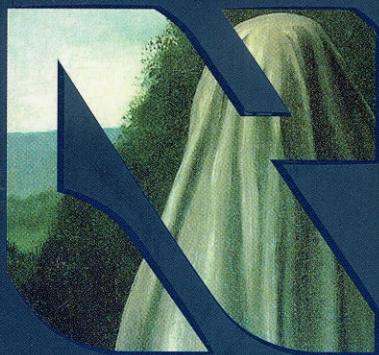




Chais Family Foundation
קרן משפחת צ'ייס

חיים צ'ייס



В этой книге Ханна Арендт собрала семь эссе тридцатых и сороковых годов. Все эссе — как утверждается в предшествующем им “Посвящении Карлу Ясперсу” — написаны с осознанием еврейской судьбы в двадцатом веке. Это первые свидетельства продолжавшейся всю жизнь работы Арендт над “еврейским вопросом”. Они показывают, сколь глубоко ее историко-политическое мышление было обусловлено проблемой еврейского самосознания и его трансформацией — от эпохи Просвещения до послевоенного времени.



THE CHAIS FAMILY LIBRARY
OF JEWISH THOUGHT



КНИЖНИКИ

Ханна Арендт СКРЫТАЯ ТРАДИЦИЯ



Ханна Арендт
СКРЫТАЯ
ТРАДИЦИЯ



ЧЕЙСОВСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ



Chais Family Foundation
קרן משפחת צ'ייס

Книга издана при поддержке Фонда Ави Хай
и Чейс Фэмили Фаундейшн



Чейсовская коллекция

Hannah Arendt

DIE VERBORGENE
TRADITION

Ханна Арендт

СКРЫТАЯ
ТРАДИЦИЯ

Эссе

Перевод с немецкого и английского

Т. Набатниковой, А. Шибаровой,

Н. Мовниной



Cff
Chais Family Foundation
קרן משפחת צ'אי

}}K
(юноуники)



Москва
«Текст»
2008

УДК 1(=411.16)(091)

ББК 87.3(0)

А80

Оформление серии А.Бондаренко

Первое издание на русском языке

ISBN 978-5-7516-0771-5 («Текст»)

ISBN 978-5-9953-0007-6 («Книжники»)

Copyright © 1976, the Hannah Arendt, Bluecher Literary Trust

© «Текст», издание на русском языке, 2008

© Фонд Ави Хай, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

Посвящение Карлу Ясперсу	
<i>Перевод с немецкого Т. Набатниковой</i>	7
Об империализме	
<i>Перевод с немецкого Т. Набатниковой</i>	13
Организованная вина	
<i>Перевод с немецкого Т. Набатниковой</i>	39
Скрытая традиция	
<i>Перевод с немецкого Т. Набатниковой</i>	
Предисловие	57
I. Генрих Гейне: Шлемиль и самодержец в царстве духа	60
II. Бернар Лазар: сознательный пария	69
III. Чарли Чаплин: подозрительный	74
IV. Франц Кафка: человек доброй воли	79
Заключение	91
Евреи вчерашнего мира	
<i>Перевод с немецкого А. Шибаровой</i>	94
Франц Кафка	
<i>Перевод с немецкого Т. Набатниковой</i>	114
Просвещение и еврейский вопрос	
<i>Перевод с немецкого Т. Набатниковой</i>	139
Пересмотренный сионизм	
<i>Перевод с английского Н. Мовниной</i>	165

ПОСВЯЩЕНИЕ КАРЛУ ЯСПЕРСУ

Бесценный кумир,
благодарю Вас, что Вы разрешили мне посвятить
Вам эту книжицу, и спасибо за то, что я могу ска-
зать Вам все, что имею сказать по случаю ее выхода
в Германии.

Ведь в наши дни еврею нелегко опубликоваться
в Германии, даже если он немецкоязычный еврей.
В свете всего, что произошло, искушение вновь пи-
сать на своем языке поистине не в счет, хотя это и
есть подлинное возвращение из изгнания, а гре-
зить об этом возвращении нам не перестать никог-
да. Однако ж мы, евреи, не изгнанники — вернее,
больше не изгнанники — и едва ли имеем право на
такие грезы. Как бы наше изгнание ни выглядело и
ни трактовалось в рамках немецкой или европей-
ской истории, сам факт изгнания не мог не отсы-
лать нас к нашей собственной истории, в которой
изгнание представало не как нечто однократное и
исключительное, а как нечто очень хорошо знако-
мое и повторяющееся.

Правда, в конце концов и это оказалось иллю-
зией. Последние годы преподали нам такие уроки,
каких в нашей истории дотоле не бывало; никогда
еще мы не сталкивались с решительной попыткой
истребления и, естественно, никогда всерьез не

считались с такой возможностью. На фоне уничтожения трети всего еврейского народа и чуть ли не трех четвертей европейских евреев те катастрофы, что были предсказаны сионистами до Гитлера, выглядят бурей в стакане воды.

Это, однако, никоим образом не облегчит подобную публикацию и не сделает ее более понятной. Мне кажется очевидным, что еврея, который в Германии пытается говорить с немцами или, как я, со всеми европейцами, большинство немцев и евреев примут за люмпена или шута. Вопрос вины или ответственности тут пока ни при чем. Я говорю лишь о фактической основе, какой она мне представляется, поскольку никогда не следует отрываться от нее, не отдавая себе отчета в том, что делаешь и почему.

Ни одна из нижеследующих статей, как я надеюсь, не написана без понимания фактов нашего времени и еврейской судьбы в двадцатом столетии. И ни в одной, как я надеюсь и верю, я не шла на поводу у фактов, ни в одной не признавала мир, построенный на этих фактах, неизбежным и нерушимым. Такой намеренной непредвзятости суждений и сознательного отмежевания от всякого фанатизма, сколь бы заманчив он ни был и сколь бы пугающей ни была грозившая мне изоляция, я никогда бы не добилась без Вашей философии и без самого факта Вашего существования, значимость которых стала для меня гораздо отчетливее за те долгие годы, когда жестокие обстоятельства полностью отдалили меня от Вас.

Главное, чему я у Вас научилась и что помогало мне в последующие годы ориентироваться в дейст-

вительности, не закладывая ей свою душу, как некогда закладывали душу дьяволу, заключается в том, что превыше всего истина, а не мировоззрения, что жить и думать должно на воле, а не в «футляре», пусть даже и славно оборудованном, и что неизбежность в любом обличье — лишь призрак, который стремится завлечь нас играть роль вместо того, чтобы сделать попытку хоть как-то быть человеком. Чего я лично никогда не забывала, так это Вашу столь трудно поддающуюся описанию манеру слушать, ту толерантность, постоянно готовую к критике, которая одинаково далека как от скепсиса, так и от фанатизма и в конечном счете есть лишь осознание того, что все люди обладают здоровым смыслом и что ничей здоровый смысл не является непогрешимым.

Тогда мне порой хотелось подражать Вам во всем, вплоть до манеры говорить, потому что эта манера стала для меня символом человека, ведущего себя непосредственно, человека без задних мыслей. Причем я едва ли сознавала, придет время, когда будет трудно встретить людей без задних мыслей, когда именно то, что со всею очевидностью продиктовано здоровым смыслом и чуткой, живой заинтересованностью, будет выглядеть как наглый, самонадеянный оптимизм. Ведь к числу фактов, к миру, в каком мы живем сегодня, принадлежит и то фундаментальное недоверие между народами и отдельными людьми, которое с исчезновением нацистов не исчезло и не могло исчезнуть, поскольку опирается на колоссальный опыт и может к нему апеллировать. Потому-то ныне для нас, евреев, и впрямь почти невозможно не задать встречному

немцу вопрос: что ты делал те двенадцать лет с 1933-го по 1945-й? А за этим вопросом стоят две вещи — мучительная неловкость, что требуешь от человека чего-то столь неестественного, как оправдание его существования, и затаенное подозрение, уж не столкнулся ли ты как раз с таким, который служил на фабрике смерти, либо с таким, который, кое-что узнав о чудовищных злодеяниях режима, придерживался мнения, что лес рубят — щепки летят. То, что первый совсем не обязательно был прирощенным убийцей, а второй — наемным пособником, да что там, даже убежденным нацистом, как раз и есть то тревожное и раздражающее, что так легко вводит в соблазн обобщений.

Примерно так сегодня выглядит фактическая почва, на которую брошены оба народа. По одну сторону стоит задуманное нацистами и сознательно претворенное в жизнь сообщничество всего немецкого народа; по другую сторону — зарожденная в газовых камерах слепая ненависть всего еврейского народа. Отдельному еврею так же трудно вырваться из этой фанатической ненависти, как и отдельному немцу из предписанного нацистами сообщничества, пока тот и другой не решатся покинуть почву таких фактов.

Решение полностью покинуть почву этих фактов и не обращать ни малейшего внимания на законы, какие они навязывают поступкам, действиям, — решение трудное, и происходит оно из понимания, что в прошлом случилось не просто нечто дурное, несправедливое или жестокое, а то, чему нельзя было случиться ни при каких условиях. Все обстояло иначе, пока нацистская власть еще держалась в из-

вестных рамках и еврей мог выстраивать свое поведение по правилам, действующим в условиях привычной и знакомой неприязни между двумя народами. Тогда еще можно было опереться на почву фактов, не теряя при этом человечности; скажем, еврей мог защищать себя, если подвергся нападению как еврей. Национальные понятия и национальная принадлежность еще имели смысл, были истинными элементами реальности, в рамках которых можно было существовать. Внутри такого мира, еще целостного, несмотря на всю вражду, не так уж быстро прерывается возможность общения между народами и отдельными людьми, не возникает молчаливая и вечная ненависть, которая неотвратимо захватывает нас, если мы покорно принимаем последствия созданных нацистами фактов.

Однако производство трупов более не имеет отношения к вражде и уже не укладывается в политические категории. В Освенциме фактическая почва обернулась пропастью, куда затянет каждого, кто вздумает на нее опереться. Здесь реальность политиков-реалистов, под чары которой естественным образом всегда подпадает большинство народов, стала чудовищем, способным лишь заставить нас и впредь заниматься истреблением, точно так же, как в Освенциме производили трупы.

Если почва фактов обернулась пропастью, то пространство, в которое попадаешь, удаляясь от нее, представляет собой как бы пустоту, где больше нет народов и наций, а есть лишь одиночки, для которых уже не слишком важно, что думает большинство, пусть даже большинство собственного народа. Для необходимого взаимопонимания между этими

одиночками, которых хватает сегодня во всех народах и всех нациях, важно, чтобы они научились не цепляться судорожно за свое национальное прошлое — прошлое, которое ведь ничего не объясняет (ибо Освенцим не объяснишь ни немецкой, ни еврейской историей); чтобы они не забывали, что они лишь случайно уцелели после Потопа, который в той или иной форме может снова обрушиться на нас в любой день, и потому подобны Ною в его ковчеге; чтобы они в конце концов не поддавались искушению отчаяния или презрения к человеку, а были благодарны за то, что на свете все-таки сравнительно много Ноев, которые плывут по водам мира, пытаясь подвести свои ковчегі поближе друг к другу.

«Мы, — как Вы сказали в Женеве, — живем так, будто стучимся в ворота, которые еще заперты. Быть может, по сей день в полной сокровенности вершится то, что пока еще не сотворяет мир, а даруется лишь одиночке, но, быть может, сотворит мир, когда соберется по крупицам».

Учитывая эту надежду и эту цель, я полагаю вполне оправданной публикацию книги в Германии. А Ваша жизнь и Ваша философия в любом случае задают модель поведения, которое позволит людям найти общий язык даже в условиях всемирного потопа.

ХАННА АРЕНДТ

Нью-Йорк, май 1947 г.

ОБ ИМПЕРИАЛИЗМЕ

I

Если рассмотреть непосредственные мотивы и первоочередные причины, приведшие в конце прошлого столетия к «scramble for Africa»* и тем самым к империалистической эпохе, в которой мы до сих пор живем, то легко можно прийти к заключению, что здесь — людям на смех, народам на позор — из мухи получился самый настоящий слон. Ведь в сравнении с конечным результатом — разорением всех европейских стран, крушением всех западных традиций, угрозой существованию всех европейских народов и моральным опустошением огромной части западного человечества — существование небольшого класса капиталистов, чье богатство подорвало социальное состояние их стран, а производственная мощь расшатала экономические системы их народов, что заставило их рыскать алчным взглядом по земному шару в поисках выгодных инвестиций для избыточного капитала, — поистине мелочь.

Эта пагубная несоразмерность причины и следствия как исторически, так и экономически лежит в основе бесчеловечной абсурдности наше-

* «Драка за Африку» (англ.).

го времени. На многие важные события новейшей истории она налагает отпечаток карикатурного, кровавого спектакля. Чем кровавее кончается спектакль, начинавшийся почти как комедия — в деле Дрейфуса во Франции, — тем оскорбительнее он для человеческого достоинства. Комично, а именно потому и до крайности постыдно, что потребовалась мировая война, чтобы покончить с Гитлером. Историки нашего времени — и это вполне понятно — не раз пытались скрыть, изгладить из памяти этот элемент кровавого выморочного спектакля и придать событиям некое величие или достоинство, которых там нет и в помине, но которые сделали бы их по-человечески терпимее. Здесь, без сомнения, кроется большой соблазн: вместо того чтобы говорить о современной стадии империализма и оголтелом расизме, вести речь об империях вообще, об Александре Великом, о Римской империи или о благодеяниях, которые принес многим странам земли британский империализм именно в силу того, что эти страны не могли управляться однозначно империалистически, а контролировались английским парламентом и английским общественным мнением. Труднее понять тех, кто все еще верит в тот «экономический фактор» с его неизбежной «прогрессивностью», к которому империалисты апеллировали всякий раз, когда считали необходимым отменить какую-нибудь из десяти заповедей. Иногда они находят утешение в Марксе, который в свою очередь находил утешение в Гёте:

Но не плачь, из их печали
Мы веселье извлечем.

Разве тысячи не пали
Под Тимуровым мечом!*

Но Маркса можно извинить тем, что он на самом деле знал лишь империи, народы покоряющие и народы покоренные, но не империализм, не высшие и низшие расы. Со времен Карфагена западное человечество не знало ереси, требовавшей более кровавых жертв и более позорных *sacrificia intellectus***, чем империалистическое лжеучение, и получавшей их. Едва ли можно было предвидеть такое, когда это лжеучение, еще прикидываясь агнцем, проповедовало новый фетиш сверхбогатых — прибыль — или апеллировало к старому фетишу сверхбедных — счастью.

Когда в семидесятые и восьмидесятые годы были открыты алмазные и золотые месторождения Южной Африки, эта новая воля к прибыли любой ценой впервые объединилась с давней погоней за счастьем. Бок о бок с капиталом из индустриально развитых стран потянулись на Черный континент золотоискатели, авантюристы, сброд больших городов. Отныне чернь, порожденная чудовищным накоплением капитала в XIX веке, сопровождала своего родителя во всех его авантурных экспедициях, когда предполагалось открывать лишь новые возможности выгодного размещения капитала. В одних странах, прежде всего в Англии, новый союз между сверхбогатыми и сверхбедными ограничивался заморскими колониями. В других, прежде всего в тех, которым, как Германии и Франции, при

* Перевод В. Левика.

** Жертвование разумом (лат.).

разделе территорий досталось куда меньше или, как Австрии, не досталось вовсе ничего, союз был немедленно заключен внутри самого национального терроризма, чтобы начать так называемую колониальную политику. Париж дела Дрейфуса, Берлин движения Штёккера и Альвардта, Вена Шёнерера и Луэгера, пангерманисты в Пруссии и в Австрии, панслависты в России — все они переносили новые политические возможности, которые открывает этот союз, непосредственно на внутреннюю политику родины. То, что у приверженцев «пан»-движений выступало как примат внешней политики, на самом деле уже было первой, пусть и робкой попыткой империализировать нацию, реорганизовать ее в инструмент опустошительного завоевания чужих территорий и истребительного подавления чужих народов.

Союз между капиталом и чернью стоит в начале всякой последовательно империалистической политики. Две великие силы, которые на первых порах, казалось, препятствовали полному функционированию союза — традиция национального государства и рабочее движение, — в конце концов оказались одинаково беспомощны. Правда, инстинктивное недоверие национальных государственных деятелей к колониальной политике, которому только Робеспьер своим «*Périssent les colonies — elles nous en coûtent l'honneur, la liberté*»* сознательно придал политическое выражение, продержалось сравнительно долго; Бисмарк отказался от французских колоний в Афри-

* Пусть провалятся эти колонии — они стоят нам чести и свободы (фр.).

ке, которые были ему предложены в 1871 году взамен Эльзас-Лотарингии, а двадцать лет спустя выменял Гельголанд на Уганду, Занзибар и Виту — «одно корыто на два королевства», как презрительно говорили немецкие империалисты. Клемансо в восьмидесятые годы обвинил «правлящую партию имущих» во Франции, требовавшую направить против Англии в Египте экспедиционный корпус, в том, что она думает лишь о защите своего капитала и хочет вовлечь республику в заморские авантюры; а более тридцати лет спустя он с легким сердцем отказался в пользу Англии от нефтяных скважин в Мосуле. Мудрое ограничение этой национальной политики кажется старозаветной ограниченностью перед лицом новых глобальных проблем, которые империализм якобы способен решить, по крайней мере на словах.

Несмотря на все «интернационалы», европейские рабочие движения со своим исключительным интересом к внутренней политике оставались захвачены внутринациональной борьбой. Они страдали хронической недооценкой империалистических партий. Периодические предостережения против люмпен-пролетариата и против возможного подкупа части рабочих путем долевого участия в империалистических прибылях не привели к более глубокому пониманию новой политической силы, которая осуществила столь противоестественный с точки зрения марксизма и догмы классовой борьбы союз, как союз между чернью и капиталом. Правда, социалистическим теоретикам — таким, как Гобсон в Англии, Гильфердинг в Германии и Ленин в России, — мы обязаны достаточно ранним

и ясным раскрытием чисто экономических движущих сил империализма. Однако политическая его структура, попытка расщепить человечество на расы господ и рабов, *in higher and lower breeds*, на черных и белых, на *citoyens* и *force poire* и организовать нации по образцу диких племен, чтобы затем одновременно оснастить их техническим превосходством высокоцивилизованных народов, — все это скорее замаскировано, чем разъяснено хитроумными исследованиями экономической инициативы.

Ныне же речь идет лишь о политической структуре империалистических образований и о разрушении империалистических лжеучений, которые могут мобилизовать людей на защиту или на создание этих образований. Империалистическая политика давно покинула пути экономической закономерности. Экономический фактор давно пал жертвой имперского. В неотъемлемые права нормы прибыли продолжает верить лишь кое-кто из стариков в высших финансовых кругах всего мира, которых чернь, верящая только в расу, покуда терпит, так как уразумела, что в крайнем случае может рассчитывать на деятельную и финансовую помощь верующих в прибыль даже тогда, когда прибыли ждать явно не приходится, но есть шанс спасти остатки былых состояний. Ведь в союзе черни и капитала инициатива явно перешла к черни. Ее вера в расу одержала верх над дерзкими надеждами на сверхъестественную прибыль. Ее цинизм по отношению ко всем разумным и моральным оценкам подорвал и частично уже разрушил лицемерие, а тем самым основы капиталистической системы.

