взяли свою судьбу в собственные руки (см.: Zuckerman 1993).

Аббревиатура *Централе йидише шул-организацие*
(*идиш* — Центральная идишская школьная
организация). (*Примеч. ред.*)

Сокращенно от *Шул ун култур (идиш — Школа и культура)*. В школах этой организации использовались два языка преподавания — иврит и идиш. (*Примеч. ред.*)

См. сборник его статей Even-Zohar 1990.

Это изобретение принадлежит не израильскому *Пальмаху* и молодежным движениям, хотя им самим так казалось.

Еврейский писатель и идеолог национальной культуры, его идеи способствовали укоренению модернистских тенденций в еврейском национальном сознании и литературе; писал по-немецки, на иврите и на идише. *(Примеч. ред.)*

Выдающийся еврейский поэт (1895–1952), писал на идише; в ранний период творчества был одним из лидеров еврейской авангардной поэзии в Восточной Европе. Расстрелян вместе с группой еврейских литераторов и деятелей советской еврейской культуры по приговору в связи со сфабрикованным делом Еврейского антифашистского комитета. *(Примеч. ред.)*

См. более подробное обсуждение этой темы в части II, особенно в главе 26.

Понятие, образованное от каббалистического термина *тиккун олам* («исправление мира, мироздания»). (*Примеч. ред.*)

Потребуется ли литературный критик у американского писателя выразить его «американскость»?

Причины успеха евреев именно в этих сферах и проблема возможных «еврейских» факторов в их поведении и в их вкладе слишком сложны, чтобы их внимательно анализировать здесь, и они станут предметом отдельного исследования. Здесь я лишь указываю на сам феномен.

Первым дал такую кличку Троцкому Ленин в неопубликованной заметке 1911 г., и с тех пор она была известна в партийных кругах. *(Примеч. ред.)*

Книга Б. Харшава была написана в конце 1980-х гг., когда еще существовал СССР и у власти оставалось партийное руководство. *(Примеч. ред.)*

Напротив, ассимиляция казалась коварным ходом еврейского заговора, предпринятым, чтобы захватить власть над миром. В качестве примера можно вспомнить евреев, которые сбрили бороды и внешне стали казаться немцами, но остались прежними крысами в нацистском фильме «Вечный жид»; или в отношении к полуевреям как к студентам второго сорта в Советском Союзе во времена брежневской дискриминации.

Хороший пример — «Случай Портного» Филипа Рота.

Один из основателей, идеолог и духовный вождь халуцианского движения в сионизме, центральная идея которого заключаась в совершенствовании человека в процессе физического труда, прежде всего сельскохозяйственного, в непосредственном контакте с природой. Такому труду Гордон придавал универсальное значение и видел в нем не только путь национального и духовного возрождения еврейского народа, но и средство обновления всего человечества и братского единения всех народов. Его именем было названо одно из молодежных сионистских движений — Гордония. *(Примеч. ред.)*

Сборник с таким же названием («Еврейский крестьянин») был издан в 1926 г. по-русски в Москве Центральным президиумом советского Общества землеустройства еврейских трудящихся (ОЗЕТ).
(Примеч. ред.)

Общественный и политический деятель, публицист; основатель и идеолог социалистического направления в сионистском движении. *(Примеч. ред.)*

См. воспоминания Ицхака Цукермана (Антека) 1993 г. и интервью Аббы Ковнера (находящиеся в моем распоряжении).

Перевод с иврита Велвла Чернина. *(Примеч. ред.)*

Автор допускает неточность: Житловский не «происходил из кругов *Поалей Цион*», а имел к этому движению весьма косвенное отношение и короткое время. Он, правда, разделял социалистическую идеологию, но в ее народнической версии и был убежденным противником марксизма. При этом Житловский играл видную роль в российском социалистическом движении (в частности, стал одним из основателей партии эсеров), был связан с Социалистической еврейской рабочей партией (СЕРП) и группой «Возрождение». (*Примеч. ред.*)

Штиф также был далек от «пролетарского сионизма», но являлся одним из создателей немарксистских Социалистической сионистской партии и группы «Возрождение». *(Примеч. ред.)*

Роман (1876) Джорджа Элиота (псевдоним английской писательницы Мери Энн Эванс; 1819–1880), один из главных героев которого, еврей, изображается как благородная личность, наделенная положительными чертами. (*Примеч. ред.*)

В начале 1906 г. ЦК партии эсеров, членом которой состоял Рутенберг, поручил ему осуществить казнь священника Гапона как полицейского провокатора и вице-директора Департамента полиции П. Рачковского как организатора провокаций. По настоянию Евно Азефа (одного из руководителей боевой организации эсеров и одновременно тайного агента охраны), опасавшегося разоблачений, ликвидация Рачковского была отменена, но оставлен в силе смертный приговор Гапону. Рутенберг привел его в исполнение, и 28 марта 1906 г. Гапон был повешен в Озерках под Петербургом. *(Примеч. ред.)*

Псевдоним, настоящее имя Лейвик Гальперн; выдающийся идишский поэт, один из зачинателей модернистской литературы на идише. (*Примеч. ред.*)

Накануне Второй мировой войны еврейское население мира приближалось к 17 млн. чел.

Такие мотивы были нередки и в раннем творчестве Вебера, и его интерес к ним лишь усилился тогда, когда до Америки дошли первые сведения о Катастрофе еврейства Восточной Европы, откуда был родом сам художник (он родился в Белостоке). *(Примеч. ред.)*

Модернизированных евреев следующего поколения тоже описывали в литературе, но для отражения в них какого-то еврейского аспекта персонажей приходилось ставить в положение внутреннего конфликта, чтобы они воскрешали прошлое, говорили о нем и старались понять его. Отсюда многословность или вербальный уровень отображения реальности (поддерживаемый модернистскими течениями в поэтике) в романах таких разных писателей, как Кафка, Бренер, Агнон, И. Б. Зингер и Беллоу.

Среди иммигрантов из России, приплывших в 1919 г. из Одессы в Яффу на знаменитом пароходе «Руслан», была значительная группа ивритских писателей, получивших разрешение на выезд из Советской России от Ленина благодаря вмешательству Горького. Однако вскоре после прибытия в *Эрец Исраэль* они уехали в Европу. Бялик основал свой издательский дом «Двир» в Берлине.

Эрлих покончил с собой в тюрьме после вынесения приговора 14 мая 1941 г., а Альтер оставался в одиночной камере до 17 февраля 1943 г. и был расстрелян по тайному приказу Берии. *(Примеч. ред.)*

За исключением Лазаря Кагановича, который, правда, в 1926 г. был только кандидатом в члены Политбюро. Полноправное членство в этом высшем партийном органе он получил в 1930 г. (*Примеч. ред.*)

Сын Калмановича, живущий в Израиле профессор Шалом Лурия, не верит в эту историю. Тем не менее в ней отражены как атмосфера страха конца 1930-х гг., так и непредсказуемые игры истории.

Включая английскую книгу Роберта Сент-Джона «Язык пророков: история жизни Элиезера Бен-Иегуды» (*R. St.-John, Tongue of Prophets: The Life Story of Eliezer Ben-Yeguda, 1952*).

См. также обзор по этому вопросу в рецензии на книгу Феллмана: *Nahir* 1977.

Это может также означать «отборный», «понятный» или «точно произносимый», т. е. в сефардском произношении, распространение которого было основной целью.

На самом деле, ашкеназское, сефардское и другие правила чтения иврита не представляют собой диалектов в прямом смысле, поскольку речь идет не о живых языках, а о видах устного произнесения одних и тех же канонизированных письменных текстов. С другой стороны, разница в произношении у них гораздо больше, чем между обыкновенными диалектами или даже между родственными языками.

Метафора безумия неоднократно возникает в течение этого периода. Нехама Файнштейн-Пухачевская из Ришон ле-Циона («Первое [поселение] в Сионе») рассказывает, что Давид Юделевич, фанатичный учитель иврита, наказывал любого ребенка, который говорил в его присутствии не на иврите. Когда девочка, лежавшая в постели с высокой температурой, позвала Нехаму по-русски, он закричал: «Иврит, иврит!» Девочка расплакалась, и доктор Амация заставил его замолчать: «*Мешуга иш ха-руах!* Сумасшедший интеллектual!» (Academy 1970:26).

В середине 1920 гг. такое поведение Бялика стало причиной публичного скандала: ревнители иврита устроили общественный суд и осудили «национального ивритского поэта» за использование идиша в обиходе. Бялик был вынужден объясняться и принес извинения.
(Примеч. ред.)

Несгибаемый гебраист никогда не назовет идиш по имени, он всегда скажет о нем «еврейско-немецкий» или «ашкеназский».