Но коль скоро всякое лицемерие содержит еще и комплимент добродетели, то и настоящая опасность возникает, лишь когда притворство перестает функционировать. На языке политики это означает, что вряд ли можно будет сохранить испытанную английскую систему абсолютного принципиального разделения между колониальной политикой, с одной стороны, и обычной внешней и внутренней политикой, с другой; что единственная империалистическая система, которая до сих пор избегала эффекта бумеранга на политическую структуру нации при строительстве империи, сохраняя тем самым ядро народа здоровым, а основы национального государства относительно исправными, изжила себя. Ибо расовая организация, образующая истинное ядро фашизма, очень скоро окажется неизбежным следствием всякой империалистической политики. Ту чернь, которая более не желает примыкать ни к какой национально-государственной организации, можно фактически по-новому организовать и привести в движение как расу, как белых (или черных, или желтых, или коричневых) людей. Некогда бывший англичанином может окончательно стать «белым человеком» раз уж многие немцы превратились в «арийцев». Немецкая попытка не удалась, но это никак не гарантия, что другие народы и нации не превратятся в расы или не растворятся в расах. Англия очень хорошо знает опасность, которая грозит ее демократическому устройству со стороны «белых», возвращающихся с империалистической службы, и даже империалистические теоретики и историки Англии неоднократно об этой опасности предупреждали. То, что старые империи сегодня по-

шатнулись в своих основах, а расовые доктрины начали отравлять и цветные народы, которые восстают против «белого человека», свидетельствует о возможности появления новых форм власти, которые, решительно отождествляя внутреннюю и внешнюю политику, подчинят себе любую оппозицию и смогут достичь неведомой доселе степени эффективности управления.

II

Процесс порождения черни капиталистической общественной и производственной системой был замечен весьма рано, все серьезные историки XIX века внимательно и озабоченно следили за ее численным ростом. Исторический пессимизм от Буркхардта до Шпенглера основывается главным образом на таких наблюдениях. Однако историки, с тревогой изучавшие феномен как таковой, не разглядели, что чернь нельзя идентифицировать с растущим рабочим классом, а тем более с народом; она с самого начала складывалась из отбросов всех классов. Из-за этого могло показаться, будто в ней как раз упраздняется разделение на классы и будто она — находясь вне расщепленной на классы нации — и есть народ («народное единство» на языке нацистов), тогда как на самом деле она лишь отраженный и искаженный его образ. А что исторические пессимисты понимали, так это реальную безответственность этой новой прослойки; что они справедливо предвидели, наученные примерами из истории, так это возможность резкого превращения демократии в деспотию,

властители которой будут выходцами из черни и в ней найдут свою опору. Чего они не понимали, так это того, что чернь не просто отбросы общества, но отбросы, произведенные непосредственно им и потому неотделимые от него. Что они упустили из виду, так это постоянно растущий, красной нитью проходящий через девятнадцатое столетие восторг добропорядочного общества перед преступным миром, постепенное и неуклонное ослабление добропорядочного общества во всех моральных вопросах, его нарастающее пристрастие к анархическому цинизму своего отпрыска — пока в конце столетия, во время процесса Дрейфуса во Франции, преступное дно и приличное общество на краткий миг не объединились так тесно, что трудно было однозначно классифицировать того или иного из «героев» дела: они представляли одновременно и приличное общество, и деклассированные элементы.

Именно это чувство сопричастности, связывающее родителя с отпрыском и нашедшее свое классическое выражение еще в бальзаковских романах, прежде всех соображений экономической, политической и социальной целесообразности, и побудило в конце концов приличное немецкое общество в наше время сбросить маску лицемерия, однозначно стать на сторону черни и решительно сделать ее боевым авангардом в борьбе за свои собственнические интересы. Разумеется, не случайно, что произошло это именно в Германии. Если в Англии и Голландии буржуазное общество развивалось относительно беспрепятственно и буржуазия этих стран веками жила в уверенном спокойствии, то история становления буржуазного общества во Франции сопровож-

далась великой народной революцией, которая так и не дала ему сполна насладиться своим господством; в Германии, где буржуазное общество вполне сложилось лишь в середине и к концу XIX века, его господство с самого начала сопровождалось усилением революционного рабочего движения, имеющего почти столь же давние традиции, как и буржуазия. Симпатия приличного общества к черни во Франции проявилась еще раньше, чем в Германии, и в конечном счете стала одинаково сильна в обеих странах; разве только Франция по причине традиции Французской революции и недостаточной индустриализации страны породила очень мало черни. Чем неувереннее чувствует себя общество, тем меньше оно способно противостоять соблазну сбросить тяжкое бремя лицемерия.

Как бы ни обстояло в деталях с этими чисто исторически обусловленными процессами — а они в принципе гораздо очевиднее, чем представляется сегодня, когда историки в горниле войны переплавились в обвинителей или защитников наций, — политическое мировоззрение черни, каким оно выступает в столь многих современных империалистических идеологиях, демонстрирует поразительное сходство с политическим мировоззрением буржуазного общества. Очищенное от всякого лицемерия, еще не поколебленное позднейшими, временными уступками христианской традиции, оно было упорядочено и сформулировано почти триста лет назад Гоббсом, величайшим представителем буржуазии на все времена. С непревзойденной откровенностью и последовательностью в гоббсовской философии был разработан принци-

пиальный фундамент, ступить на который новый класс долгое время не решался, даже когда его вполне однозначно принуждали к соответствующим действиям. То, что в новейшую эпоху делает нигилистические взгляды черни столь привлекательными, даже интеллектуально, для нового класса, — это принципиальное родство с ними, которое гораздо старше, чем сама чернь.

Если рассматривать взгляды черни — или взгляды буржуазии, очищенные от всякого лицемерия, — на единственно чистом языке философских понятий, какой они пока нашли, то основные их аксиомы таковы.

1. Ценность человека есть его цена, которую назначает покупатель, а не продавец. Ценность — это то, что прежде звалось добродетелью; ценность определяется через «оценку остальных», именно большинство остальных, организованное в общество, назначает в общественном мнении цены по закону спроса и предложения.

2. Власть — это аккумулярованное господство над общественным мнением, позволяющее отдельному человеку так устанавливать цены, так регулировать спрос и предложение, что они приносят выгоду власти имущему индивиду. Отношения между индивидом и обществом понимаются так, что индивид может признать свою выгоду в абсолютном меньшинстве обособления, но добиться и реализовать ее способен только при помощи большинства. Посему воля к власти — основная страсть человека; она регулирует отношения индивида и общества; к ней восходят все прочие стремления — к богатству, знанию, почёту.

3. В стремлении к власти, как и в изначальном силовом потенциале все люди равны, ибо равенство людей зиждется на том факте, что каждый от природы наделен достаточной силой, чтобы убить другого. Слабость компенсируется хитростью. Равенство потенциальных убийц ввергает всех в одинаковую опасность, из которой возникает потребность в учреждении государства. Основа государства — потребность человека в безопасности, поскольку он чувствует принципиальную угрозу со стороны себе подобных.

4. Государство возникает путем делегирования власти (но не прав!). Оно получает монополию на убийство, а взамен предоставляет относительную гарантию, что ты не будешь убит. Безопасность создается законом, который является непосредственной эманацией монополии государства на власть (а не издается людьми в соответствии с человеческими представлениями о том, что хорошо и что плохо). Поскольку же этот закон есть итог абсолютной власти, человеку, живущему под ним, он представляется абсолютной неизбежностью. Перед законом государства, то есть перед аккумулированной и монополизированной государством властью общества, не стоит вопрос о справедливости и несправедливости, есть лишь абсолютное подчинение, слепой конформизм обывательского мира.

5. Политически бесправный индивид, которому государственно-общественная жизнь являет себя в маске необходимости, неизбежности, приобретает новый и повышенный интерес к своей частной жизни и своей личной судьбе. Полностью лишившись каких бы то ни было функций в управлении общест-

венными делами, касающимися всех граждан, индивид утратил свое исконное место в обществе и надлежащие взаимоотношения с окружающими людьми. Для оценки своего личного существования ему остается сравнение с судьбами других индивидов, а главной связью внутри общества становится конкуренция. После того как скрытый под маской необходимости ход общественных дел государства улажен, общественная жизнь конкурентов, которая в своем приватном содержании во многом зависит от внечеловеческих сил, именуемых везеньем и несчастьем, надевает маску случайности. В обществе индивидов, которые от природы наделены равным силовым потенциалом и со стороны государства одинаково защищены друг от друга, лишь случайность выбирает успешных и возводит везучих на вершину*.

* С возведением случайности в ранг последнего мерил смысла и бессмысленности собственной жизни возникает понятие обывательской судьбы, которое полностью развивается только в XIX веке. На нем зиждется новый жанр романа, который повествует только о судьбах, и упадок драмы, которая больше ничего не может изобразить в мире, лишенном действия, так как действующий в нем всегда покоряется необходимости или выигрывает от случайности. Роман же, в котором со времен Бальзака даже страсти, лишённые добродетели и порока, внешне преподносятся как судьбы, сумел внушить людям ту сентиментальную влюбленность в собственную судьбу, что в конце столетия, особенно после Ницше, сыграла такую большую роль в кругах интеллигенции. Посредством такой влюбленности пытались из бесчеловечности случайного вердикта вернуться к способности человека понимать и страдать — человека, который, пусть ничего уже собой не представляя, должен был стать по крайней мере сознательной жертвой. (Примеч. автора.)

6. Из конкуренции, которая и есть жизнь общества, автоматически выбывают совсем невезучий и совсем неуспешный. Везенье и почет, с одной стороны, несчастье и позор — с другой, становятся идентичными понятиями. Уступив свои политические права, индивид делегировал государству и свои общественные обязанности; он требует от государства, чтобы оно сняло с него заботу о бедных, точно так же, как требует от него защиты от преступников. Различие между бедняками и преступниками стирается; те и другие стоят вне общества. Неудачник лишен добродетели предков, а несчастный более не может апеллировать к совести христиан.

7. Индивиды, отпавшие от общества, неудачники, несчастные, мерзавцы опять-таки свободны от любых обязанностей перед обществом и перед государством, коль скоро оно о них не печется. Они снова ввергнуты в природное состояние и могут беспрепятственно следовать основному инстинкту власти, использовать, не заботясь о моральных заповедях, основную способность — умение убивать, — и тем самым восстановить фундаментальное равенство людей, которое скрывается обществом лишь по причинам целесообразности. А поскольку природное состояние человека определяется как война всех против всех, то априори предначертано возможное объединение деклассированных в разбойничью банду.

8. Категорически отвергаются как абсурдность фундаменты свободы, права, *summum bonum**, ко-

* Высшее благо (лат.).

торые обозначились на этапах становления западных государств, в греческом полисе, в Римской республике, в христианской монархии. Новому обществу — причем самым его крупным теоретиком — настоятельно предлагается порвать с западной традицией. Новое государство должно зиждиться исключительно на фундаменте аккумулированной власти всех подданных, которые в абсолютном бесилии и относительной безопасности покоряются властной монополии государства.

9. Поскольку власть, по сути, представляет собой всего-навсего средство, а не цель, общество, основанное только на власти, в покое стабильности может лишь распасться; именно в упорядоченной безопасности обнаруживается, что оно построено на песке. Государство, желающее сохранить власть, должно стремиться к ее расширению, ибо лишь в постоянном расширении власти, в процессе самого накопления власти оно может сохранить свою стабильность. Это вечно шатающееся здание вынуждено постоянно обеспечивать себе новые наружные подпорки, иначе оно вмиг обрушится в бесцельное и беспринципное Ничто, из которого возникло. Эта неизбежность политически закреплена в теории естественного состояния, в котором государства пребывают по отношению друг к другу и которое — как война всех против всех — делает возможным постоянный прирост власти за счет других государств.

10. Подобное понимание неизбежной нестабильности сообщества, основанного на власти, находит свое философское выражение в концепции бесконечного процесса. По мере необходимого и

постоянного прироста власти этот процесс обязательно вовлекает в себя индивидов, народы и, наконец, человечество (вплоть до учреждения столь популярного ныне всемирного государства) — не важно, на пользу им или во вред.

III

Именно этот процесс, последовательно вытекающий из абсолютизации власти, процесс беспредельно прогрессирующей аккумуляции власти и определяет идеологию прогресса («все больше, все дальше, все могущественнее») в конце XIX века и сопровождает возникновение империализма. Понятие прогресса в XVIII веке, сформулированное в дореволюционной Франции, было призвано критиковать прошлое, чтобы распоряжаться настоящим и определять будущее; согласно этому понятию, прогресс завершался с совершеннолетием человека, и с бесконечным процессом становления буржуазного общества его связывает лишь то, что оно исчезло в этом процессе, растворилось в нем. Ведь если бесконечному процессу становления, по сути, присуща неизбежность прогресса, то понятию прогресса восемнадцатого столетия присущи как раз свобода и автономия человека, которого прогресс освобождает от всех мнимых неизбежностей, чтобы человек жил по собственным законам.

Из этого бессмысленного, бесконечного, принудительно растущего процесса, который философия Гоббса хладнокровно констатировала, а философия девятнадцатого столетия приняла в расчет,

естественным образом возникает мания величия дельца-империалиста, которого раздражают звезды, потому что он не может их аннексировать. Политически из неизбежного процесса аккумуляции власти следует, что «экспансия есть все», экономически — что чистому накоплению капитала нельзя установить предел, а социально — бесконечная карьера парвеню.

Оптимизм, основанный на идеологии бесконечного прогресса, в самом деле характерен для всего XIX века и сохранился даже на первых стадиях империализма, пока не грянула Первая мировая война. Для нас в этой связи важнее тяжкая меланхолия, вновь и вновь прорывающаяся из XIX века, печаль, которая омрачает его и которой чуть ли не все европейские поэты после смерти Гёте отдали дань в своих проникновенных и поистине бессмертных теориях. Их устами — устами Бодлера, Суинберна, Ницше, — а не устами идеологов прогресса или алчных до экспансии дельцов и непоколебимых карьеристов — говорит главное настроение эпохи, бездонное отчаяние, которое задолго до великой формулы Киплинга предугадывало, что «Большая Игра кончится лишь тогда, когда все умрут»*. За полвека до Киплинга, за век до теорий Шпенглера об органично неизбежном становлении и закате культур Суинберн воспел гибель человеческого рода. Невзирая на все теории, поэт, говорящий от лица «детей мира», не должен терять связи с реальным ходом вещей. Если ход вещей предоставлен непреложности его

* Цитата из «Кима».

собственных материальных законов, на него не влияет законодательная сила человека, и тогда остается лишь та смутная меланхолия, что со времен проповедника Соломона является мудростью этого мира. Если человек признаёт этот непреложный ход вещей как свой собственный высший закон и подчиняется ему, то нельзя ожидать ничего иного, кроме гибели человеческого рода. Ибо только после гибели человеческого рода непреложный ход вещей может беспрепятственно и без угрозы со стороны свободы человека вершиться в том «вечном возвращении», которое, вероятно, и есть закон природы, не тронутой человеком, но человеку там места нет, он способен жить в природе, только изменяя ее. Песнь о «гибели германцев» есть лишь вульгаризованная смертная тоска, в которую впадают все, кто вверил себя непреложному ходу вещей.

Именно этот закулисный мир XIX века — а не свой собственный и не эпоху XVIII века — заранее анализировал Гоббс. Его философия, на откровенную брутальность которой буржуазная элита дерзает ссылаться только в наше время, упреждает лишь то, что ясно обозначилось с самого начала. Она не слишком влиятельна только потому, что подготовка и осуществление Французской революции с ее формулировкой и идеализацией человека как законодательного существа, как гражданина, чуть было не выбила почву из-под ног «непреложного» хода вещей. Лишь после последней из европейских революций, предопределенных Французской революцией, после кровавой расправы с коммунарами (1871), буржуазия почувствовала себя настолько

уверенно, что смогла подумать о том, не принять ли философию Гоббса и не запланировать ли государство, спроектированное Гоббсом.

В эпоху империализма гоббсовская философия власти становится философией элиты. Она приобрела опыт и готова признать, что самая радикальная форма господства и обладания есть уничтожение. Это живая основа нигилизма нашего времени, когда суеверие «прогресса» сменилось столь же вульгарным суеверием «гибели», когда приверженцы автоматического прогресса, так сказать, в одночасье превратились в приверженцев автоматического уничтожения. Ныне мы знаем, что материалисты ликовали лишь по глупости. То, что естественно-научный материализм, «доказывающий» происхождение человека из «ничего», а именно из ничтожной для духа материи, может кончить только нигилизмом, только идеологией, которая прогнозирует уничтожение человека, мог бы понять всякий, кто придерживался европейской философии, которая со времен древних греков отождествила изначальное назначение с главным назначением, мог бы догадаться всякий, кто вместо скучных речей современных позитивистов, ученых и политиков занимался поэтами нашего времени.

Правда, философия Гоббса еще знать не знает о современных расовых доктринах, не только воодушевляющих чернь, но и весьма реально предписывающих организационные формы, в которых человечество могло бы уничтожить само себя. Однако его теория государства, с необходимостью требующая, чтобы народы закоснели в ес-

тественном состоянии войны всех против всех, и тем самым начисто исключаящая идею человечества, которая единственно и образует директивный принцип международного права, не только предает произволу и бесправию внешнюю политику, но и содержит теоретически наилучшие основания для всех тех натуралистических теорем, где народы выступают как естественно отделенные друг от друга племена, не связанные друг с другом ничем, даже общим происхождением, ничего не знающие о солидарности человеческого рода; общим для этих племен является лишь инстинкт самосохранения, роднящий человека с животным миром. Если идея человечества, самым подходящим символом которой является единое происхождение человеческого рода, более не актуальна, то народы, действительно обязанные своим существованием способности людей к политической организации, становятся расами, природно-органичными единствами — при этом и впрямь не понять, отчего бы, скажем, коричневым, или желтым, или черным народам не произойти от другой праобезьяны, чем белым, и не быть от природы навеки приговоренными к борьбе друг против друга. Здесь уж точно ничто не препятствует внешнеполитическим принципам империализма, который в самой умеренной своей форме ставил произвол бюрократов на место права, администрацию — на место правительства, а указ — на место закона, пока не решился — в самой последовательной своей форме — на систематическое истребление, на «административное массовое убийство» народов.

IV

Наше новое время научило нас принимать в расчет три категории нигилистов: во-первых, тех, кто осознанно или неосознанно верит в Ничто. Это — безобидные простаки, ибо сами не знают, о чем говорят. К их числу принадлежит большинство наших ученых, и они — самые безвредные из всех, ибо даже не подозревают пока, что верят в Ничто. Следующая категория — те, кто якобы некогда познал Ничто. Эти тоже безобидны, но не простаки, поскольку хотя бы знают, о чем говорят. Сочинители и шарлатаны в буржуазном обществе (лишь изредка к ним примыкает какой-нибудь философ) — их и так никто не принимает всерьез, даже если они высказываются столь же честно и однозначно, как поныне величайший из них, Лоуренс Аравийский. Далее идет третья категория, а это люди, вознамерившиеся создать Ничто. Они, конечно, тоже простаки, подобно верующим в Ничто, ибо сотворить Ничто не дано никому; но простаки далеко не безобидные. Более того, они способны — в тщетных усилиях создать Ничто — преумножать уничтожение. И делают это под восторженные одобрительные крики своих менее одаренных или менее бессовестных коллег, которые наяву видят осуществление собственных тайных мечтаний или глубоко личного опыта.

Ведь уничтожение — самая радикальная форма господства и обладания. Высказать это с той же грандиозной беззаботностью не отважился ни один философствующий поклонник власти после Гоббса,

который полагал основой равенства людей возможность убивать. Общественная система, основанная преимущественно на обладании, на собственности, не может идти ни к чему другому, кроме окончательного уничтожения всякой собственности, ибо лишь тем, что уничтожаю, я определенно обладал на самом деле и на все времена. И лишь то, чем обладаю таким уничтожительным образом, я на самом деле определенно могу распоряжаться. Эту последнюю тайну власти буржуазное общество, к его собственному и нашему общему благу, так и не смогло ни постичь, ни по-настоящему принять, когда Гоббс ее предъявил. В этом состоял смысл его столь благоразумного и благословенного лицемерия, конец которому положил лишь его отпрыск, чернь. Именно этому лицемерию, этой благословенной нехватке последовательности, а равно и силе западной традиции, которая благодаря Французской революции еще раз одержала верх на целое столетие, мы обязаны тем, что лишь через триста лет после Гоббсовых принципиальных набросков основной структуры нового тогда общественного устройства развитие пошло по тому пути, который мы видим сегодня.