Бар-Адон (Bar-Adon 1988:117) рассказывает о яростных нападках Бялика на сионистского активиста из Одессы Менахема Усышкина (1863–1941) за то, что тот объявил Бен-Иегуду «воскресившим ивритскую речь», а также о том, что Агнон возражал против именованя Бен-Иегуды «воскресившим язык иврит». В беседе с Бар-Адоном Агнон говорил, что Усышкин признавался ему, что иврит воскресил не Бен-Иегуда, «но люди ищут героя, и мы даем им героя...»

Для большинства ивритских писателей всех эпох, включая современную, иврит не был родным. И хотя сегодня есть множество писателей-уроженцев Израиля, такие поэты, как Натан Зах, Иегуда Амихай, Меир Визелтир, Амир Гильбоа, Авот Иешурун и Дан Пагис, родились в Европе. Все председатели ивритского Союза писателей, которые занимали этот пост до сегодняшнего дня, родились в диаспоре. То же самое относится к большинству министров в израильских правительствах, включая Ицхака Шамира, Моше Аренса и Давида Леви.

Эта классификация основана на моей теории литературного текста и «интеграционной семантики» (см.: Harshav 1982, 1984).

Мысль Шерера о том, что историк литературы должен принимать во внимание то, что писатель «унаследовал, выучил и пережил» («das Ererbte, Erlernte, Erlebte»), определила трехчастную структуру клаузнеровских биографий писателей в многотомной «Истории новой литературы на иврите».

Черниковский был врачом по профессии. (*Примеч. ред.*)

CM.: *The Meaning of Yiddish* (Harshav 1990a).

Из личных воспоминаний: в середине 1950-х гг., когда я начинал преподавать в Еврейском университете, Лея Гольдберг (1911–1970), ивритская поэтесса и профессор филологии, категорически отрицала, что ее друг Авраам Шлёнский, поэт первопроходцев, писал на ашкеназском иврите (безусловно табуированном и напоминающем о галутном сознании) и вообще владел им. По моему настоянию она спросила об этом у Шлёнского, которому это вовсе не понравилось. Однако несомненно, что его первые поэтические сборники, изданные до 1928 г., написаны точными размерами ашкеназского диалекта, который был нормативным для ивритской поэзии, несмотря на то что сам Шлёнский учился в тель-авивской гимназии Герцлия и состоял членом кибуца, где разговорным языком был сефардский иврит. Даже Шлёнский, виртуоз метрики, предпочитал забыть о ней и заявить, что эти стихи были авангардными и написаны верлибром.

Еврейское колониционное общество, основанное бароном Морисом де Гиршем.

Беррес Фредерик Скиннер (1904–1990) — американский психолог, создатель концепции оперантного бихевиоризма, в основе которой лежит изучение влияния стимулов на поведение и реакции животных и людей. Некоторые положения этой концепции используются в программированном обучении. (*Примеч. ред.*)

Сионистский публицист и общественный деятель.
(Примеч. ред.)

Дер йидишер кемфер, 4 мая 1906 г.

Богатый материал о всемирном сионистском движении того времени можно найти в еженедельном журнале *Поалей-Цион* (Рабочих сионистов), выходящем на идише в Нью-Йорке с 1905 г. до наших дней под названием *Дер йидишер кемфер* (английское название *The Jew Militant*). В Америке, как почти нигде больше, существовала свободная пресса, которая могла сообщать о событиях всего еврейского мира, — источник, из которого стоит черпать информацию по истории *Эрец Исраэль*.

См. объявление о наборе актеров, написанное на иврите и опубликованное в *Дер йидишер кемфер* от 24 мая 1907 г.

Наст. имя Исаак Шимшелевич (1884–1963) — один из лидеров нового *ишува*, социалистического течения в сионизме и халуцианского движения; второй президент Израиля (1957–1963). (*Примеч. ред.*)

Современное исследование о еврейских школах в Палестине см. в Bentwich 1912.

Об этом событии, всколыхнувшем еврейский мир, существует обширная литература. Интересная брошюра под названием «Немецкая атака на еврейские школы в Палестине» была опубликована по-английски современником событий Исраэлем Коэном в Лондоне в 1918 г. (sic!).

Иногда весь комплекс «святого языка», включавший несколько исторических пластов или «языков» иврита и арамейского, называли «ивритом». Характерно, что на идише слово «*ивре*» означает «учение», «знание».