Несоответствие причины и следствия, характерное для возникновения империализма, тем самым уже не случайность. Причина — лишний капитал, возникший через «oversaving»* и нуждавшийся в черни, чтобы инвестироваться выгодно и безопасно, — привела в движение рычаг, который втайне, прикрытый добрыми традициями, всегда присутст-

* Избыточное накопление (англ.).

вовал в основе основ буржуазного общества. Очищенная от всех принципов политика власти впредь могла одержать верх; лишь рассчитывая на людскую массу, лишенную всяких принципов и численно настолько увеличившуюся, что она превысила возможности государства к социальному обеспечению. То, что организовать чернь до сих пор удавалось только империалистическим политикам, а воодушевляли ее только расовые доктрины, создает губительную иллюзию, будто империализм способен справиться с тяжелыми внутривнутриполитическими, социальными и экономическими проблемами нашего времени.

Чем больше инициатива в союзе капитала с чернью переходила к черни, тем больше империалистическая идеология кристаллизовалась вокруг антисемитизма. Еврейский вопрос, конечно, уже имел кое-какое значение в рамках чисто национально-государственного развития народов, однако в большой политике ему по-прежнему отводилась второстепенная роль. Чернь, по природе своей исключенная как из классовой системы общества, так и из национального устройства государств, изначально сосредоточивала свое враждебное внимание на тех, что тоже стояли вне общества и занимали внутри национального государства весьма неустойчивое положение, — на евреях. Чернь смотрела на евреев с завистью как на более удачливых, более успешных конкурентов. С бесподобной доктринерской последовательностью, не задаваясь вопросом, стоит ли вообще придавать столько значения евреям как таковым, чтобы делать их центром политической идеологии, вожди черни быстро

усмотрели в них лишь мнимо включенную в национальное государство, а на деле интернационально организованную группу людей, которых явно спаивали лишь узы крови. Потому и сфабрикованная фальшивка «Протоколы сионских мудрецов», учившая, как управляться с государственными организациями и общественными системами, оказала на политическую тактику фашизма больше влияния, чем все проповедники власти, даже больше, чем откровенно империалистические расовые идеологии.

До сих пор самым сильным оплотом против неограниченного господства буржуазного общества, против захвата власти чернью и введения империалистической политики в структуру западных государств было национальное государство. Его суверенитет, некогда выражение суверенитета самого народа, ныне оказался под угрозой со всех сторон. К врожденной озлобленности против государства со стороны черни добавляется не менее врожденное недоверие со стороны самого народа, который в нем более не представлен и более не чувствует его защиты. Это глубокое чувство неуверенности было сильнейшим союзником, которого Гитлер нашел в Европе в начале войны, и оно не исчезнет так просто с победой над гитлеровской Германией.

И хотя понятно, что гибель национального государства в союзе с империализмом, так сказать, автоматически произвела на свет того Левиафана, основную структуру которого столь мастерски наметил Гоббс, и хотя по-прежнему велика опасность, что чернь обратит эту гибель политической организационной формы западных народов в ги-

бель Запада, все же еще и сегодня, кажется, есть шансы, что сами народы, которые так долго более или менее апатично взирали на разложение своих политических органов, справятся с этими опасностями. Не только потому, что неустойчивость этих образований, основанных лишь на власти, обнаружилась быстрее, чем кто-либо мог предвидеть. Но прежде всего и потому, что, как выяснилось, народы в их совокупности в чернь не превратить. Для этого потребовалось бы, чтобы империализм, суть которого — расовое учение и процесс бесконечной экспансии, захватил народы в равной мере, мобилизовал их в равной степени, как некогда патриотизм, а позднее извращенная форма патриотизма — национализм. Так случилось пока лишь с осколком европейского народа, с бурами; для них, волею злосчастной судьбы заброшенных в среду африканских племен, сам собой напрашивался выход: бежать от всех трудностей в белую расовую организацию. В других местах империализм — и существующий, и еще только запроектированный — оказался пустым, искусственным образованием, у которого отсутствовал внутренний движитель, так долго поддерживавший жизнь национального государства, а именно мобилизация народа. Национальное государство, правда, уже невосстановимо — по крайней мере, в Европе, — а патриотизм в его старой форме уже не сделать сердцем политической организации. Тем самым создана пустота, которую нельзя ни искоренить, ни заполнить одной лишь победой над величайшей угрозой западному миру — над гитлеровским фашизмом. Попытки реставрации сделают эту пустоту только заметнее и будут прямо-таки побуж-

дать к новым экспериментам подобного же рода. А они едва ли будут значительно отличаться от национал-социализма, ибо сведутся к той же попытке организовать чернь и терроризировать народ.

Если, вопреки всем прогнозам, всякой справедливой надежде на жизнеспособность европейских народов, вопреки всем доказательствам невозможности целиком превратить их в чернь, однажды окажется, что мы вправду стоим в начале того бесконечного процесса, о котором говорит Гоббс и который неизбежно приведет нас к гибели, то уже сейчас ясно, что эта реальная гибель Запада произойдет в форме гибели народов или превращения их в расы. Пока не останутся от немецкого народа лишь «славяне», от английского — лишь «белые», а от французского — лишь «метисы». Это, и ничто иное, как раз и было бы гибелью Запада.

Ведь — что бы ни говорили по этому поводу ученые естественно-научных и исторических факультетов — раса, выражаясь политическим языком, есть не начало, а конец человечества, не исток народа, а его закат, не естественное рождение человека, а его противоестественная смерть.

ОРГАНИЗОВАННАЯ ВИНА

I

Чем крупнее поражения немецкой армии на фронте, тем сильнее дает себя знать победа политической стратегии нацистов, которую весьма неоправданно часто отождествляют с голой пропагандой. Главный тезис этой стратегии, постоянно обращенной в равной мере на «внутренний фронт», на сам немецкий народ, как и на его врагов, гласил, что никакой разницы между нацистами и немцами нет, что народ стоит за своим правительством сплоченно, что все надежды антигитлеровской коалиции на идеологически неинфицированные группы народа, все призывы к демократической Германии будущего суть иллюзия. Следствием этого тезиса, естественно, является то, что нет никакого разделения ответственности, что немецкие антифашисты будут в той же мере задеты поражением, как и немецкие фашисты, и что союзные силы делали в начале войны различия лишь в целях пропаганды. Еще одно следствие состоит в том, что союзнические распоряжения о наказании военных преступников окажутся пустыми угрозами потому, что не найдется

Эта статья была написана в ноябре 1944 года в Америке и опубликована в английском переводе в январе 1945 года в журнале «Jewish Frontier».

человека, к которому не подходило бы определение «военный преступник».

То, что эти утверждения не являются голой пропагандой, а имеют весьма реальную основу, страшную действительность, мы все, к своему ужасу, узнали в последние годы. Террористические формирования, которые изначально были строго отделены от народных масс и в которые принимали только людей, способных доказать, что они преступники или готовы стать таковыми, постоянно множились. Запрет на партийную принадлежность военных сменился приказом, подчинившим партии всех солдат. Если преступления, с установлением режима сделавшиеся будничной рутинной концентрационных лагерей, раньше были ревниво оберегаемой монополией СС и гестапо, то теперь для массовых убийств могут быть откомандированы любые служащие вермахта. Сведения об этих преступлениях, которые поначалу держали под строгим секретом и предание которых гласности подлежало наказанию как «пропаганда гнусных измышлений», стали распространяться сперва путем «изустной пропаганды», инсценируемой самими же нацистами, а ныне массовые расправы признают вполне открыто мерами ликвидации, чтобы навязать тем «соотечественникам», что по организационным причинам не могли быть приняты в «Народное единство», хотя бы роль сообщников и соучастников. Тотальная мобилизация закончилась тотальным сообщничеством немецкого народа.

Чтобы верно оценить коренное политическое изменение реальных обстоятельств, сопутствовавшее нацистской пропаганде со времен поражения

в Битве за Англию и в итоге приведшее к отказу союзнических сил делать различие между немцами и нацистами, необходимо ясно представлять себе, что до начала войны и даже до начала военных поражений лишь сравнительно мелкие группы активных нацистов — которые тогда имели отнюдь не так много сочувствующих — и столь же малое количество активных антифашистов были по-настоящему осведомлены о ходе событий. Все остальные — будь то немцы или немцы — предпочитали, естественно, верить скорее официальному, всеми державами признанному правительству, чем беженцам, которые как евреи или социалисты и без того были под подозрением. Из беженцев опять-таки тоже лишь небольшой процент знал всю правду; и, разумеется, совсем уж считанные единицы были готовы взять на себя позор непопулярности и открыто сказать эту правду. Пока нацисты готовились к победе, террористические формирования оставались отделены от народа, а в войну это означает: от армии. Армию к террору не привлекали, и в подразделения СС все больше набирали испытанных людей, не важно какой национальности. Если бы в Европе удалось установить пресловутый новый порядок, мы бы увидели господство межъевропейской террористической организации под немецким руководством. Террор осуществлялся бы представителями всех европейских национальностей — за исключением евреев, — но был бы несколько дифференцирован по расовой принадлежности различных стран. Немецкий народ, естественно, тоже не избежал бы этой участи. Гиммлер всегда считал, что в Европе должна власт-

воватъ расовая элита, воплощенная в войсках СС, и этой элите надлежит остаться национально независимой.

Лишь поражения заставили нацистов отказаться от этой концепции и как будто бы вернуться к старым националистическим лозунгам. Сюда же относится и активная идентификация всего народа с нацистами. Для возможности грядущей подпольной работы важно, чтобы никто не знал, кто нацист, а кто нет, чтобы ни в коем случае не осталось внешних, видимых отличительных признаков, чтобы прежде всего победители убедились в том, что все немцы одинаковы. Для этого, естественно, в Германии необходим усиленный террор, который по возможности не оставит в живых ни одного человека, чье прошлое или известность могли бы подтвердить, что он антифашист. В первые годы войны режим проявлял «великодушие» к настоящим и бывшим противникам, если они «не высывались», в последнее же время казнят несчетное множество людей, которые, долгие годы лишённые свободы, не могут представлять непосредственной опасности для режима. С другой стороны, мудро предвидя, что, несмотря на все меры предосторожности, на основе показаний бывших военнопленных или иностранных рабочих, на основе фактов тюремных и лагерных заключений все-таки удастся отыскать в каждом городе несколько сотен людей с безупречным антифашистским прошлым, нацисты уже снабдили своих самых надежных людей всеми необходимыми бумагами, свидетелями и т. д., так что все подобного рода показания будут бесполезны. Узников концлагерей, число которых никому в точности

не известно, но оценивается в несколько миллионов, можно хоть «ликвидировать», хоть выпустить на свободу — однозначно опознать их будет невозможно даже в том маловероятном случае, если они сумеют выжить.

Узнать, кто в Германии нацист, а кто антинацист, сможет лишь тот, кто способен заглянуть в сердце человека, куда, как известно, человеческому взгляду не проникнуть. Деятельность организатора подпольного движения, которое конечно же есть и в Германии, немедля оборвется, если он на словах и на деле не будет держать себя как нацист. В стране, где бросается в глаза каждый, кто не убивает по приказу или хотя бы не притворяется радостным пособником убийц, это дело непростое. Так, даже самый экстремальный лозунг, рожденный этой войной с нашей стороны («только мертвый немец — хороший немец»), имеет свою основу в реальной жизни: лишь когда нацисты повесят кого-то, можно с уверенностью сказать, что он действительно был против них. Других доказательств больше нет.

II

В основе утверждения об общей вине немецкого народа лежат реальные политические обстоятельства. Они — результат политики, которая поистине не имеет отечества, поистине анти- и анациональна, которая последовательно и упорно твердит, что немецкий народ существует, лишь когда пребывает во власти ныне правящих, и которая со злобным

удовлетворением отпразднует свою величайшую победу, если гибель нацистов повлечет за собой физическое уничтожение народа. Тотальная политика, тотально разрушившая атмосферу нейтралитета, в которой проходит повседневная жизнь людей, сумела поставить приватное существование каждого индивида на немецкой земле в зависимость от того, что он либо совершает преступления, либо является их пособником. По сравнению с этим успех нацистской пропаганды в союзнических странах, выражающийся в том, что обычно обозначают понятием ванситтартизм*, совершенно вторичен. По существу, он является пропагандой войны и тем самым даже не приближается к настоящим, специфически современным политическим феноменам. Его тексты вкупе с псевдоисторической аргументацией больше похожи на безобидный плагиат из французской литературы предыдущей войны. Причем ведь действительно не важно, что кое-кто из писак, забивших двадцать пять лет назад все печатные станки «подлым Альбионом», на сей раз были вынуждены предоставить свой опыт в распоряжение союзников.

Впрочем, и более серьезные дискуссии между адвокатами «хороших» и обвинителями «плохих» немцев не только не затрагивают сути дела, но явно даже не имеют представления о масштабе бедствия. Они либо впадают в тривиальность общих суждений о хороших и плохих людях и в фантастически преувеличенную оценку роли «воспитания»,

* Германофобская доктрина, названная по имени английского дипломата Роберта Гилберта Ванситтарта (1881–1957).

либо ничтоже сумняшеся принимают и переворачивают расовые теории нацистов. Здесь уже потому кроется известная опасность, что союзнические страны после знаменитого заявления Черчилля отказались вести «идеологическую» войну и тем самым невольно дали фору нацистам, которые, не задумываясь о Черчилле, идеологически организуют свое поражение, а всем расовым теориям предоставили шанс уцелеть.

Между тем дело не в том, чтобы доказать само собой разумеющееся, а именно что немцы не были подспудными нацистами еще со времен Тацита, и не в том, чтобы продемонстрировать невозможное, а именно что все немцы имеют нацистские убеждения, но в том, чтобы продумать, какую занять позицию, как быть, столкнувшись с народом, в котором так эффективно стерта черта, отделяющая преступников от нормальных людей, виновных от невиновных, что завтра никто в Германии не будет знать, с кем имеет дело — с тайным героем или с бывшим массовым убийцей. От этой ситуации нас не защитит ни определение ответственных, ни арест «военных преступников». Причем можно вообще не принимать во внимание главных виновников, которые не только взяли на себя ответственность, но и устроили весь этот ад. Не относятся сюда и ответственные в более широком смысле. Ведь к их числу принадлежат все те, кто в Германии и в европейском зарубежье, пока было возможно, симпатизировал Гитлеру, содействовал его приходу к власти и укреплял его репутацию внутри Германии и за ее пределами. Да и кто дерзнет заклеить как военных преступников всех этих господ из благоприличного общества?

Они и впрямь не являются таковыми; они, безусловно, доказали свою неспособность судить о современных политических группировках — одни потому, что считали принципы в политике чисто морализаторской чепухой, другие потому, что питали романтические симпатии к гангстерам, которых путали с «пиратами». Ответственные в широком смысле, в узком смысле они большей частью не виноваты. Первые сообщники и лучшие пособники нацистов, они поистине не ведали, ни что творят, ни с кем имеют дело.

Огромное смятение, которое так или иначе испытывает каждый человек доброй воли, когда речь заходит о Германии, обусловлено не существованием тех безответственно ответственных, приговор которым, надо думать, вынесет только история, и не деяниями самих нацистов. Скорее всего, это смятение вызывает та чудовищная машина «административного массового убийства», для обслуживания которой требовались и использовались не тысячи и не десятки тысяч отборных убийц, а весь народ. В структуре, которую Гиммлер учредил на случай поражения, есть лишь исполнители, жертвы и марионетки, перешагивающие через трупы своих товарищей, которых раньше можно было отстреливать из любой колонны штурмовиков, а сегодня — из любого воинского подразделения и любого другого массового формирования. Ужас в том, что в этой машине истребления к делу так или иначе приставлен каждый, даже если он не задействован напрямую в лагерях уничтожения. Ведь систематическое массовое убийство — нынешнее реальное следствие всех расовых теорий и всех идеологий «права сильно-

го» — не только превышает все возможности человеческого воображения, но и ломает те рамки и категории, в которых осуществляются политическое мышление и политическое действие. Как бы ни сложилась грядущая судьба Германии, в ней не будет ничего, кроме пагубных последствий проигранной войны, а такие последствия временны по своей природе. Политического ответа на такие преступления вообще нет; ведь истребление семидесяти — восьмидесяти миллионов немцев или даже всего лишь медленное уничтожение их голодом, чего, естественно, никто не замышляет, кроме нескольких душевнобольных фанатиков, означало бы только, что идеология нацистов победила, хотя и власть, и «право сильного» практиковать эту идеологию перешли к другим народам.

Как политический рассудок человека отказывается понимать «административное массовое убийство», так на тотальной мобилизации терпит крах человеческая потребность в справедливости. Когда виноваты все, судить в принципе больше некому. Ибо как раз у этой вины отнята даже видимость ответственности, даже чистое притворство*. Пока ка-

* То, что беженцы из Германии, которые либо имели счастье быть евреями, либо вовремя успели подвергнуться преследованиям гестапо, были избавлены от этой вины, разумеется, не их заслуга. Поскольку они это знают и поскольку их даже задним числом охватывает ужас перед тем, что могло произойти, они-то и привносят во все дискуссии такого рода тот нестерпимый элемент уверенности в своей правоте, который в итоге — у евреев в первую очередь — может кончиться только вульгарным обращением их же самих к нацистским доктринам, да так давным-давно и случилось. (Примеч. автора.)

ра есть удел преступника — а на этом положении уже более двух тысяч лет зиждется чувство справедливости и правосознание западного человечества, — неременной частью вины является сознание своей виновности, а неотъемлемой частью кары — убежденность в способности человека нести ответственность. Как обыкновенно обстоит с этим сознанием, один американский корреспондент изобразил в истории, построенной на вопросах и ответах, которые вполне достойны пера великого поэта:

Q. Did you kill people in the camp? A. Yes.

Q. Did you poison them with gas? A. Yes.

Q. Did you bury them alive? A. It sometimes happened.

Q. Were the victims picked from all over Europe? A. I suppose so.

Q. Did you personally help kill people? A. Absolutely not. I was only paymaster in the camp.

Q. What did you think of what was going on? A. It was bad at first, but we got used to it.

Q. Do you know the Russians will hang you? A. (Bursting into tears) Why should they? What have I done?

(PM, Sunday, Nov. 12, 1944.)

Перевод.

Вопрос: Вы убивали людей в лагере? Ответ: Да.

Вопрос: Отравляли газом? Ответ: Да.

Вопрос: Закапывали живьем? Ответ: Иногда случалось.

Вопрос: Жертвы поступали со всей Европы? Ответ: Думаю, да.

Вопрос: Помогали ли вы лично умерщвлять людей? Ответ: Никак нет. Я лишь заведовал лагерной финчастью.

Вопрос: Что же вы думали обо всем этом? Ответ: Поначалу было не по себе, но потом мы привыкли.

Вопрос: Известно ли вам, что русские вас повесят? Ответ (со слезами): За что? Что я такого сделал?

Он и впрямь ничего такого не сделал — он только выполнял приказы. А с каких это пор выполнять приказы стало преступлением? С каких это пор бунтовать стало добродетелью? С каких это пор честным можно быть, лишь идя на верную смерть? Что же он такого сделал?

В пьесе Карла Крауса «Последние дни человечества», где он изобразил события предыдущей войны, занавес падает после того, как Вильгельм II восклицает: «Я этого не хотел!» И комически-жуткое заключается в том, что так оно и есть. Когда занавес упадет на сей раз, нам придется внимать целому хору обывателей, которые будут восклицать: «Это не наших рук дело!» И хотя у нас уже пропадет всякая охота смеяться, жуткое опять будет заключаться в том, что так оно и есть.