Например, множественное число от слова *доктор* будет *доктойрим* с неизменяемым окончанием множественного числа; а у многих слов появляется изменяемое окончание множественного числа женского рода *эс*: *калэс* («невесты»), *шматэс* («кочки»); см. «Значение идиша» (Harshav 1990a).

См. анализ «языка писцов» (*лешон ха-софрим*) в Weinreich 1958.

Речь идет не об обычном случае «диглоссии», в которой два языка делят роли как равноправные партнеры.

Адам — акроним имени Авраам Дов-Бер
Михалишкер.

Это тоже представляло собой определенную проблему — ведь первым импульсом было изобретать новое слово в традициях цветистых иносказаний. Так, «чайник» сначала назывался на иврите *«горшком для приготовления лепестков из Китая»*, пока в XX в. не изобрели слово *кумкум* (*кумкум* появляется в Талмуде, от греч. *koukkoution*). Многие неологизмы подражали европейским словам: так, «телеграф» назывался *дилуг-рав* — это звучит похоже и означает «длинный скачок», «протокол» стал *пиртей-коль*, т. е. «детали всего».

См. исследование Итамара Эвен-Зохара (1985) о русских образцах в творчестве А. Н. Гнесина.

Четыре поколения семейства Тиббонидов в XII–XIII вв. переводили ученые и философские труды с арабского на иврит и под влиянием арабского создали новый стиль ивритоязычной науки и мысли.

В этом деле у Мойхер-Сфорима было несколько предшественников, среди которых выделяется Менахем-Мендл Лефин (псевдоним — Менд Сатановер; 1749–1826), но только Мойхер-Сфорим сделал этот язык центром литературы, поместив его в главное и наиболее влиятельное тело письма.

Сюда, однако, относятся и слова иноязычного происхождения, например *дугма* («пример»), которое иврит в древности заимствовал из греческого, а также гебраизированные формы арабских или арамейских заимствований.

Иногда заимствовались существительные, от которых невозможно было образовать глаголы (хотя большинство ивритских существительных это позволяют), и в предикативной функции их нужно было использовать со вспомогательными глаголами (русским эквивалентом было бы «сделать телефон» вместо принятого когда-то глагола «телефонировать»), или согласующийся глагол образовывали от иного корня, чем существительное, к которому он относится (как по-русски «позвонить» или на иврите *лецальцель*).

В оригинале в этом стихотворении отсутствует регулярный силлабический размер, но привычка изменять фразу из источника в поэтике Бялика уже была нормой.

Сам Бялик написал цикл псевдонародных песен, где использовал мотивы идишских народных песен, но приспособил их к русским размерам. Он писал об этом так: «Я сейчас без ума от жанра народных песен. Иврит ни разу его не испробовал, и в этом состоит особая прелесть: народные песни на языке, на котором никто не говорит [в 1910 году! И это то, что думал величайший ивритский поэт о „возрождении“ разговорного иврита. — Б.Х.]; достойно сожаления, что наше искаженное чтение [в ашкеназском произношении] порождает поэтический размер, странно звучащий для уха читателя и грамматиста. Этот недостаток не позволит стихам распространиться в *Эрец Исраэль* и стать настоящими народными песнями, которые поют вслух [это то, что он думал об интеллектуальном уровне жителей *Эрец Исраэль*]» (Bialik 1990:447).

В то время ивритский писатель Йосеф-Хаим Бренер был в Лондоне и издавал там журнальчик *Ха-Меорер* («Побудка») — аллюзия на более раннего иммигранта из России, Александра Герцена, который издавал в Лондоне русский революционный журнал «Колокол». Вследствие полного разочарования в будущем еврейского народа *Ха-Меорер* возвестил начало модернизма в ивритской литературе.

Сельскохозяйственные поселения, в которых, в отличие от *кибуцев*, не было обобществления собственности и коллективного труда. (*Примеч. ред.*)

Ср. такие американские словосочетания, как HIAS (ХИАС, «Общество помощи еврейским [Hebrew] иммигрантам») и даже «Ивритская национальная» салями.

Общество палестинофилов, созданное в 1889 г. в Одессе сторонниками Ахад Ха-Ама. *(Примеч. ред.)*

Лауреат Нобелевской премии, ивритский писатель Агнон, который так до конца и не научился говорить с сефардским произношением, сожалел, что не было принято йеменское произношение; видимо, он не осмеливался упомянуть ашкеназское.