III

Для понимания той пружины в сердцах людей, что позволила встроить их в машину массового убийства, нам мало проку от рассуждений о немецкой истории и о так называемом немецком национальном характере, о возможностях которого лучшие знатоки Германии еще 15 лет назад не имели ни малейшего понятия. Гораздо интереснее своеобразный человек, который может похвастаться тем, что является гением организованного убийства. Генрих Гиммлер не принадлежит к интеллектуалам, которые происходят из сумеречной зоны меж богемой и мальчиками на побегушках и роль которых в образовании нацистской элиты неоднократно под-

черкивали в новейшее время. Он не представитель богемы, как Геббельс, не сексуальный преступник, как Штрайхер, не извращенный фанатик, как Гитлер, не авантюрист, как Геринг. Он обыватель со всеми признаками респектабельности, со всеми привычками хорошего семьянина, который не обманывает жену и хочет обеспечить своим детям приличное будущее. И свою новейшую, охватывающую всю страну террористическую организацию он сознательно выстроил на допущении, что большинство людей не богема, не фанатики, не авантюристы, не сексуальные преступники и не садисты, а в первую очередь работяги и добропорядочные отцы семейств.

Кажется, Пеги* первым назвал отца семейства «*grand aventurier du 20^{ième} siècle*»**, но слишком рано умер и не успел увидеть в нем еще и великого преступника столетия. Мы так привыкли восхищаться добродушной заботливостью отца семейства, его одержимостью семейным благоденствием, торжественной решимостью посвятить свою жизнь жене и детям, а иной раз и посмеиваться над всем этим, что даже не заметили, как верный и заботливый папаша, который более всего пекся о безопасности, под давлением экономического хаоса нашего времени против воли превратился в авантюриста, который при всем старании никогда не мог быть уверен в завтрашнем дне. Свою уступчивость он доказал еще в первые годы режима, когда власти начали подчинять все и вся партийной идео-

* Шарль Пеги (1873–1914), знаменитый французский поэт и эссеист.

** Великим авантюристом XX века (фр.).

логии. Как выяснилось, он был вполне готов поступиться убеждениями, честью и человеческим достоинством ради пенсии, страховки и обеспеченной жизни жены и детей. Требовалась лишь дьявольская гениальность Гиммлера, чтобы смекнуть, что после такой деградации добрый семьянин оказался наилучшим образом подготовлен сделать буквально все, если повесить ставки и поставить под угрозу само существование его семьи. Со своей стороны он выставял единственное условие: чтобы его полностью освободили от ответственности за его действия. Это тот самый среднестатистический немец, которого нацисты, несмотря на оголтелую пропаганду, за столько лет не смогли заставить самовольно убить хотя бы одного еврея (даже когда ясно дали понять, что такое убийство останется безнаказанным) и который ныне без единого слова возражения обслуживает машину истребления. В отличие от прежних формирований СС и гестапо всеохватная гиммлеровская организация рассчитана не на фанатиков, не на маньяков-убийц, не на садистов; она делает ставку единственно и исключительно на нормальных людей вроде господина Генриха Гиммлера.

О том, что не требуется никакого особого национального характера, чтобы привести в действие этот новейший тип функционера, не стоит, пожалуй, и упоминать после печальных известий о латышах, литовцах, поляках и даже евреях в гиммлеровской организации убийств. Все они не убийцы от природы и не предатели от извращенности. Еще неизвестно, стали бы они функционерами или нет, если бы на карту была поставлена только их собст-

венная жизнь и их собственное существование. Они чувствовали ответственность лишь перед своей семьей — поскольку перестали бояться Бога, а от мук совести их избавлял функциональный характер их действий. Превращение отца семейства из ответственного члена общества, интересующего общественными делами, в обывателя, которому дорого только личное существование и который не ведает общественной добродетели, в наши дни явление международное. Трудности нашего времени — «вспомните голод и холод в этой юдоли, что полнится горестным стоном» (Брехт), — способны в любой момент сделать его игрушкой безумия и ужаса. Всякий раз, когда общество безработицей отнимает у маленького человека нормальное существование и нормальное самоуважение, оно готовит его к тому последнему этапу, когда он согласен взять на себя любую функцию, в том числе и «работу» палача. Один отпущенный из Бухенвальда еврей заметил среди служащих СС, которые вручали ему документы об освобождении, своего бывшего школьного товарища, но не заговорил с ним, только посмотрел на него. И под его взглядом тот вдруг сказал: «Ты должен понять — пять лет я был безработным; они могут делать со мной что угодно».

Совершенно верно, что этот современный тип человека, который мы за неимением лучшего наименования пока называли старым словом «обыватель», именно на немецкой почве имел особенно хорошие шансы расцвести пышным цветом. Едва ли какая-либо другая из стран западной культуры осталась так мало затронута классическими доб-

родителями общественной жизни; нигде частная жизнь и частное существование не играли столь большую роль. Во времена национальных бедствий немцы успешно маскировали этот факт, но не меняли. За фасадом насаждаемых и пропагандируемых «национальных достоинств» — таких, как «патриотизм», «немецкая отвага», «немецкая верность» и т. д., — скрывались соответствующие реальные национальные пороки. Мало где отыщешь — в среднем — так мало патриотизма, как именно в Германии; и за шовинистической претензией на «верность» и «отвагу» прячется роковая склонность к неверности и предательству из-за приспособленчества.

Сам обыватель, однако, — явление интернациональное, и нам бы не следовало слишком искушать его в слепой вере, что только немецкий обыватель способен на столь ужасные поступки. Обыватель — современный человек толпы, но рассмотренный не в мгновения экзальтации, в возбужденной толпе, а под надежной — или в наши дни, скорее, под ненадежной — защитой своих четырех стен. Он довел разрыв между личным и общественным, между профессией и семьей до того, что даже внутри себя уже не способен обнаружить связь меж тем и другим. Если профессия заставляет его убивать людей, то он не считает себя убийцей как раз потому, что делает это не из склонности, а лишь в силу профессии. Сам-то он и мухи не обидит.

Если представителю этой новейшей профессиональной категории, выведенной нашим временем, завтра скажут, что его привлекают к ответственности, он почувствует себя человеком, чьим

доверием злоупотребили. Но если в шоке катастрофы поймет, что он на самом деле не просто безликий функционер, а убийца, то он выберет себе не путь протеста и восстания, а путь самоубийства, какой выбрали уже многие в Германии, где одна волна самоубийств сменяется другой. И от этого нам тоже легче не станет.

IV

Уже много лет мне встречаются немцы, которые признаются, что им стыдно быть немцами. И всякий раз я испытываю соблазн ответить им, что мне стыдно быть человеком. Этот тяжкий стыд, который разделяют ныне многие люди разных национальностей, — единственное чувство, оставшееся от международной солидарности; но политически оно пока никак не проявилось. Наши отцы в своем гуманистическом энтузиазме не только опрометчиво проглядели так называемый «национальный вопрос»; несравненно хуже, что они даже не догадывались о серьезности и ужасе идеи человеческой общности и иудео-христианской веры в единое происхождение человеческого рода. Не очень-то приятно было похоронить обманчивую надежду на «благородных дикарей» и поневоле признать, что люди могут быть и каннибалами. С тех пор народы все ближе знакомились друг с другом, все больше узнавали о способности человека ко злу. В результате идея человеческой общности отпугивает их все сильнее, и они становятся все более восприимчивы к расовым доктринам, которые принципиально от-

рицают возможность подобной общности людей. Они инстинктивно чувствуют, что в идее единого человечества, в какой бы форме она ни выступала — в религиозной или в гуманистической, — содержится и обязательство общей ответственности, которую они брать на себя не желают. Ведь из идеи единого человечества, очищенной от всякой сентиментальности, политически вытекает очень важное следствие, что нам так или иначе придется взять на себя ответственность за все преступления, совершенные людьми, а народам — ответственность за все злодеяния, совершенные народами. Чувство стыда за то, что ты человек, есть всего лишь индивидуальное и неполитическое выражение этой точки зрения.

Выражаясь политическим языком, идея человеческой общности, из которой нельзя исключить ни один народ и внутри которой ни за кем нельзя признать монополии на порок, является единственной гарантией того, что какие-нибудь «высшие расы» не уверуют в свою обязанность следовать естественному закону «права сильного» и истреблять «низшие нежизнеспособные расы» — пока в конце концов на исходе «империалистической эпохи» мы не окажемся на пути, где нацисты будут выглядеть сущими дилетантами-школярами. Проводить неимпериалистическую политику, сохранять нерасовые убеждения с каждым днем становится все труднее, потому что с каждым днем все яснее, сколь тяжкое бремя для человека — человеческое единство.

Может быть, те евреи, отцам которых мы обязаны первой концепцией идеи человеческой общности, кое-что знали об этом бремени, если они еже-

годно в «Авину Малкену хотону лефонехо» («Отец наш, владыка наш, мы согрешили перед Тобой»*) брали на себя не только все грехи, совершенные в общине, но и вообще все человеческие промахи. Те, кто готов сегодня вновь пойти этим путем, надо надеяться, не ужасались по-фарисейски неожиданным возможностям «немецкого национального характера», выдохнув скороговоркой: «Слава Богу, я не таков», зато уже поняли наконец, в страхе и трепете, что человек способен на все, что угодно, — а это и есть предпосылка современного политического мышления. Они, надо полагать, не очень подойдут на роль исполнителей мести. Но совершенно ясно одно: на них и только на них, имеющих врожденный страх перед неизбежной ответственностью человеческого рода, можно будет положиться, если дело дойдет до бесстрашной, бескомпромиссной и повсеместной борьбы против чудовищного зла, которое могут учинить люди.

* Слова древней еврейской молитвы.

СКРЫТАЯ ТРАДИЦИЯ

Предисловие

Что касается еврейских поэтов, писавших на других языках, то в этом отношении еврейский народ был столь же щедр, сколь и легкомыслен. Он без возражений позволил забрать их у себя и раздарил другим народам, однако не сумел воспрепятствовать тому, чтоб корни всякого мошенника и спекулянта тщательно записывались на еврейский счет. Из попыток новейшего времени собрать и каталогизировать всех мыслимых знаменитостей еврейского происхождения несомненную пользу извлекают только профессиональные фило- или антисемиты. В истории народа эти попытки выглядят скорее братскими могилами, куда зарывают забытых, чем памятниками, которые ставят любимым и незабвенным.

От обезличивающего бахвальства таких каталогов еврейская история литературы не избавила никого из писавших не на идише и не на иврите. Меньше всего места отвели тем, кто больше всего сделал для поддержания духовного достоинства нации и чьи достижения, выходя за национальные рамки, представляли специфически еврейский фактор в общеевропейском раскладе сил. С тех пор как еврейская историография, идя по стопам политики знати, растворила историю еврейского народа в ле-

тописях городов и стран, великие имена попали в руки тех «ассимилянтов», которые использовали их лишь для себя и для некоторых идеологически сомнительных выкладок.

При расколе на самом деле единого, целостного еврейского народа хуже всего пришлось тем, кто в странах эмансипации не поддался ни соблазну тупой мимикрии, ни карьере парвеню, а попытался вместо этого принять благую весть эмансипации с той серьезностью, какой она никогда и не предполагала, и, будучи евреем, стать подлинным человеком. Это «недоразумение» развязало тот замечательный процесс, когда евреи, лишённые политической свободы и непосредственной близости к народу, сами освобождали себя как отдельные индивиды, в страстной оппозиции к своему еврейскому, а равно и нееврейскому окружению, и реализовывали близость к народу, так сказать, самовольно, силой воображения ума и сердца. Необходимое для этого перенапряжение страсти и воображения в итоге создало питательную почву еврейской гениальности — той гениальности, которая в вершинах своей продуктивности заново подтвердила старое право гражданства еврейского народа среди западных народов.

То, что судьба еврейского народа в Европе была судьбой народа не только угнетенного, но и отверженного (Макс Вебер), яснее всего осознали такие, на ком были испытаны двусмысленная свобода эмансипации и еще более двусмысленное равенство ассимиляции. В их общественном существовании отверженных, индивидов вне об-

щества отражалась политическая жизнь народа в целом. Так еврейские поэты, писатели, художники смогли создать образ парии, содержащий весьма важную для современного человечества новую идею человека; правда, влияние этой идеи на нееврейский мир находится в гротескном противоречии с тем духовным и политическим равнодушием, какое эти великие евреи встретили среди собственного народа. А что они все-таки сформировали для историков традицию, пусть и скрытую, объясняется не столько сознательно культивируемой непрерывностью, сколько тем фактом, что дольше века сохранялись и обострялись примерно одинаковые условия, ответом на которые и стала одинаковая в основе, но постоянно расширяющаяся концепция. Как бы узок ни был базис, на котором создавался образ парии, по-новому преобразуясь в каждом поколении, именно внутри ассимилированного еврейства он был шире, чем можно бы заключить из официальной истории еврейства. Из того развития, в начале которого стоял Соломон Маймон, а в конце Франц Кафка, мы выделим лишь четыре концепции парии как еврейской народной фигуры. Нам кажется, между гейневским «Шлемилем» и «самодержцем в царстве духа», «сознательным парией» Бернара Лазара, гротескными образами «подозрительного» Чарли Чаплина и кафкианской поэтической версией судьбы человека, человека доброй воли, существует глубокая связь, присущая всем подлинным концепциям и всем важным идеям, когда-либо в истории появлявшимся на свет.

I

*Генрих Гейне: Шлемиль
и самодержец в царстве духа*

В «Принцессе Шабаш»*, первой из «Еврейских мелодий», Гейне показывает нам народный фон, из которого произрастают его песни. По аналогии со старинными сказками он видит в лице своего народа принца, превращенного в собаку злым заклятием ведьмы. Собачий облик спадает с него на один день — в пятничный вечер. Вчерашнее уличное посмешище оказывается принцем и, свободный от «собачьих дум», поет великий свадебный стих — «Лехо дауди ликрас калле». Эту торжественную песнь слагает принцу специально для этого дня поэт, которому посчастливилось избежать ужасного еженедельного превращения в собаку с собачьими думами, — он всегда ведет шабатную жизнь, каковая для Гейне и есть по-настоящему позитивное еврейское народное явление.

Некоторые подробности о поэтах мы узнаем из четвертой части песни «Иегуда бен Галеви». Родоначальник их зовется Шлемиль бен Цури-Шаддай, некогда, в незапамятные — но все же библейские — времена, павший жертвой пагубной ошибки. Он был без вины убит, поскольку оказался рядом с Зимри, в которого Пинхас метнул копье за весьма неподобающую любовную связь с некой хананеянкой. Однако не только невинно-злосчастный Шлемиль, но и Пинхас остался после этой истории в веках, во всяком случае:

* Классический русский перевод был сделан А. Н. Майковым.

Но копье его доныне,
Нам грозит, всегда мы слышим,
Как свистит оно над нами.
И оно сражает лучших...*

Вот уж несколько тысячелетий история не может поведать о тех, кто «прославлен доблестью», о подвигах, передавая из поколения в поколение имена своих лучших. С нас довольно знать, «что бедняга был Шлемилем».

Невинность — признак родословного древа Шлемилей, из этой невинности и ведут свой род поэты своего народа, «абсолютные самодержцы в царстве духа». Не будучи героями, они пользуются покровительством одного из великих олимпийских богов: Аполлон, бог поэтов и художников, принял Шлемилей под свою защиту с тех пор, как однажды, преследуя прекрасную Дафну, схватил вместо нее лишь лавровый венок.

Да, сиятельный дельфиец
Был Шлемиль, и даже в лаврах,
Гордо увенчавших бога, —
Признак божьего шлемильства.

С того божественного события, когда сиятельному дельфийцу пришлось надеть себе на голову шлемильский венец славы, времена сильно переменились. О том, что стало с греческим богом поэтов, Гейне рассказывает в стихотворении «Бог Аполлон». Это история монахини, которая влюбилась в великого бога и отправилась на поиски того, кто умеет так прекрасно играть на лире и трогать

* Здесь и далее «Иегуда бен Галеви» цитируется в переводе В. Левика.

сердца. В конце долгих скитаний она узнает, что ее Аполлона на самом деле зовут ребе Файбиш (еврейское искажение имени Феб) и он — кантор амстердамской синагоги. Мало того. В самом презренном народе ребе Файбиш занимает самое презренное место. Его отец совершает обрезания, а мать торгует солеными огурцами и поношенным тряпьем. Сам же сын — шалопай, болтается по ярмаркам, мошенничает, поет народу псалмы царя Давида, а музами своими избрал девок из амстердамского публичного дома.

Насколько песни Гейне о еврейском народе и о себе самом как их поэтическом короле не имеют ничего общего с тем, какими привыкли видеть себя привилегированные богатые и образованные евреи, настолько же образы этих песен народны во всей их веселой и беззаботной дерзости. Пария, стоящий вне иерархий общества и не рвущийся в них, беспечно обращается к тому, что радует, печалит и забавляет тот народ, которого это общество не знает; он отворачивается от мирских даров и наслаждается плодами земли. Чистая радость земного бытия, которую по недоразумению трактовали у Гейне как материализм или атеизм, содержит в себе нечто языческое лишь постольку, поскольку кажется несовместимой с доктриной первородного греха или христианским сознанием вины. Подобная «языческая» радость пронизывает и все наивное народное сочинительство, и она привносит в поэзию Гейне то незабываемое слияние сказочных и человечески-будничных событий, которое обрело совершенную художественную форму в балладе, но уже коротким лирическим стихам придало покоря-

ющую народность. С этой народностью, происходящей из исконной близости парии к народу, не сумели расправиться ни художественная критика, ни юдофобия. Нацисты так и не смогли вымарать Лорелею из немецких песенников, только утверждали, что автор ее «неизвестен».

Невинность, чистота парии, желающего от жизни так мало, что даже слава, которую мир порой дарует своим самым потерянными детям, есть лишь знак шлемильства, порождает охоту посмеяться над людским миром, явно намеренным соперничать с божественно-природными реальностями, которых человек у человека оспорить не может, разве только убьет его. Солнце, озаряющее всех, становится в жизни отверженного гарантом равенства всего, что имеет человеческий облик. Перед «солнцем, музыкой, деревьями, детьми» — всем тем, что Рахель называла «истинными реальностями», поскольку они сильнее всего сказываются на том, у кого нет прочного места в политическом и социальном мире, — перед ними, разумеется, смехотворны те человеческие установления, что создают и поддерживают в мире неравенство. Чудовищное расхождение между тварной природой — небом, землей и человеком, — перед величием которой все одинаково хорошо, и общественно сфабрикованными ранговыми различиями, посредством которых человек как бы оспаривает у природы ее власть, желая вмешаться в дело Творца, — это расхождение несет в себе нечто явно комическое. Внезапно все переворачивается с ног на голову, и Шлемилем становится уже не пария, презираемый обществом, а живущие в

жесткой иерархии, поскольку то, чем их щедро наделила природа, они променяли на идолов общественных благ. Особенно это относится к парвеню, к выскочке: ведь он, по определению, родился не в какой-то прочной и неминуемой иерархии, а имел свободу выбора и с трудом втиснулся в эту иерархию, причем цену, которую другие платят по недомыслию или неведению, он платит беспощадно и рассчитанно. Однако и Шлемилями становятся и сильные мира сего, когда поэт сравнивает их господство с величием солнца, равно озаряющего нас всех — и короля, и нищего у дворцовых ворот. Все эти прописные истины нам хорошо известны из старинных песен отверженных или угнетенных народов, чья жизнерадостность зачастую вызывает удивление. До тех пор пока мы не в силах изменить траекторию солнца, они вновь и вновь будут искать убежища под великой защитой природы, перед которой меркнет всякое искусство.

Из этого смещения акцентов, из этого сугубо естественного протеста парии, который не может принять выстроенную обществом реальность и противопоставляет ей другую, в его понимании более могущественную, и рождается насмешливость Гейне. Отсюда же и замечательная меткость его сарказма. Поскольку он никогда не покидает почву естественной реальности, ему всегда удастся обнаружить у противника самое слабое место, ахиллесову пята расчетливой глупости.

Суть свободы Гейне постигал по естественной дистанции парии от всех творений рук человеческих. Он стал первым евреем, для которого свобода означала больше чем освобождение «из дома раб-

ства»* и у которого тяга к свободе была такой же сильной, как традиционная еврейская тяга к справедливости. Свобода для Гейне уже никак не связана с избавлением от более или менее заслуженного ига. Человек рождается свободным, а в рабство продает себя только сам. Оттого и гнев Гейне как в политических стихах, так и в прозаических сочинениях обращен не только на тиранов, но и прежде всего на народ, терпящий тиранов. Истоки гейневской свободы находятся по ту сторону господства и холопства, где что холоп, что тиран одинаково противостественны и тем самым одинаково смешны. Потому-то его песни лишены горечи. Такой веселости, проистекающей из беспечности парии, нельзя ждать от обывателя, погрязшего в реальности и отвечающего за нее наравне с другими. Гейне и сам мрачнеет, сталкиваясь с обществом, полностью порвать с которым не может, даже ведя жизнь парии, — с богатым еврейством, воплощенным в его собственной семье.

Не вызывает сомнений, что, в отличие от политических реальностей, в беззаботной насмешливости Гейне есть нечто сказочное, ирреальное. Его Эдему по ту сторону господства и холопства реальная или хотя бы возможная жизнь никак не соответствовала. Но в этом смысле пария, будь то хоть Шлемиль, хоть самодержец в царстве духа, всегда стоит за пределом действительной жизни, которую он атакует только извне. Еврейская склонность к утопизму, наиболее отчетливо проявившаяся именно в странах эмансипации, свидетельствует о социаль-

* Ср. Исход 20: 2.

ной беспочвенности, в которой были вынуждены жить лучшие представители ассимилированного еврейства. Этого утопизма Гейне избежал только благодаря поэтической деятельности, которая претворяла политическую иллюзорность и нереальность существования парии в реально действующий принцип художественного мира. Поскольку он хотел всего лишь показать политическому миру его отражение, то обходился без доктрины и мог прибегнуть к своему огромному энтузиазму для свободы. А так как он ни на что не смотрел сквозь очки идеологии, а видел все как в объектив телескопа — удаленнее и резче, его и ныне можно считать одним из умнейших критиков политических событий своего времени. «Доктрина» этого «блудного сына», который «долгое время пас свиней у гегельянцев»*, после чего настолько осмелел, что объявил себя сторонником собственного бога, всегда гласила лишь одно: «Бей в барабан, и не бойся беды, и маркитантку целуй вольней...»**

Неустранимостью и божественной дерзостью Гейне в итоге достиг того, чего его единоверцы тщетно добивались трепетом и страхом, заносчивым афишированием и укрывательством, угодливостью и хвастовством. Гейне — единственный немецкий еврей, который действительно мог бы сказать о себе, что был и тем и другим в одном лице: немцем и евреем. Он единственный великий пример удачной ассимиляции, который может предья-

* Цитата из послесловия к «Романсеро». Перевод Е. Лундберга.

** Перевод Ю. Н. Тынянова.

вить вся история ассимиляции. Открывал ли он Феба Аполлона в ребе Файбише, добивался ли прав гражданства в немецком языке для бесчисленных слов из идиша и иврита, добывая для них равноправие, — в любом случае тот настоящий сплав, о каком другие лишь пустословят, он практиковал и в шутку, и всерьез. Стоит только представить себе, как пугливо ассимилированные евреи избегали при неевреях всякого еврейского слова, с каким жаром они уверяли, что вообще уже не понимают его, чтобы судить, что оно означает, если Гейне радостно пародировал: «Шалет — божеская искра, сын Элизия...»* Тем самым и Шиллер не был особенно обижен, и небесное блюдо принцессы Шабаш обрело надлежащее ей место рядом с нектаром и амброзией.

В то время как представители привилегированных евреев ссылались на Исаию и Иеремию, чтобы приписать себе высокородное происхождение (как, например, Герман Коген в Германии), или мнили, будто обладают средь сильных мира сего особой таинственной властью (как Бенджамин Дизраэли в Англии), Гейне брал самое простое, что было у народа на уме и языке, придавал ему блеск поэтической речи и утверждал свое европейское достоинство окольным путем, через немецкий язык. Именно еврейские струны во многом помогли искусству Гейне стать народным и простым, чисто человеческим.

* Перевод А. Майкова. Пародируются первые строки «Оды к радости».

Как писатель Гейне, возможно, единственный из немецких мастеров прозы по-настоящему принял наследие Лессинга. Тем самым неожиданно сбывается та примечательная, столь характерная для раннего прусского эмансипационного движения надежда, что евреи в случае эмансипации станут не просто людьми, но людьми более свободными, более непредубежденными, более человечными. Абсурдная экзальтированность этого требования очевидна; под стать его политической нелепости оказались лишь те евреи, которые как тогда, так и теперь воображают, что хотя и есть всевозможные народы, но, кроме того, есть еще и просто люди, а именно евреи. Гейне никогда не давал этим «гражданам мира» себя одурачить — уже потому, что не бывает поэтов без народа, и роскошь быть литератором он никогда бы не смог себе позволить. Держась за свою принадлежность к народу парий и Шлемилей, он стал в ряды бескомпромиссных борцов за свободу Европы, каких именно в Германии было до отчаяния мало. Среди своих современников Гейне был крупнейшей поэтической фигурой. Чем более безликим становилось немецкое буржуазное общество, тем больше оно страшилось взрывной силы его стихов. Этот страх породил клеветнические обвинения в «бесхарактерности», при помощи которых норовили расправиться с Гейне. Среди клеветников хватало и еврейских литераторов, не желавших идти проложенным Гейне «путем немца и еврея», который наверняка вывел бы их из еврейско-немецкого общества.

Ведь Гейне, пусть лишь как поэт, действовал так, будто еврейский народ благодаря эмансипации действительно стал свободным, будто вообще не существовало присущего всем европейским эмансипациям условия, согласно которому евреи могли быть людьми, только если переставали быть евреями. Вот почему ему дано было то, что в его время умели лишь очень немногие, — говорить на языке свободного человека и петь песни естественного человека.

II

Бернар Лазар: сознательный пария

В образе Шлемиля Гейне запечатлел исконную склонность парии к поэзии, которая тоже держится вне общества и чувствует себя в нем нежеланной гостьей. Тем самым он в духе времени заново подтвердил право гражданства еврейского народа хотя бы в мире европейской культуры. Бернар Лазар, который во Франции времен дела Дрейфуса имел случай обнаружить, что отверженность вообще характерна для жизни еврейского народа, пытался реализовать это право гражданства в мире европейской политики. Понятие «сознательный пария», определявшее положение эмансипированного еврея в противовес неосознанной отверженности неэмансипированных еврейских масс на востоке, должно было сделать еврея как такового бунтарем, представителем угнетенного народа, ведущего борьбу за свою свободу в единении с наци-

ональной и социальной борьбой за свободу всех угнетенных в Европе.

В смелой попытке политически прояснить еврейский вопрос Лазар раскрыл типично еврейские отношения, которые остались скрытыми от Гейне и могли бы спокойно и впредь оставаться таковыми, ничуть не ущемив тем самым величие его достижений. Если Гейне восклицал: «Как плохо защищен Израиль! Двуличные друзья стерегут твои ворота, глупость и страх охраняют они изнутри и снаружи» («Бахарахский раввин»), то Лазар пустился в путь, чтобы исследовать политическую связь между еврейской глупостью и нееврейским двуличием. При этом он открыл, что корень глупости таится в идеологии ассимиляции — «*doctrine bâtarde*»*, — которая сводилась к тому, чтобы «*à recommander aux juifs d'abandonner toutes leurs caractéristiques individuelles et morales et de ne se distinguer que par un signe physique destiné à les désigner à la haine des autres confessions*»**. Лазар хотел призвать еврейского парию к политической борьбе против еврейского парвеню — хотя бы затем, чтобы не дать ему разделить судьбу парвеню, которая могла привести только к гибели. («*Il nous faut les rejeter comme pourriture qui nous empoisonne*»***.) Он понял, что

* Ублюдочная доктрина (фр.).

** Рекомендовать иудеям отказаться от всех индивидуальных и моральных особенностей и отличаться лишь признаком физическим, предназначенным для того, чтобы направлять на них ненависть прочих конфессий (фр.).

*** Нам надо отбрасывать их, как отравляющую нас гниль (фр.).

парии приходится страдать не только под властью прослойки своих парвеню, но рано или поздно ему придется сполна заплатить по счету: «Je ne veux plus avoir contre moi non seulement mes propres riches qui m'exploitent et me vendent, mais encore les riches et les pauvres des autres peuples qui au nom de mes riches me persécutent et me traquent»*. Так он раскрыл «двойное рабство», о котором говорил еще Йост, зависимость от враждебных сил окружающего мира и от собственных «высокосостоятельных братьев»; обе эти силы непостижимым образом оказались союзниками. Лазар первым из евреев разглядел связь между двумя этими силами, одинаково враждебными парии, поскольку, наученный великой политической традицией Франции, знал, что любая чужеземная власть привлекает некую касту угнетенного народа себе в подручные и награждает привилегиями. Поэтому он прекрасно понимал, как важно для привилегированных богатых евреев было то, что они могли прикрыться бедными евреями или, если надо, дистанцироваться от них.

Пария становится бунтарем, как только активно вступает на политическую сцену. И Лазар хотел, чтобы еврей «защищался как пария... ибо всякая тварь обязана противиться подавлению». Тем самым он требовал не больше и не меньше, чтобы пария отказался от привилегий Шлемиля, расстал-

* Я больше не хочу, чтобы против меня были не только мои собственные богачи, которые меня эксплуатируют и продают, но еще богачи и бедняки других народов, которые от имени моих богачей преследуют меня и травят (фр.).

ся с миром сказок и поэтов, отрекся от великой защиты природы и вмешался в человеческий мир, — другими словами, чувствовал и свою ответственность за то, что причинило ему общество, и больше не прятался за божественным смехом и благородным превосходством чисто человеческого. И пусть тогда, исторически говоря, еврейский пария будет каким угодно продуктом несправедливого господства на земле — «voyez le peuple comme vous l'avez fait, Chrétiens, et vous, Princes des Juifs»* («Навоз Иова»), — политически говоря, каждый пария, не ставший бунтарем, становился соответчиком за оскорбление, нанесенное человеку в его собственном лице. От этого позора не спрячешься ни в искусство, ни в природу. Ведь поскольку человек есть не только создание природы и не только Божья тварь, он будет, где бы ни находился, привлечен к ответственности за то, что люди учиняют в мире, созданном людьми.

На первый взгляд может показаться, будто Лазара сгубило органическое противодействие привилегированных богатых евреев, еврейской знати и филантропов, чьи притязания на господство он посмел затронуть и чью экономическую волю посмел разоблачить. Будь это вправду так, то его поражение положило бы начало традиции, которая к моменту и после его преждевременной смерти (в 1902 году) определила бы если не судьбу, то по крайней мере волю народа. Но этому не дано было случиться, и он сам прекрасно это знал, как знал —

* Посмотрите, до чего вы довели народ, христиане и князья иудейские (фр.).

что для него лично было хуже — и причины тщетности своей попытки. Решающее значение имело не поведение выбившихся «в люди» парвеню, не существование касты господ, которая, как бы ни выглядела, в точности соответствовала кастам господ у других народов. Несравненно хуже и важнее для неудачи лазаровской попытки могло быть только поведение парии, который явно отказывался бунтовать. Он либо предпочитал играть роль «*révolutionnaire dans la société des autres et non dans la sienne*»* («Навоз Иова»), либо оказывался прихлебателем, который, утратив всякую мораль, перебивается подачками от парвеню, выбившихся в благодетели, — так же, как в приведенном Лазаром примере римский плебс за подачки уступил патрициям свои политические права и обязанности. В обеих формах — как революционер среди чужих и как прихлебатель среди своих, живя подачками и идеалами благодетелей, — пария остается привязан к парвеню, защищая его и пребывая под его защитой.

Погубила Лазара не враждебность «*princes de Juifs*», как бы ожесточенно они его ни преследовали, а то, что, когда он хотел освободить парию от его шлемильского существования и поставить его на политическую сцену, навстречу ему вышел только прихлебатель. Однако даже пария теряет свое достоинство, становясь прихлебателем, — не потому, что он беден, и даже не потому, что попрошайничает, а потому, что попрошайничает он у тех, с кем бы должен бороться, и потому, что

* Революционера в чужом обществе, а не в своем (фр.).

свою бедность меряет масштабом тех, кто в ней совиновен. Пария-прихлебатель, не будучи допущен в общество, становится опорой этому обществу. Как он не может жить без благодетеля, так и благодетель не может без него. Через организованную благотворительность прослойка парвеню еврейского народа не только добилась власти, но и сумела назначить ценностные мерилы для всего народа. Парвеню, который втайне боится снова стать парией, и пария, который надеется выбиться в парвеню, составляют единство и по праву чувствуют себя союзниками. О Бернаре Лазаре, единственном, кто попытался из факта политического существования народа сделать новую политическую категорию, не осталось даже воспоминаний.

III

Чарли Чаплин: подозрительный

Именно то, что привело еврейский народ в целом к роковым результатам, — полное непонимание политики и пренебрегающее всеми современными обстоятельствами народное единство и солидарность, — породило и на удивление прекрасное и единственное в своем роде достижение нашего времени: фильмы Чарли Чаплина. В них самый непопулярный народ мира создал самую популярную фигуру, народность которой зиждется не на современной вариации издревле веселого скомошества, а скорее на возрождении качества, которое после вековой борьбы классов и интересов

считали уже почти мертвым, — на покоряющем шарме маленького человека из народа. В первых же фильмах Чаплин показывает, с какой неотвратимостью маленький человек постоянно вступает в конфликт с охранителями закона и порядка, с представителями общества. Разумеется, он тоже Шлемиль, но уже не тайный принц из сказочной страны, да и покровительство олимпийского Аполлона уже не очень-то заметно. Чаплин действует в гротескном, но реальном мире, от враждебности которого его защищают не природа и не искусство, а лишь собственная хитрость и смекалка, да иной раз неожиданная доброта и человечность случайного прохожего.

Ибо в глазах общества Чаплин всегда подозрителен, настолько подозрителен, что через все многообразие его конфликтов сквозной линией проходит одна особенность: никто не задает вопроса о правоте или вине героя, в том числе и сам герой. Задолго до того, как подозрительный тип в образе человека без гражданства стал подлинным символом парии, задолго до того, как реальным людям потребовались тысячи собственных уловок и случайное благоволение других, чтобы вообще остаться в живых, Чаплин, наученный опытом своего детства, изображал многовековой еврейский страх перед полицейским, олицетворяющим враждебный окружающий мир, и многовековую еврейскую мудрость, что человеческая хитрость Давида способна порой одолеть звериную силу Голиафа. Как выяснилось, парии, стоящему вне общества и подозрительному для всего света, принадлежала симпатия народа, который явно видел в нем то че-

ловечное, чему общество не уделяет внимания. Народ хоть и смеялся над захватывающей быстротой, с какою Чаплин постоянно объяснялся в любви с первого взгляда, но все же неназойливо давал понять, что этот идеал любви в его представлении — все равно любовь, пусть даже ему не дозволено добиться ее воплощения.

Невинность — вот что объединяет образ подозрительного с гейневским Шлемилом. Все, что в казуистических формулировках нестерпимо и неправдоподобно — похвальба преследованиями без вины, — в персонаже Чаплина становится милым и убедительным, потому что оттеняется не добродетелями, а, наоборот, тысячей мелких промахов, бесчисленными конфликтами с законом. В этих конфликтах не только выявляется, что преступление и наказание несоразмерны и что самым тяжким наказанием, с чисто человеческой точки зрения, карается самый мелкий проступок, но прежде всего, что преступление и наказание — во всяком случае, для подозрительного — не зависят друг от друга, как бы принадлежат двум различным мирам, которые никогда не приходят в согласие. Подозрительного всегда хватают за проступки, которых он не совершал; вдобавок он обладает еще одной особенностью: общество отучило его искать связь между преступлением и наказанием, и он может многое себе позволить, выскальзывая из сетей закона, где застрял бы любой простой смертный. Невинность подозрительного, которую Чаплин раз за разом выводит на экран, уже не свойство характера, как у Гейне, а проявление опасного напряжения, каким всегда чрева-

то применение общих законов к индивидуальным проступкам и какое вполне может стать и темой для трагедии. Это, по сути, трагическое напряжение так комично в образе подозрительного, потому что его поступки и проступки вообще никак не соотносятся с постигающими его карами. Поскольку он подозрителен, ему приходится страдать за многое, чего он не совершал; поскольку же он стоит вне общества и привык вести жизнь, неподконтрольную обществу, многие его грехи опять-таки могут остаться незамеченными. Из этой ситуации, в которой подозрительный находится постоянно, проистекают сразу и страх, и наглость; страх перед законом, как будто закон есть природная стихия, независимая от того, что ты делаешь или не делаешь; скрытно-ироничная наглость по отношению к представителям этого закона, поскольку ты уже научился от него укрываться, как прячутся от ливня — в норах, убежищах, щелях, которые тем легче найдешь, чем меньше сделаешься. Это все та же наглость, что завораживала нас и в Гейне, только уже не беспечная, а полная тревоги, не божественная дерзость поэта, который, стоя вне общества, чувствует свое превосходство над ним, потому что заключил тайный союз с божественными силами мира, а трусливая наглость, так хорошо знакомая нам из несчетных историй еврейского фольклора, наглость маленького бедного еврея, не признающего субординаций, поскольку он не может усмотреть в них ни порядка, ни справедливости для себя самого.

В этом маленьком, смекалистом, заброшенном еврее, подозрительном для всего мира, воплощен маленький человек всех стран. Ведь и он всегда был вынужден обходить закон, который в своей величественной простоте «запрещает и богатым, и бедным спать под мостом и красть хлеб» (Анатолий Франс). В маленьком еврейском Шлемиле он видел себе подобного, видел гротескную фигуру, в которой, как он прекрасно знал, была и его частица. И он мог еще долго безобидно смеяться над собой, над своими невзгодами и комично-хитрыми избавлениями, — смеяться до тех пор, пока не изведаль крайнее отчаяние в облике безработицы, пока не встретил «судьбу», перед которой оказались бессильны все личные уловки, все хитроумные маневры. С тех пор народность Чаплина стремительно пошла на убыль, не столько из-за растущего антисемитизма, сколько потому, что его принципиальная человечность больше ничего не стоила, потому что принципиальное человеческое освобождение через жизнь больше не срабатывало. Маленький человек принял решение превратиться в «большого человека».

Теперь народным любимцем стал уже не Чаплин, а супермен. Когда в «Диктаторе» Чаплин попытался обыграть звериное начало в супермене, столкнув в двойной роли маленького человека с большим, а в конце и вовсе сбросил маску, позволив реальному человеку Чаплину выйти из своего героя, чтобы с отчаянной серьезностью предъявить миру простую мудрость маленького человека и снова сделать ее желанной, — тут он, некогда любимец всей планеты, не был даже понят.