На самом деле мы совсем мало знаем о том, как говорили на иврите люди, которые сначала учили этот язык в ашкеназском произношении. Агнон, приехавший со *Второй алии*, до последних дней сохранил в речи ашкеназские особенности; то же самое происходило с другими представителями его поколения. В старых кибуцах до сих пор можно услышать ашкеназские следы в общей «сефардской» системе ударений: **óмартси** вместо современного израильского **амáрти**.

Я описал эти три модели в *The Meaning of Yiddish* (1990a:55–57) под названиями «идеальный», «смешанный» и «практический ашкеназский иврит».

Например, суффиксы, которые в израильском иврите произносятся как **ат**, **ут**, **от** (обозначающие соответственно принадлежность (genitive) в женском роде, собирательное существительное и женский род множественного числа), а в идеальном ашкенозисе как **ас**, **ус**, **эйс**, все объединились в одинаковое **эс**. На письме их часто путали и заменяли один другим.

Реувен Сиван, издатель этого текста, предполагает, что в этом месте допущена ошибка и авторы хотели сказать «учителя иврита», но для такой конъектуры нет оснований, и почему нужно было бы подчеркивать, что ивритскому произношению должен учить именно учитель иврита?

Подобно ивритским буквам *айин* и *хет* в конце слова, требующим дополнительной гласной *а* после предыдущей гласной: *рэах*, *коах*, *луах* и т. д.

Хотя в произношении Бен-Гуриона сильное ударение падает на последний слог, последний гласный парадоксальным образом как будто стягивается, почти проглатывается, как в идише в его родной Центральной Польше: **поаЛЬМ ве-хайаЛЬМ, бе-йаММ труФМ Эле** (в этих словах последний слог безударный!).

Конечно, когда две огласовки следуют друг за другом или после гласной встречается согласный «йот», создается дифтонг, но здесь каждая огласовка обозначает только один гласный звук, а составные дифтонги составляют ничтожное меньшинство в языке.

См. примеры в моей статье на иврите, Harshav 1990b.

Конечно, древнее влияние арамейского на иврит — это отдельный вопрос. В данном случае «иврит» включает в себя все, что он впитал в текстах своего базового корпуса: греческие, арабские, латинские и арамейские компоненты.

Впервые в истории ивритская надпись появилась на официальных печатях — в самой нижней части треугольной печати с названием страны на иврите: *Палестина (Э-Й)*. Британское правительство не позволило бы писать полное ивритское название страны; компромиссное *Э-Й* (*алеф-йуд*, первые буквы словосочетания *Эрец Исраэль*) — это акроним *Эрец Исраэль*, и евреи читали его как идишское горестное междометие.

О влиянии Ленина на Борохова см. Jonathan Frenkel, *Prophecy and Politics* (1981). Узнаваем и изобразительный ряд: ленинская большевистская газета называлась «Искра» и содержала девиз «Из искры возгорится пламя»; в знаменитом стихотворении Бялика «Не даром получил я огонь» (*Ло захити ба-ор мин ха-хефкер*) речь идет об одинокой искре его поэзии, которая воспламенит сердца людей; в чрезвычайно популярной песне Ханы Сенеш поется: «Счастлива искра, что зажгла огонь». (Разумеется, здесь имеет место не влияние Ленина, а одного из самых известных стихотворений Пушкина и традиционных образов еврейской мистики. — *Примеч. ред.*)

Популярный пересказ Библии на идише для женщин.

Ицхак Дов Беркович (1885–1967) — писатель, писал на иврите и идише; зять Шолом-Алейхема и переводчик его произведений на иврит. (*Примеч. ред.*)

Иегуда Галеви (1075–1141) — поэт и философ, автор литургических гимнов и один из крупнейших еврейских лириков Средневековья. Нахман Крохмал (1785–1840) — философ и историк, один из основоположников научной иудаистики, выдающийся мыслитель Хаскалы в Восточной Европе. *(Примеч. ред.)*

Пьесы Переца представляют собой важный этап развития еврейской драматургии, способствовали обновлению старого еврейского театра и стимулировали подъем его художественного уровня. Перед Первой мировой войной Перец возглавлял «Общество еврейского литературно-художественного театра», имевшее те же цели. Давид Херман (Герман; 1876–1937) — выдающийся режиссер-новатор, единомышленник и сподвижник Переца в реформировании и модернизации еврейского театра. *(Примеч. ред.)*

Ицхак Кацнельсон (1886–1944) — поэт, драматург и педагог, писал на идише и иврите; один из пионеров модернистской драматургии на иврите. Нахум Давид Цемах (1887–1939) — актер и режиссер, основатель театра «Габима». Менахем Гнесин (1882–1952) — актер и режиссер, один из пионеров театра на иврите.
(Примеч. ред.)