IV

Франц Кафка: человек доброй воли

Гейневский Шлемиль и сознательный пария Лазара были задуманы как евреи, и даже подозрительному персонажу Чаплину было откровенно присуще еврейское происхождение. Все меняется, когда мы встречаем парию в его следующем и покуда последнем воплощении, в творчестве Кафки, где этот образ появляется дважды — первый раз в ранней новелле «Описание одной борьбы»*, а второй раз в одном из поздних романов, в «Замке». Герой «Замка», К., прибывает неведомо откуда, и о его прежней жизни ничего не говорится. «Евреем» он не является уже потому, что, как и все кафковские герои, вообще не имеет каких бы то ни было характерных черт. Абстрактность романских героев Кафки подчеркнута еще в его юношеских произведениях тем, что эти персонажи без свойств постоянно заняты тем, чем, кажется, не занят больше никто — размышлениями. В творчестве Кафки герой выделяется тем, что хочет знать, «как, собственно, обстоят дела с вещами, что кружат вокруг меня метелью, в то время как перед другими на столе уже устойчиво, как памятник, стоит стаканчик шнапса».

«Описание одной борьбы» рассматривает в общих чертах общественную группу людей и обнаруживает, что внутри чисто общественных рамок подлинны, а тем паче дружеские отношения являются

* Далее Арендт в основном цитирует вторую, не переведенную на русский язык редакцию новеллы.

большой помехой. Общество состоит из «сплошных Никто»: «Я никому не сделал ничего плохого, и мне никто не сделал ничего плохого, однако никто не хочет мне помочь, одни Никто». Но тот, кто, как пария, отторгается обществом, не может обрести счастье, несмотря на это понимание; ведь общество претендует на то, что оно «действительно есть», и хочет заставить его «поверить, что он недействителен», что он — Никто.

Итак, конфликт между обществом и парией состоит не просто в том, справедливо ли к нему общество или нет, а в том, причитается ли вообще хоть какая-то реальность тому, кто исключен из общества или оппонирует ему. Ибо самая большая рана, какую общество способно нанести парии, каковым был в нем еврей, — это заставить его сомневаться в реальности своего существования, заклеить его даже в собственных глазах тавром «Никто», кем он и являлся для приличного общества.

В этом конфликте, длящемся больше века, Кафка первый с самого начала своего творчества переворачивает дело с ног на голову и просто констатирует, что общество состоит из «сплошных Никто... во фраке». В известном смысле ему повезло родиться в то время, когда было уже очевидно, что фраки облачают «Никого». Пятьдесят лет спустя в «Обретенном времени» Марсель Пруст придал французскому обществу форму бала-маскарада, где за каждой маской щерилась смерть.

Из фундаментальной угрозы своему сознанию реальности парии девятнадцатого века нашли два спасительных выхода, но у Кафки оба эти выхода не выдержали испытания. Первый путь вел в об-

щество парий, равноправных и единомышленников в своей оппозиции обществу. На этой почве не развилось ничего, кроме божественного ухода от реальности. Второй спасительный путь, который выбрали как раз отдельные и разделенные евреи ассимиляции, уводил во всеобъемлющую реальность природы — вроде солнца, которое всех освещает, — а иногда в область искусства в форме искусственно завышенного уровня образования и вкуса. Природа и искусство — сферы, которые долгое время были избавлены от общественного или политического вмешательства и считались неприкосновенными; в них пария мог считать себя неуязвимым. Воздвигнутые в красоте и освященные традицией города некогда предоставляли свои здания и площади всякому; именно внедрившись в современность из прошлого, они и обрели публичность, не делавшую исключений ни для кого. Дворцы, построенные королями для придворных, открыли свои ворота каждому; кафедральные соборы, построенные для христиан, впустили и неверующих. Будучи именно таким Каждым, слывающим у высшего общества Никем, пария, еврей получил наконец доступ ко всем былым красотам Европы — и оказалось, что их чистую красоту он зачастую видел более открытыми глазами, чем его сограждане, столь заботливо защищенные обществом и современностью.

Сначала Кафка, в этой первой новелле, подверг нападкам и природу, и искусство как убежища для отвергнутого обществом изгоя. Его передовому сознанию реальности уже мало было неба и земли, чье превосходство сохраняется лишь до

тех пор, пока я не «оставляю вас в покое», и он опровергал реальность мира, унаследованного от мертвых, освященного красотой, доступного всякий день каждому. («Однако давно уже минули те времена, когда ты действительно было, небо, а тебя, базарная площадь, толком и не было никогда».) В его глазах даже красота искусства и природы есть продукт общества, поскольку общество с незапамятных времен уготовало именно эти убежища в формальное утешение тем, кого не признавало равноправными. Потому-то этим вещам не на пользу, «если о них задумаешься; они теряют в силе и здоровье», то есть в реальном, живом значении.

Новый агрессивный способ мышления — вот что выделяет Кафку в нашем ряду парий. Без малейшего высокомерия, без возвышенно-ироничного превосходства гейневского самодержца в царстве духа и без невинной хитрости чаплинского вечно притесняемого маленького человека, а с целеустремленной агрессией выходят навстречу обществу герои Кафки. У его персонажей напрочь отсутствуют и традиционные еврейские качества парии: трогательная невинность и забавное шлемильство. В «Замке», в романе, где Кафка — так и хочется сказать: обсуждает еврейскую проблему — далеко не сразу становится ясно, что приезжий землемер К. — еврей, и то не потому, что ему присущи какие-то типически еврейские черты, а потому, что он попадает в определенные типические ситуации и двусмысленности. К. — чужой, его никуда не причислишь, потому что он не принадлежит ни к народу, ни к властям. («Вы не из Замка,

вы не из Деревни. Вы ничто»*). Правда, с властями как-то связано то, что он вообще оказался в Деревне, однако законного права на жительство у него нет. В глазах низших бюрократических органов его существование вообще представляется лишь некой бюрократической случайностью, и его гражданское существование грозит вылиться в «огромные груды папок», которые «вырастают и рушатся»** ради него. Ему постоянно ставят в упрек, что он чужой, «всюду лишний, всюду мешает», что как чужой он должен довольствоваться подачками и что терпят его только из милости.

Сам К. считает, что для него все сводится к тому, чтобы стать «неотличимым», и «такая перемена должна наступить как можно скорее, от этого все зависело». То, что власти ему при этом становлении «неотличимым» могут только чинить препятствия, он тут же признает. Того, что он хотел — мы могли бы сказать: полной ассимиляции, — не замечалось со стороны властей даже в виде намерения. В одном письме из Замка ему предложено определиться, желает ли он стать «работником в Деревне, с постоянно подчеркиваемой, но на са-

* Перевод с нем. Р. Райт-Ковалевой.

** При первой публикации романов такие описания, где Kafka изображает австро-венгерскую бюрократию, считали преувеличенно «сюрреалистическими». От него, профессионально занимавшегося борьбой рабочих за свои страховки, а вне профессии — добычей разрешений на жительство для своих восточных еврейских друзей, вполне можно ожидать хорошего знания дела. По крайней мере, сегодняшнему читателю такие описания кажутся скорее слишком натуралистичными, чем слишком фантастичными. (Примеч. автора.)

мом деле только кажущейся связью с Замком, или же он хочет только внешне считаться работником Деревни, а на самом деле всю свою работу согласовывать с указаниями из Замка, передаваемыми Варнавой (посыльным из Замка)».

Вся проблематика ассимилирующегося еврейства не вместились бы так точно ни в какую другую картину, как в это альтернативное предложение — либо ты лишь для видимости принадлежишь к народу, а на самом деле к властям, либо совсем отказываешься от покровительства властей и уповаешь на народ. Официальное еврейство сделало выбор в пользу власти, и его представители всегда лишь «считались жителями Деревни». О том, каково пришлось евреям, избравшим второй путь, путь доброй воли, всерьез принявшим пустые речи об ассимиляции, и повествует Кафка в этом романе. Он изображает реальную драму ассимиляции — а не ее искаженную противоположность. В этой драме слово берет тот еврей, который действительно не хочет ничего, кроме того, что положено человеку по праву: дома, работы, семьи и гражданства. Он изображен так, будто он единственный на свете, будто он единственный еврей, будто он вправду совсем один. И это метко попадает в человечески-реальную действительность, в человечески-реальную проблематику. Ибо если еврею всерьез хотелось «стать неотличимым», он должен был вести себя так, будто он совсем один, он должен был радикально отмежеваться от всех, ему подобных. К. в романе Кафки делает лишь то, чего, казалось бы, требовал от евреев весь мир; его изолированность всего лишь

соответствует вновь и вновь повторяемому утверждению, что ассимиляция могла бы пройти без сучка и задоринки, если бы евреи не держались тесной кликой, а выступали по отдельности. Кафка ставит своего героя в такие гипотетически идеальные условия, чтобы провести эксперимент в чистоте.

Для чистоты эксперимента ассимиляции необходимо было также отказаться от всех так называемых еврейских свойств. Однако через отказ от свойств Кафка достиг изображения человека, поведение которого было ново и выходило далеко за пределы чисто еврейской проблематики. Намереваясь стать неотличимым, К. интересуется только тем, что свойственно людям вообще. Его воля нацелена лишь на то, что по праву полагается всем людям. Если захочешь описать его в двух словах, вряд ли можно сказать больше того, что он — человек доброй воли. Ибо он требует не больше, чем человеку полагается по праву, но и меньшим не удовольствуется никогда. Все его честолюбие не простирается дальше того, чтобы иметь «дом, должность, серьезную работу», жениться и «стать членом общины». Поскольку, как приезжий, он не располагает этими само собой разумеющимися жизненными благами, он не может позволить себе роскошь честолюбия. Он один — по крайней мере, так он говорит в начале повествования — должен бороться за минимум, за человеческие права, так, будто под ними понимаются максимальные, невыполнимые требования. И, желая лишь минимальных человеческих прав, он не может принять их в качестве «милостивого дара от Замка» — что было

бы гораздо удобней, — а настаивает на них как «на своем праве»*.

Как только жителям Деревни становится известно, что приезжий, занесенный сюда волею случая, пользуется особым покровительством Замка, их изначальное пренебрежительное безразличие превращается в почтительную враждебность, а их главным желанием становится — как можно скорее спровадить его в Замок: с такими важными господами лучше дела не иметь. Когда К. отказывается от этого, на том основании, что хочет быть свободным, тем более когда он заявляет, что предпочитает быть простым деревенским работником, а не «считаться жителем Деревни» под покровительством Замка, их поведение опять меняется в сторону презрения, смешанного со страхом, и это презрение отныне будет сопровождать все его поступки. При этом тревогу им внушает не столько факт его чужеродности, сколько необычность намерений этого чужака, который отказывается принять «милостивые дары». Неустанны их попытки вразумить К. в его «невежестве» и незнании местных порядков. Они стараются внушить ему знание о мире и жизни, которого ему столь явно не хватает, рассказами о событиях, происходивших между жителями Деревни и Замка. И тут, к растущему ужасу К., выясняется, что той нормы, того чисто человеческого, тех человеческих прав, которые он считал столь естественными для других, вообще не существует.

* Ср. «...не нужны мне подачки из Замка, я хочу получить все по праву».

Все, что К. в своих стараниях стать неотличимым узнает о жизни жителей Деревни, есть единая цепь отвратительных историй, разрушающих всякую естественную человечность. Такова история хозяйки, которая когда-то, в пору своей юности, короткое время имела честь служить возлюбленной одному из служащих Замка. Она больше не смогла забыть тогдашнее высокое положение, и ее брак вследствие этого является фикцией. Да и собственной невесте К. выпало на долю то же самое, но ей все же удалось по-настоящему влюбиться в К., однако долго выносить простую жизнь без «более высоких отношений» она не может и оставляет К. ради помощников, двух совсем мелких прихвостней Замка. Но великолепнее всего ужасная история семьи Варнавы, над которой тяготеет «проклятие», даже в Деревне члены этой семьи вынуждены жить изгоями, с которыми Деревня обращается как с прокаженными и которые сами чувствуют себя прокаженными. Страшное несчастье семьи заключено в истории красивой дочери: она посмела когда-то отвергнуть непристойное предложение одного из могущественных служащих Замка — «тем, что она не пошла, она навлекла проклятие на нашу семью». Деревня, до самых интимных подробностей своей жизни управляемая Замком и его служащими, подчиненная им вплоть до мыслей, давно поняла, что быть правыми или виноватыми — это «судьба», в которой ничего не изменить. Скомпрометировал себя отнюдь не автор непристойного письма, как считает К.; несмотря на абсолютную невиновность, скомпрометированной оказалась та, кому оно было адресовано. Именно это в Деревне и называют «судьбой». К. это «кажется

чудовищным и несправедливым», но во всей Деревне он единственный, кто так считает.

Этот рассказ покончил с невежеством К. Отныне ему должно быть ясно, что его намерение реализовать человеческое право — иметь работу, быть полезным, обзавестись семьей, стать членом общества — не зависит от «неотличимости». Желаемая им обыкновенность явно стала исключением, которое вдобавок даже не осуществить естественным образом. Все, что естественным, нормальным образом отдано в руки человека, в системе Деревни было коварно у него отобрано и теперь поступает извне — или, по Кафке, «свыше» — как судьба, как проклятие или как дар, в любом случае как непонятное событие, о котором можно рассказать, но проникнуть в смысл которого нельзя, поскольку сам человек к нему непричастен. Намерение К., далеко не самое банальное и не самое естественное, в условиях Деревни и Замка есть нечто из ряда вон выходящее и совершенно чудовищное. Пока Деревня находится под властью обитателей Замка, в ней могут совершаться только судьбы; для человека, который исполнен доброй воли и хочет сам определить свою жизнь, там места нет. Простой вопрос о том, что хорошо, а что плохо, воспринимается жителями Деревни как строптивость, которой не справиться с «величием» событий, с величием власти Замка. Когда же у К. открываются глаза и он с презрительным возмущением говорит: «Так вот они какие, чиновники!»*, вся Деревня дрожит, будто ее

* Восклицательный знак поставлен Арендт, у Кафки К. произносит эту фразу нерешительно.

обманом лишили возвышенной тайны, а у ее жизни отняли истинное содержание.

Утратив невинность парии, К. не отступает от борьбы. Он не стремится, как герой последнего романа Кафки, «Америка», к революционному переустройству мира и не мечтает о естественном театре, где каждому отведено свое место, соответствующее его способностям и желанию. К., по-видимому, полагает, что было бы огромным достижением, если бы хоть один человек мог жить по-человечески. Он остается в Деревне и пытается, несмотря ни на что, устроиться в предлагаемых обстоятельствах. Лишь на миг ему вновь открывается старая благородная свобода парии, Шлемиля и самодержца в царстве духа; и тут же ему кажется, что — по сравнению с его замыслом — нет «ничего бессмысленнее, ничего отчаяннее, чем эта свобода, это ожидание, эта неуязвимость». Свобода парии бессмысленна, потому что лишена намерения, потому что в ней не предусмотрена воля человека устроить что-то в этом мире, по крайней мере собственную жизнь. Поэтому он подчиняется тирану-учителю, занимает «жалкую должность» школьного сторожа, домогается разговора с Кламмом, становится легко уязвим и принимает участие в нуждах жителей Деревни и их тяжких трудах.

Внешне все это тщетно, ведь К. не может перестать называть добро добром, а зло злом и не желает принимать положенное ему, человеку, как подарок «свыше». Потому и все рассказы жителей Деревни не могут внушить ему мистический страх, в который они привыкли облекать свои истории и который придает всем происшествиям ту таинст-

венно-поэтическую глубину, которая так часто присуща рассказам рабских народов. Он не может научиться бояться, поэтому ему никогда не стать одним из здешних. То, что этот страх вообще-то беспредметен, пусть даже он очертил своим магическим кругом всю Деревню, становится ясно, когда большие опасения жителей относительно К. так и не сбываются. С ним не случается ничего, кроме того, что Замок тысячью уловок отказывает ему в разрешении на жительство. Вся борьба кончается вничью, и К. умирает вполне естественной смертью — от измождения. То, чего он добивался, не по силам одиночке.

Но в одном К. — перед тем, как умереть, — все же послужил Деревне или хотя бы некоторым ее жителям. «Мы (жители Деревни)... с нашим печальным опытом и страхами пугаемся... любого шороха... Таким способом к верному решению не придешь... Как нам повезло, что ты приехал».

В своем послесловии к «Замку» Макс Брод рассказывает, с каким волнением Кафка некогда обратил его внимание на забавный эпизод из жизни Флобера: якобы Флобер, вернувшись из простой, счастливой и многодетной семьи, где был в гостях, сказал: «Ils sont dans le vrai»*. Человеческая истина не может таиться в обособлении, даже в обособлении изгоя, она заключена лишь в том, что либо является правилом, либо должно им быть. Из этого вывода возникла приверженность Кафки к сионизму. Он примкнул к этому движению, которое хотело устранить исключительное положение еврей-

* У них всё по-настоящему (фр.).

ского народа и сделать его «народом как все». Он — быть может, последний великий европейский писатель — поистине не мог стремиться стать националистом. Его гениальность, его специфическое новаторство состояло как раз в том, что его намерение не простиралось дальше того, чтобы быть человеком среди людей, обыкновенным членом человеческого общества. Не его вина, что это общество уже перестало быть человеческим и заброшенный в него человек доброй воли должен был казаться обособленцем, «святым»... или безумным. Если бы западноевропейские евреи девятнадцатого века всерьез приняли призыв к ассимиляции, если бы и впрямь попытались путем «неотличимости» устранить аномалию еврейского народа и проблему еврейского индивида, положив себе последней целью равенство со всеми остальными, то по ним стало бы очевидно не только неравенство, но и прогрессирующий распад этого общества в варварскую систему отношений, так же, как ужас порядков Деревни (в изображении Кафки) стал очевиден по поведению приезжего землемера.

Заключение

Пока европейские евреи были париями лишь в обществе, их значительная часть могла спастись бегством во «внутреннее рабство при внешней свободе» (Ахад Хаам), в постоянно находящееся под угрозой существование парвеню; с другой стороны, те, для кого цена за это была слишком высока, могли без

особых помех удовольствоваться свободой и неприкосновенностью существования парии, которое — пусть оно и не могло ничего сделать внутри действующей политической обстановки — могло сохранить сознание свободы и человечности хотя бы в одном, пусть и крошечном и затерянном уголке мира. В этом смысле существование парии, несмотря на его политическую незначительность, было бессмысленно.

Обесмыслилось оно только в двадцатом веке, когда политическая почва стала уходить из-под ног европейского еврейства, пока, наконец, оба — и пария, и парвеню — не стали политическими изгоями всего мира. На языке нашей скрытой традиции это означает, что ни земля, ни небо не спасут от истребления и что тебя могут прогнать с улиц и площадей, которые некогда были открыты для всех. Только теперь всем стало ясно, что «бессмысленная свобода», самонадеянная «неприкосновенность» одиночек были всего-навсего прелюдией к бессмысленному страданию всего народа.

В этом мире двадцатого века уже нельзя устроиться вне общества, в качестве Шлемиля и самодержца в царстве духа. «Индивидуального выхода» больше нет — ни для парвеню, некогда на свой страх и риск заключившего мировое соглашение с миром, где еврей не считался человеком, ни для парии, полагавшего, что может индивидуально отречься от этого мира. Реализм одного был не менее утопичен, чем идеализм другого.

Утопичен ли третий, указанный Кафкой путь, на котором ты, отрекшись от свободы и неприкосновенности, в низжайшей скромности пытаешься

осуществить свой маленький замысел, — нет, не утопичен. Но, как показывает Кафка, он ведет самое большее к вразумлению, но не к изменению мира, и путь этот выше человеческих сил. Ибо сей крохотный замысел — реализовать человеческие права — именно в силу своей важности наиболее велик и наиболее труден для человека. Жить человеком среди людей можно только внутри народа — если не хочешь умереть «от измождения». И только народ — сообща с другими народами — может внести свой вклад в учреждение человеческого мира, созданного нами сообща на населенной нами всеми земле и подконтрольного нам.

ЕВРЕИ ВЧЕРАШНЕГО МИРА

*По поводу мемуаров Стефана Цвейга
«The World of Yesterday, an Autobiography»**

Сто тридцать пять лет тому назад Рахель Фарнхаген** сделала запись в своем дневнике: ей приснилось, будто она умерла и вместе с подругами — Беттиной фон Арним и Каролиной фон Гумбольдт — оказалась на небе. Чтобы освободиться от бремени жизни, женщинам предстояла задача: спросить друг друга о самых тяжких земных испытаниях. «Знали ли вы обманутую любовь?» — спросила Рахель. В ответ подруги громко заплакали — и у всех троих отлегло от сердца. «Знали ли вы неверность? — продолжала Рахель. — Обиду? Заботу? Печаль?» При каждом вопросе женщины плакали вместе с Рахелью, и на душе у них становилось легче. Тогда Рахель задала последний вопрос: «Знали ли вы бесчестье?» Но как только она произнесла

* Изд-во Viking Press, New York 1943. (Немецкое издание: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Stockholm, 1944.)

** Рахель Фарнхаген, урожд. Левин (1771–1833) — немецкая писательница еврейского происхождения, хозяйка литературного салона. Ее жизни посвящена первая книга Ханны Арентд, долгое время пролежавшая в столе. Вслед за английским изданием: *Hannah Arendt: Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. London 1958 — последовало немецкое: *Hannah Arendt: Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München, 1959.

эти слова, повисло молчание, и ее собеседницы с растерянным недоуменным взглядом отодвинулись в сторону. В эту минуту Рахель осознала свое одиночество и поняла, что последняя тяжесть будет камнем лежать у нее на сердце. С этой мыслью она проснулась.

Категории «честь» и «бесчестье» лежат в сфере политики и общественных отношений. К миру образования и культуры, сугубо частного бытия или же деловой жизни эти две категории практически неприменимы. Деловой человек знает только успех или неуспех, бесчестье он видит в бедности. Литератор — славу или безвестность; бесчестье состоит для него в анонимности. Стефан Цвейг, будучи литератором, описывает в своей последней книге литературный мир, давший ему и славу, и образование; благосклонность фортуны уберегла его от бедности, счастливый случай — от анонимности. Из чувства собственного достоинства Цвейг благородно сторонился политики — настолько, что катастрофа последнего десятилетия представляется автору мемуаров громом с ясного неба, чудовищным, непостижимым стихийным бедствием. Перед лицом событий он пытался, по мере сил и возможностей, сохранить достоинство и осанку. Ибо тот факт, что богатые видные граждане Вены выклянчивают себе визы в надежде на бегство в страны, которые они неделю-другую назад едва ли нашли бы на карте, казался Цвейгу невыносимым унижением. А что сам он, еще вчера — знаменитость, почетный зарубежный гость, — почему-то вынужден принадлежать к этой несчастной толпе людей без родины, подозрительных личностей, —

просто-напросто адом. Как бы сильно ни изменил 1933 год его личную судьбу, он ни на йоту не сдвинул ценностных установок Цвейга, не изменил его отношение к миру и окружающей жизни. Писатель не устал гордиться собственной аполитичностью; ему и в голову не приходило, что — говоря языком политики — для человека может быть честью оказаться объявленным вне закона, если перед законом не все равны. А что высший свет, причем не только в нацистской Германии, в тридцатые годы шел на уступки нацистам с их ценностными критериями, подвергая дискриминации отверженных и гонимых, Цвейг чувствовал и от себя не скрывал.

Ни одна из его реакций этого времени не свидетельствует о каком-либо политическом убеждении, все они продиктованы сверхчуткостью к социальному унижению. Вместо того чтобы ненавидеть нацистов, он надеялся раздражать их. Вместо того чтобы презирать сблизившихся с властями друзей, испытывал благодарность к Рихарду Штраусу: тот, мол, еще принимает его либретто, — нечто вроде благодарности другу, не покинувшему в беде. Вместо того чтобы бороться — хранил молчание и был доволен, что его сочинения запретили не сразу. И, даже утешаясь сознанием, что его книги изъяты в Германии из продажи вместе с книгами столь же прославленных авторов, мучился тем, что нацисты поставили на его имени клеймо преступника, что знаменитый Стефан Цвейг превратился в еврея Цвейга. Точно так же, как и его коллеги по цеху (менее чуткие, менее одаренные, а стало быть, и подвергнутые меньшей опасности), Цвейг не сумел

предвидеть, что пресловутая благородная сдержанность, испокон веку вознесенная обществом в эталон подлинной образованности, в контексте общественной жизни означает порой банальную трусость, а внутренний аристократизм, так долго и действенно защищавший от всего неприятного и неловкого, обернется вдруг бесконечной серией унижений, от которых жизнь действительно превращается в ад.

Прежде чем совершить самоубийство, Стефан Цвейг с той беспощадной точностью, какая только и порождается холодом подлинного отчаянья, подводит итог: что подарил ему этот мир и что он сделал с ним под конец. Пишет о счастье славы и позоре унижения. Пишет, как был изгнан из рая; райского сада просвещенного вкуса, где он вращался не столько в кругу единомышленников, сколько среди таких же баловней славы; райского сада бесконечного любопытства к мертвым гениям человечества — проникать в их частную жизнь, собирать как реликвии глубоко личные следы их земного существования составляло отраднейшую задачу бездеятельной жизни. Пишет, как вдруг столкнулся с реальностью, где наслаждаться более нечем, где баловни славы сторонятся или жалеют его и где утолять культурное любопытство к минувшему невозможно из-за постоянного невыносимого гула дурных новостей, злодейского грохота бомбардировок и бесконечных бюрократических унижений.

Ушел, навеки разрушен тот мир, где поколение «слишком рано даровитых, вечно грустных, вечно

нежных»^{*} устроилось по-домашнему; тот парк для прогулок живых и мертвых, где избранники вкуса присягали на верность Искусству и чьи решетки отгораживали от профанного *vulgus*^{**} непросвещенных надежней Великой Китайской стены. А вместе с ним погребло и то зеркальное отражение общества знаменитостей, в котором столь многие, как это ни покажется странным, чаяли обрести «реальную жизнь»: мир богемы. В глазах мальчика из буржуазной семьи, бегущего от защищенности родительского мирка, представитель богемы, каковой отличается от мальчика весьма существенными деталями: он редко и неохотно пользуется расческой и вечно не в состоянии расплатиться за чашку кофе, — воплощал собой бывалого, понатерпевшегося человека. В глазах того, кто добился успеха, тот, кто одного не добился и кому остается только мечтать о больших тиражах, воплощал собой непризнанного гения, а стало быть, ту ужасную участь, какую подчас уготавливает «реальная жизнь» исполненному надежд молодому человеку.

Но разумеется, изображаемый Цвейгом мир — какой угодно, но только не мир вчерашний; разумеется, автор воспоминаний жил не столько в этом мире, сколько где-то на периферии. Позолоченный частокол, закрывавший этот уникальный заповедник от посторонних глаз, был столь густым, что не оставлял ни единой лазейки, через которую открылась бы некая панорама, некая перспектива, кото-

^{*} Перевод А. Прокопьева. Цитата из стихотворного предисловия Гуго фон Гофмансталя к одноактной пьесе Артура Шницлера «Анатоль».

^{**} Чернь, толпа (лат.).

рая может помешать наслаждению; в такой степени, что о самом страшном и роковом явлении послевоенного времени — безработице, принесшей его родной Австрии больше страданий, чем любой другой европейской стране, — Цвейг не обмолвился ни единым словом. Но пусть даже нам, сегодняшним, решетки, за которыми провели жизнь эти люди и которым они были обязаны своим чувством сверхзащищенности, кажутся чем-то похожими на стены тюрем и гетто — это нисколько не умаляет необычайной ценности цвейговского *document humain**. Странно и как-то не по себе становится от того, что среди нас, ныне живущих, еще недавно был человек, чье невежество было столь глубоко, а совесть настолько чиста, чтобы взглянуть на довоенный мир — глазами довоенного времени, на Первую мировую войну — с позиций бессильного и пустого женеvского пацифизма**, а в обманчивом затишье перед бурей (между 1924 и 1933 годами) усмотреть возвращение к обыденной повседневности. И все же трудно не восхититься и не сказать спасибо тому, кто не побоялся в деталях, ничего не тая и не приукрашивая, перенести это мироощущение на бумагу — при том что Цвейг отлично осознавал, какими глупцами все они были; пусть даже взаимосвязь между постигшими их несчастьями и их глупостью так и осталась для автора непроясненной.

* Человеческий документ (фр.).

** Подразумевается Женевский протокол о мирном урегулировании международных споров, подписанный в 1924 году, в самый разгар так называемой эры пацифизма.

Время, именуемое Цвейгом «золотым веком надежности», другой его ровесник — павший на полях Первой мировой Шарль Пеге — описывал за несколько месяцев до своей гибели как такое столетие, когда все политические порядки, явно отжившие свое и уже нелегитимные для народов, по какой-то непостижимой причине продолжали действовать дальше: в России — устарелая деспотия; в Австрии — забюрократизированное правление Габсбургов; в Германии — одинаково ненавистная и либеральному бюргерству, и рабочим армейская власть отупевшего юнкерства; во Франции — получившая, невзирая на все кризисы, очередную отсрочку на двадцать лет Третья республика. Объясняется эта загадка тем, что Европа была слишком занята расширением радиуса своего экономического влияния для того, чтобы какая-либо общественная прослойка или нация всерьез задумалась бы о вопросах политики. Прежде чем напряжение противоборствующих экономических интересов разрядилось в национальных конфликтах, втянувших в свой водоворот все политические структуры европейского человечества, — репрезентация политической власти на протяжении полувека чем дальше, тем больше напоминала театр, чтобы не сказать — оперетту. И одновременно театр в Австрии и в России стал средоточием национальной жизни господствующей верхушки.

«Золотой век надежности» примечательным образом изменил расстановку сил на мировой арене. Невероятный прогресс всей промышленно-экономической сферы привел к тому, что факторы политические неуклонно ослабевали, реальное же гос-

подство в международной игре захватили сугубо экономические начала. Власть стала равнозначна экономической мощи, которой и подчинились правительства. Вот почему юридически этим правительствам оставалось в конечном счете лишь выполнять представительские задачи и почему это представительство все сильнее отдавало театральным и опереточным духом. При этом еврейская буржуазия — не в пример немецкой или австрийской — отнюдь не стремилась встать у кормила власти, в том числе экономической; она была довольна приобретенным богатством и счастлива той надежностью, залогом и гарантом которой ей виделся накопленный капитал. Все больше детей из обеспеченных еврейских семейств бросали коммерцию, не видя смысла в пустом накопительстве; их все неудержимей тянуло к культурным профессиям. Так за немногие десятилетия в Германии, как и в Австрии, огромная доля культурной жизни, газетного, книгоиздательского и театрального дела перешла в еврейские руки.

Если бы евреи тех западно- и среднеевропейских стран хоть на миг озаботились политической ситуацией, у них были бы все основания почувствовать шаткость своего положения. Ведь первые антисемитские партии зародились в Германии еще в восьмидесятых годах девятнадцатого века; Трейчке*, если воспользоваться его собственным выражением, сделал антисемитизм «допустимым в при-

* Генрих фон Трейчке (1834–1896) — крупный немецкий историк, публицист и политик, много писавший о еврейском вопросе и выступавший за полную ассимиляцию немецких евреев.

личном обществе». В Австрии на рубеже веков началась агитация в духе Люгера—Шёнерера*, завершившаяся избранием Карла Люгера на пост бургомистра Вены. Во Франции дело Дрейфуса долгие годы определяло внутреннюю и внешнюю политику страны. Стефан Цвейг, упоминая Люгера, рисует образ доброжелательного господина, всегда сохранявшего верность своим еврейским друзьям. И ясно, что никто из венских евреев — за исключением разве что «полоумного» Теодора Герцля**, редактора литературного отдела в «Нойе фрайе прессе» — не принимал антисемитизм всерьез, а уж тем более в столь домашнем, австрийском его проявлении, как бургомистр Люгер. На первый взгляд все, казалось бы, так и есть. Но при более пристальном рассмотрении картина меняется. Ведь когда Генрих Трейчке ввел моду на антисемитизм, в Австрии и Германии крещение явно перестало быть пропуском в нееврейский мир. Впрочем, об антисемитизме «лучшего общества» еврейские предприниматели Австрии вряд ли догадывались: они преследовали исключительно деловые интересы и к признанию нееврейского общества, вообще говоря, не стремились. Зато их дети догадались мгновенно: чтобы еврея принимали за равного, ему нужно ни много ни мало добиться славы.

* Карл Люгер (1844–1910) — австрийский политический деятель, с 1897 года — обер-бургомистр Вены. Георг фон Шёнерер (1842–1921) — политический деятель, сторонник пангерманизма. Идеи обоих политиков оказали влияние на Гитлера.

** Теодор Герцль (1860–1904) — австрийский журналист и писатель еврейского происхождения, основоположник современного сионизма.

Нет документа, который бы лучше обрисовывал положение евреев того времени, чем первые главы воспоминаний Цвейга. Они ярко свидетельствуют о том, в какой степени всю молодежь того поколения захватила идея славы, желание стать знаменитым. Ее идеалом был гений, воплощенный в образе Гёте. Каждый еврейский мальчик, маломальски умеющий рифмовать, примерял на себя молодого Гёте; каждый, кто хоть чуть-чуть рисовал, — будущего Рембрандта; любой музыкальный ребенок — демонического Бетховена. И чем утонченней была семья этих вундеркиндов, тем больше усилий уходило на имитацию. Причем не только в области сочинительства. На имитации строился целостный образ себя: юноши ощущали гётевскую возвышенность, подражали «олимпийской» отрешенности классика от политики, коллекционировали каждый клочок, оставшийся от славных мужей былого, старались лично соприкоснуться с любой знаменитостью; так на тебя будто падали отблески чужой славы, и ты готовился, учился быть знаменитым.

Конечно же поклонение идолу гениальности не ограничивалось еврейской средой. Герхарт Гауптман, нееврей по происхождению, зашел, как известно, так далеко, что целиком стилизовал свою внешность — не под живого Гёте, но под многочисленные классицистские портреты и бюсты великого мастера. И хотя нельзя утверждать, что восторги мелкой буржуазии Германии по поводу наполеоновского величия породили к жизни Адольфа Гитлера, все же этот энтузиазм весьма поспособствовал истерическому обожанию целым

рядом немецких и австрийских интеллектуалов сего «великого мужа».

Однако даже если обожествление «великого мужа» как такового — без оглядки на характер его свершений — и стало повальной болезнью эпохи, не подлежит сомнению, что у евреев этот недуг принял весьма специфические формы, а протекал, коль скоро дело касалось великих людей культуры, особенно бурно. В любом случае венская еврейская молодежь ходила «учиться славе» — в театр; самый наглядный образчик славы давали венцам актеры.

Но здесь опять-таки нужно оговориться. Ни в каком другом европейском городе театру не довелось сыграть такую же роль, как в Вене в годы политического брожения. Цвейг рисует яркую сцену: узнав о смерти известной придворной певицы, кухарка, которая служит у Цвейгов и певицу эту ни разу не слышала и не видела, проливает потоки слез. По мере того как политическая репрезентация превращалась в театр, сам театр становился своего рода национальной институцией, а актеры — национальными героями. В силу того что мир безусловно проникся театральным началом, театральная сцена начала подменять собой окружающую реальность. Сегодня с трудом умещается в голове, что даже Гуго фон Гофмансталь купился на этот театральный психоз и на несколько десятилетий уверовал в то, что за театральным энтузиазмом венцев крылось нечто вроде афинского чувства гражданственности. Гофмансталь упустил из виду, что афиняне ходили в театр ради поставленной пьесы, обращения к мифу и возвышенности поэтического слова, через которое,

как им верилось, они совладают со страстями жизни и с игрой национальных судеб. Венцы же ходили в театр исключительно ради актеров; под того или иного актера писалась пьеса, только конкретный актер и его роль оценивались в рецензиях; дирекция принимала и отклоняла пьесу, руководствуясь лишь одним: найдутся ли здесь эффектные роли для этих любимцев публики. Словом, еще до того, как за дело взялся кинематограф, в Вене была уже полностью готова модель будущего сотворения звезд. Не возрождение классики, а Голливуд маячил на горизонте.

Однако если смешение сути и видимости и было обусловлено политическими обстоятельствами, то главной движущей силой, запустившей этот иллюзорный мир в действие, создавшей ему аудиторию и почву для славы, стали евреи. А поскольку Европа по праву восприняла австрийскую фасадную культуру как весьма характерную для эпохи, Цвейг снова в известной степени прав, гордо провозглашая: «...Девять десятых того, что мир окрестил венской культурой девятнадцатого столетия, была культура, поддерживаемая, питаемая или созданная еврейством»*.

Культура, выстроенная вокруг актера и виртуозного исполнителя, вводит своеобразные и сомнительные стандарты. «Потомки — миму лавров не сплетут!»**, так что слава и аплодисменты требу-

* Стефан Цвейг. Вчерашний мир. Воспоминания европейца. (Перевод Г. Кагана.) — М.: Вагриус, 2004, с. 26–27.

** Ф. Шиллер. Валленштейн. Перевод Н. А. Славянского. — М.: Изд-во «Наука», 1981, с. 8.

ются актеру в невероятных количествах. Пресловутое актерское тщеславие есть не что иное, как профессиональная болезнь. Ибо насколько в природе любого художника лежит стремление что-то после себя оставить, сохранить для потомков, настолько обделены в этом смысле виртуозные исполнители и актеры; в истерике от хронической неудовлетворенности основного художественного посыла они ищут и находят отдушины. Из-за вынужденного отказа от внимания потомков актер все измеряет критерием прижизненного успеха. Но дело в том, что тот же самый критерий — прижизненного успеха — выпадал и на долю «гениев», когда этих вождельных «великих людей» отделяли от всех их свершений и начинали рассматривать их «величие как таковое». В литературе это сделали биографии, в которых намеренно изображались только жизнь, личность, чувства и поведение великих мужей — даже не столько в угоду пошлому любопытству к домашним тайнам, сколько в силу того, что все почему-то поверили: через такую почти ненормальную степень абстракции можно как раз таки ухватить самую суть величия гениев. Впрочем, по части благоговения перед «величием как таковым» евреи и неевреи были вполне едины. Поэтому культурная жизнь, управляемая евреями, и еврейский театральный мир австрийской столицы сумели легко утвердиться и, более того, стать олицетворением европейской культуры.

Стефан Цвейг хорошо разбирался в истории, что и спасло его от безоговорочной апелляции к критерию прижизненного успеха. И тем не менее величайших немецкоязычных авторов послевоен-

ного времени — Кафку и Брехта, при жизни не имевших широкого круга читателей, — он, невзирая на весь свой «*compaigneurship*»*, просто проигнорировал, равно как не удержался и от подмены значения авторов тиражами их книг: «Гофман-сталь, Артур Шницлер, Беер-Гофман, Петер Альтенберг вывели венскую литературу на европейский уровень, каковым она не обладала даже при Грильпарцере и Штифтере»**. Человек поистине скромный, Цвейг деликатно обходит в своих мемуарах сугубо личные темы как неинтересные — тем сильнее бьют в глаза многократные перечисления знаменитых мужей, с которыми он знакомился в течение жизни и которых принимал у себя дома, — бьют в глаза, непреложно доказывая одно: даже лучшие среди этих развитых и просвещенных евреев не смогли уберечься от проклятия своего времени, от поклонения равняющего всех и вся под одну гребенку кумиру Успеха. И никакая эмоциональная тонкость, никакая сверхчувствительность, — ничто не могло побороть нелепого тщеславия, заставлявшего без разбора, без всякого ощущения разницы уровней, выстраивать в ряд все известные имена. В своем зальцбургском альбоме для посетителей Цвейг коллекционировал «выдающихся современников» с той же страстью, с какой он собирал автографы ушедших из жизни поэтов, музыкантов, ученых. Собственного успеха, собственной творческой славы не хватало для утоления ненасытной прорвы тщеславия, едва ли порождавшегося характером —

* Тонкий вкус (англ.).