Марек Петр (Песах; 1862–1920) — историк русского еврейства и фольклорист. В 1901 г. в Петербурге совместно с Шаулем Гинзбургом (1866–1940) издал одну из первых антологий еврейских народных песен, заложив основу дальнейшего изучения фольклора восточноевропейских евреев. *(Примеч. ред.)*

Бертольд Файвел (1875–1937) — сионистский деятель, поэт и публицист, писал по-немецки. (*Примеч. ред.*)

Сеймисты — еврейская политическая партия (1905–1906), настаивавшая на сохранении диаспоры и видевшая свою цель в установлении еврейской автономии под управлением еврейских *сеймов*.

Название автобиографической книги
М. Л. Лилиенблюма, в которой изображен его бунт
против религии.

«Кунтрес» — журнал одной из фракций рабочего движения *Ахдут ха-Авода* («Объединение труда»).

Например, выдумка, которая обошла весь мир, будто для организованного сельскохозяйственного труда в Микве-Исраэль принимают только тех солдат, которые знают иврит, а перед остальными ворота закрыты, тогда как на самом деле никаких проверок не проводится, и в Микве еще не отвергли ни одного человека из-за незнания иврита. Наоборот, десятки и сотни людей, не владеющих ивритом, приходят туда и уходят после двух месяцев, уже владея языком. (*Примеч. Б. Кацнельсона.*)

Выдержки из лекции, прочитанной на Пятой национальной конференции «Бригады защитников языка», проходившей в Тель-Авиве в Песах 1929 г. Мы приводим здесь изложение идей, опуская специфически лингвистические части, требующие знания иврита.

Представители клана Тиббонидов в XII–XIII вв. перевели множество ученых трудов с арабского на иврит и создали стиль еврейской средневековой философии.

Известен также как Раббену га-Каддош («наш святой учитель»), или просто Рабби; собиратель и кодификатор Мишны. Жил во втор. пол. II — нач. III в. н. э. (*Примеч. ред.*)

Теодор Нёльдеке (1836–1930) — немецкий востоковед, историк и филолог; автор фундаментальных работ по гебраистике, арабистике, иранистике, тюркологии, истории семитских языков и литератур народов Востока. (*Примеч. ред.*)

В 1935 г. в Тель-Авиве вышла моя совместная с Мицпе «Краткая грамматика современного иврита», она даже выдержала переиздание; но фанатики *древнего* иврита не допустили ее внедрения в школах *Эрец Исраэль* и диаспоры, несмотря на то что она могла бы упростить изучение трудностей устаревшей ивритской грамматики. (Примеч. Й. Клаузнера.)

Ведущие ивритские поэты периода национального ренессанса, начавшегося в конце XIX в., которые все еще оставались центральными фигурами ивритской поэзии Европы во время написания очерка.

Яков Кляцкин (Клацкин, 1882–1948) — деятель сионистского движения, издатель и публицист, писал на иврите и по-немецки. *(Примеч. ред.)*

Американские идишские пролетарские поэты.

В книге *The Meaning of Yiddish* («Значение идиша»), я назвал это явление полилингвизмом, подчеркивая тот факт, что мы имеем дело не с законченными языками, а с полифонией отзвуков в разных языковых направлениях. Более подробно см.: *The Meaning of Yiddish*.

Немецкая эпическая поэма «Dukus Horant», сохранившаяся только в еврейской транскрипции, дошла до нас в так называемой «Кембриджской рукописи» 1382 г., идишской части Каирской генизы, хранящейся ныне в библиотеке в Кембридже. Эта рукопись содержит также ряд других литературных произведений на идише разных жанров, главным образом поэмы на библейские сюжеты, имеющие огромное значение для литературы на идише. Их неоспоримые литературные достоинства, разнообразие жанров, совершенство владения техникой стихосложения (рифма, ритм и т. п.) позволяют предположить, что здесь мы имеем дело не с началом, а лишь с некоторым этапом гораздо более древней и развитой литературной традиции. (См.: Kh. Shmeruk. *Проким фун дер йидишер литератур-гешихте*, Tel-Aviv, 1988, с. 33–37, 180–182 [на идише]). (Примеч. ред.)