** Стефан Цвейг. Вчерашний мир, с. 27.

пожалуй, даже противоречившего натуре Цвейга, — но тем прочней коренившегося в глубинах мировоззрения, согласно которому — начиная с идеи поиска «прирожденного гения», «поэта во плоти» — жизнь обладает ценностью только постольку, поскольку проистекает в атмосфере славы, в самой гуще элиты избранных.

Ненасыщаемость собственным успехом, стремление сделать славу социальной средой, создать особую касту, основать союз знаменитостей — вот что выделяло евреев того поколения на общем фоне, существенно отличая их поведение от столь характерной тогда мании гениальности. Именно благодаря такой установке в их руки практически сами собой попали все учреждения, заведующие литературой, искусством, музыкой и театром. Лишь евреи оказались заинтересованными чем-то гораздо большим, чем просто изделиями собственного труда и собственной знаменитости.

Ибо насколько надежной была экономическая ситуация поколения евреев начала двадцатого века, насколько свыклось оно с гражданским равноправием — настолько сомнительным стало его положение в обществе, настолько шатким и двусмысленным — его социальный статус. В глазах окружающих евреи были и оставались изгоями, если только чрезвычайными средствами не отвоевывали себе место в приличном обществе. Применительно же к прославленному еврею общество забывало свои неписанные законы. Цвейговская «сияющая власть славы» являла собой реальную общественную силу, в ореоле которой ты мог свободно вращаться в любых кругах и водить дружбу даже с ан-

тисемитами наподобие Рихарда Штрауса и господина Хаусхофера*. Слава, успех становились для социально безродных средством создания родины и среды. А так как большой успех выходит за национальные рамки, легко создавалось чувство, будто бы знаменитости составляют некое расплывчатое интернациональное общество, где национальные предрассудки не действуют. В любом случае австрийский еврей легче признавался австрийцем во Франции, нежели у себя на родине. Космополитизм этого поколения, странная национальность, в принадлежности к каковой оно расписывалось всякий раз, как только ему напомним о его еврейском происхождении, — все это уже отчаянно походило на те злополучные паспорта, что дают право владельцу пребывать в какой угодно стране, кроме той, которая выдала паспорт.

В 1914 году интернациональный союз знаменитостей был впервые разогнан, в 1933-м — окончательно уничтожен. К чести Цвейга нужно отметить, что он не поддался всеобщей военной истерии, до самого конца сохранив верность своему правилу держаться в стороне от политики и, в отличие от множества литераторов, устоял от соблазна воспользоваться войной для того, чтобы упрочить свое положение вне круга интернациональной интеллигенции. Подыграло Цвейгу и то обстоятельство, что остатки этого предвоенного союза сохранились после войны. Как известно, в двадцатые годы, то есть в то время, которому Цвейг обязан самым большим

* Карл Хаусхофер (1869—1946) — глава геополитической школы германского фашизма.

успехом, в Европе снова наладилось интернациональное сообщество славы. И только после 1938-го Цвейг с горечью понял: и это сообщество, и права на гражданство в нем зависят от наличия национального паспорта, а для лиц без гражданства не существует даже международной общности.

Интернациональное общество успешных и знаменитых оказалось единственным, где евреи были на равных со всеми. Неудивительно, что они холили и лелеяли любую крупицу таланта, что им «самым дивным ароматом на земле, — слаще ширахской розы, — казался запах типографской краски»* и что не было в их жизни более радостного волнения и большей заботы, чем сдача книги в печать, отзывы критиков, количество проданных экземпляров, переводы на иностранные языки. То было раз за разом возобновляемое со-отношение с миром, где тебя не признают, если ты не предъявишь свое имя в печатном виде.

Слава, дававшая парии некое право гражданства в международной элите преуспевающих, предоставляла еще одну и, судя по описаниям Цвейга, как минимум равноценную привилегию: отмену анонимности частной жизни; возможность того, что каждый встречный тебя узнает, любой незна-

* Предыдущие цитаты из воспоминаний Цвейга Ханна Арендт приводит по английскому изданию. Здесь и далее она неточно цитирует Цвейга по-немецки, помещая закавыченный текст внутрь собственной фразы. При этом «ширазская роза» Цвейга превращается у Арендт в «ширахскую розу». Шираз — персидский город, знаменитый своими розами. Бальдур фон Ширах — немецкий партийный деятель, руководитель объединения гитлерюгенд.

комец тобой восхитится. Даже если ты и уйдешь на время в тень анонимности, слава твоя никуда не денется: в любой момент ты сможешь вновь облачиться в нее как в панцирь для защиты от жизненных неприятностей. Цвейг ничто не коробило больше, чем враждебное отношение, и ничего он так не боялся, как погружения в трясину неизвестности. Ибо там, лишенный имени и славы, он опять станет тем, кем был в начале пути, только уже при других и гораздо более страшных условиях — станет одним из тех горемык, которые видят перед собой практически неразрешимую миссию: завоевывать, восхищать, побеждать этот абсолютно чужой, жутковатый мир, каковым общество неизбежно предстает для любого, кто подвергается дискриминации, кто не принадлежит к нему по праву рождения.

В это анонимное существование и швырнула его наконец судьба в облинии политической катастрофы. Похитив его славу: Цвейг лучше многих своих коллег понимал, что писательская слава неизбежно угасает, если писатель перестает творить и печататься на родном языке. Украв его коллекции, а вместе с ними — близкие отношения с прославленными мертвецами. Украв его дом в Зальцбурге, а вместе с ним — отношения с прославленными живыми. И наконец, украв его драгоценный паспорт, представляющий человека без родины за границей и сглаживающий благодаря поездкам сомнительные моменты существования в качестве гражданина на родине.

И опять к чести Цвейга нужно сказать, что он вновь, как и во время Первой мировой, не поддался

всеобщей истерии, не соблазнился приобретением английского подданства. Представлять Англию за границей он все равно не смог бы. Когда же потом, в годы Второй мировой, интернациональный союз знаменитостей был наконец разрушен до основания, человек без родины потерял тот единственный мир, где он пользовался правом на гражданство.

В последней статье, написанной перед смертью — «The Great Silence»* («ОНА», 9 марта 1945 года), — Цвейг сделал попытку дать политическую оценку событиям — впервые за все годы. Слово «еврей» здесь не фигурирует; в этот последний раз Цвейг хотел говорить от лица Европы — Центральной Европы, — которая, как он писал, задыхается от молчания. Заговори Цвейг об ужасной участи своего народа, он стал бы ближе тем европейским нациям, которые в своей борьбе с угнетателем подняли голос и против преследователей евреев. Они-то лучше, чем этот ходатай, который за всю свою жизнь ни разу не озаботился их политической судьбой, понимали, что между Вчера и Сегодня не пролегает гигантской пропасти — «будто бы человека сильнейшим ударом столкнуло с высокой вершины», — ибо для них Вчера никоим образом не сводилось к «столетию, прогресс, наука, искусство и величайшие открытия которого исполняли всех нас гордостью и верой».

Лишенным защитного одеяния славы, раздетым догола встретил Стефан Цвейг реальность еврейского народа. От социального отщепенства было куда уходить, например — в башню из слоновой кос-

* Великое молчание (англ.).

ти, в Башню Славы. От политики, положения-внезакона оставалось только одно: бегство через весь земной шар. Такой позор казался бесчестьем всякому, кто намеревался жить в мире с политическими и общественными ценностями эпохи. А ведь в этом искусстве Стефан Цвейг, несомненно, и упражнялся всю жизнь — в искусстве согласия с миром, в искусстве благородного воздержания от всякой борьбы и от всякой политики. В глазах существующего мира, с которым Цвейг некогда заключил свой союз, быть евреем было и остается бесчестьем — бесчестьем, за которое современное общество, пусть даже не убивая нас напрямую, карает нас позором и поношением, — и индивидуальный выход в международную славу сегодня уже невозможен, выход только один — в политический образ мыслей, в борьбу за честь всего народа.

ФРАНЦ КАФКА

Когда Франц Кафка, немецкоязычный еврей из Праги, в сорок один год умер от чахотки — летом 1924 года, — его сочинения были известны лишь небольшому кругу писателей и еще меньшему кругу читателей. С тех пор его слава медленно, но неуклонно росла; в двадцатые годы он был уже одним из важнейших авторов авангарда в Германии и Австрии; в тридцатые и сороковые годы его сочинения добрались до тех же читательских и писательских слоев во Франции, Англии и Америке. Специфическое качество его славы не менялось ни от страны к стране, ни от десятилетия к десятилетию: тиражи его произведений как не шли, так и не идут ни в какое сравнение с тиражами все множущейся литературы о нем самом и несопоставимы с тем все более глубоким и расширяющимся влиянием, какое эти произведения оказывают на современных писателей. Для Кафки очень характерно, что самые разные «школы» стремятся притянуть его к себе в предшественники; похоже, никто из тех, кто считает себя «модернистом», не смог пройти мимо его творчества, в котором столь очевидно есть нечто специфически новое, нигде больше не проявившееся с такой интенсивностью и такой непосредственностью.

Это тем более удивительно, что Кафка, в отличие от других модернистских авторов, держался поодаль от всех экспериментов и всякой манерности стиля. Язык его так же прост и прозрачен, как обиходный, только очищен от неряшливости и жаргона. Немецкий Кафки так же относится к бесконечному многообразию возможных языковых стилей, как вода к бесконечному многообразию всевозможных напитков. Его проза, казалось бы, не отмечена ничем особенным, в ней нет ничего пленительного и завораживающего; она скорее — чистое повествование, и ее единственная характеристика такова, что — если присмотреться — проще, яснее и короче не скажешь. Нехватка манерности доведена здесь почти до отсутствия стиля, нехватка влюбленности в слова как таковые — почти до холодности. Кафка не знает никаких излюбленных словечек, никаких предпочтительных синтаксических конструкций. Результат — новый вид совершенства, которое, кажется, равно удалено от всех стилей прошлого.

Едва ли в истории литературы найдется более убедительный пример превратности теории «непризнанного гения», чем кафковская слава. В этом творчестве нет ни одной строки и ни одной повествовательной конструкции, которая шла бы навстречу читателю — каким он сформировался за прошлое столетие — для его «развлечения и поучения» (Брох). Единственное, что манит и прельщает читателя в творчестве Кафки, — сама правда. Эта приманка в своем бесстилевом совершенстве — всякий «стиль» был бы тут отвергнут собственным очарованием правды — оказалась до такой степени удач-

ной, что его истории захватывают, даже если читатель поначалу не ухватывает их истинной сути. Подлинное искусство Кафки состоит в том, что читатель так долго выдерживает неопределенное, смутное колдовство, которое сочетается с неотвратимо четким воспоминанием о неких зрительных образах и событиях, поначалу кажущихся бессмысленными, и так решительно проникается этим колдовством, что впоследствии, на основе некоего опыта ему внезапно с покоряющей ясностью открывается истинное значение истории.

«Процесс», из комментариев к которому за те два десятилетия, что прошли с момента его появления, сложилась уже целая библиотека, — это история некоего К., которого обвинили неведомо в чем, над ним состоялся процесс, в котором он не смог выяснить, по какому закону вершится правосудие и выносятся приговор, и он в конце концов был казнен, так и не узнав, в чем, собственно, было дело. В поисках истинной причины этого происшествия он однажды обнаруживает, что за его арестом «стоит огромная организация. Организация эта имеет в своем распоряжении не только продажных стражей, бестолковых инспекторов и следователей, проявляющих в лучшем случае похвальную скромность, но в нее входят также и судьи высокого и наивысшего ранга с бесчисленным, неизбежным в таких случаях штатом служителей, писцов, жандармов и других помощников, а может быть, даже и палачей... А в чем смысл этой огромной организации, господи? В том, чтобы арестовывать невинных людей и затевать против них бессмысленный и по

большей части — как, например, в моем случае — безрезультатный процесс»*.

Когда К. замечает, что такие уголовные дела, несмотря на их бессмысленность, не обязательно протекают безрезультатно, он берет себе адвоката, который многоречиво растолковывает ему, каким образом приспособиться к предлагаемым обстоятельствам и как это неразумно — критиковать их. К., не желая смириться, отстраняет адвоката и встречается с тюремным священником, который просвещает его насчет скрытых масштабов системы и советует больше не искать истину, ибо «не все то истинно, что неизбежно». Другими словами, если адвокат старался лишь продемонстрировать — таков мир, то у священника, нанятого на службу этим миром, другая задача: доказать — таков мировой порядок. И поскольку К. считает это «печальным выводом» и возражает: «Ложь становится мировым порядком», ясно, что процесс он проиграет; поскольку, с другой стороны, это не было его «окончательным приговором» и он пытался отделаться от «непривычного хода мысли» как от «нереальности», которая в принципе его не касается, он не только проигрывает процесс, но проигрывает его так постыдно, что ему в конце концов нечего противопоставить казни, кроме своего стыда.

Власть машины, которая захватывает и губит К., есть не что иное, как видимая необходимость, которая может стать реальной благодаря преклонению людей перед необходимостью. Машина приходит в действие, потому что необходимость считается

* Перевод Р. Райт-Ковалевой.

чем-то великим, а ее автоматизм, который можно пресечь лишь произволом, принят за символ необходимости. Машина продолжает действовать за счет лжи ради необходимости, так что в человеке, не желающем подчиниться этому «мировому порядку», этой машинерии, вполне логично видеть преступника против некоего божественного порядка. Такое подчинение достигается, когда вопрос о виновности или невиновности отходит на дальний план, а его место занимает решимость сыграть по сценарию необходимости предписанную произволом роль.

В «Процессе» подчинение достигается не силой, а лишь нарастающим чувством вины, которое необоснованное обвинение пробуждает в К. Это чувство в конечном счете зиждется на факте, что ни один человек не свободен от вины. Для К., чрезвычайно занятого банковского служащего, у которого нет времени ломать себе голову над подобной банальщиной, это чувство вины становится злым роком; оно ввергает его в замешательство, и он путает организованное и коварное зло своего окружения с выражением всеобщей человеческой вины, безобидной и по сути невинной по сравнению с недоброй волей, утверждающей ложь как мировой порядок и злоупотребляющей ради его поддержания даже оправданным человеческим смирением.

Функционирование коварной бюрократической машины, в которую безвинно затянуло героя, сопровождается, таким образом, внутренним развитием, вызванным чувством вины. В этом развитии герой «воспитывается», изменяется и формируется до тех пор, пока не вживется в навязанную ему

роль и пока не начнет с грехом пополам подыгрывать миру неизбежности, несправедливости и лжи. Это его способ приспособиться к предлагаемым обстоятельствам. Внутреннее развитие героя и функционирование машины совпадают наконец в последней сцене казни, когда К. без сопротивления и даже без единого слова возражения дает увести себя и убить. В силу необходимости его умерщвляют, в силу необходимости и в смятении сознания своей вины он покоряется. И единственная надежда внезапно вспыхивает в самом конце романа: «Как будто этому стыду суждено было пережить его». А именно стыду за то, что таков мировой порядок и что он, Йозеф К., пусть и в качестве жертвы, его послушное звено.

То, что «Процесс» подразумевает критику бюрократической формы правления старой Австрии, где многочисленные и враждующие между собой национальности управлялись единообразной бюрократической иерархией, стало ясно сразу по выходе романа. Кафка, служащий страховой компании и защитник восточноевропейских евреев, для которых он добывал разрешение на жительство в Австрии, очень хорошо знал политическую обстановку в своей стране. Он знал, что, если человек однажды попадет в петли бюрократического аппарата, он обречен. Господство бюрократии привело к тому, что толкование закона стало инструментом беззакония, причем хроническая неспособность толкователей закона компенсировалась бестолковым автоматизмом в низших звеньях служебной иерархии, на которые были переложены, по сути, все решения. Однако поскольку в двад-

цатые годы, когда роман был издан впервые, истинная суть бюрократии в Европе еще не была достаточно известна, а поистине роковой она стала лишь для ничтожно малой прослойки европейцев, то ужас и страх, нашедшие свое выражение в романе, казались необъяснимыми и неадекватными своему истинному содержанию. Испугал скорее сам роман, чем суть дела. И начались поиски других, якобы более глубоких толкований, и их находили, следуя моде времени, в каббализированном изображении религиозных фактов, в сатанинской теологии.

Причина того, что такие заблуждения были возможны — а это недопонимание не менее фундаментально, хоть и менее вульгарно, чем недоразумение психоаналитических толкований Кафки, — кроется, естественно, в самом творчестве Кафки. Кафка действительно описывает общество, которое считает себя наместником Бога на земле, и изображает людей, рассматривающих законы такого общества как неподвластные человеку божественные заповеди. Злом мира, в плен которого попали герои Кафки, как раз и является обожествление этого мира, узурпация этим миром права представлять божественную необходимость. Кафка стремился разрушить этот мир, отчетливо прорисовав его омерзительную структуру и таким образом противопоставив друг другу действительность и право. Однако читатель двадцатых годов, околдованный парадоксами, сбитый с толку игрой контрастов как таковых, не хотел прислушиваться к рассудку. Его толкования Кафки раскрывали скорее его самого, чем Кафку; в наивном восхищении

тем миром, который Кафка с такой отчетливостью изобразил как нестерпимо отвратительный, он разоблачал свое собственное сродство «мировому порядку», раскрывал, насколько тесно так называемая элита и авангард были связаны с этим мировым порядком. Саркастически-горькое замечание Кафки о ложной неизбежности и неизбежной лжи, которые вместе и составляют «божественность» мирового порядка, отчетливо предлагало подлинный ключ к конструкции романа, однако оно так и осталось без внимания.

Второй большой роман Кафки, «Замок», вводит нас в сходный мир, но на сей раз мы видим его не глазами человека, который никогда не задавался вопросами ни о своем правительстве, ни об общей природе вещей и потому отдан на произвол иллюзии необходимости; а глазами другого К., который приходит к миру по собственной воле, как иностранец, и хочет осуществить в нем определенное намерение: обосноваться, стать согражданином, выстроить свою жизнь, жениться, найти работу, короче, стать полезным членом человеческого общества.

Для «Замка» важно, что герой заинтересован лишь в самом обыкновенном и борется только за то, что, казалось бы, гарантировано человеку с рождения. Однако хотя он и требует всего лишь минимум человеческого существования, с самого начала становится ясно, что этот минимум он требует как принадлежащий ему по праву и ничего не примет иначе, как принадлежащее ему по праву. Он готов подать все необходимые заявки, чтобы получить разрешение на жительство, но не хочет получать

его из милости; он готов поменять профессию, но от «хорошей работы» отказаться не может. Все это зависит от решений Замка, и трудности у К. начинаются, когда выясняется, что Замок раздает права лишь в виде милости или в качестве привилегий. А поскольку К. хочет прав, а не привилегий, хочет стать согражданином жителей Деревни и «держаться подальше от господ из Замка», он отвергает и то и другое — и милостивый дар, и особое положение по отношению к Замку: так, надеется он, «перед ним сразу откроются все пути, которые были для него не только заказаны, но и незримы, если бы он рассчитывал на господ оттуда, сверху, и на их милость».

На этом месте в центр повествования вступают жители Деревни. Они напуганы тем, что К. хочет стать одним из них, простым «деревенским работником», что он отказывается стать членом правящего общества. Раз за разом они пытаются втолковать ему, что у него не хватает опыта и знания мира, что он не понимает жизни, которая, видите ли, во многом зависит от милости и немилости — будь то благословение или проклятие, и что ни одно действительно важное и решающее событие нельзя объяснить иначе, чем везением и невезением. К. не хочет понимать, что для жителей Деревни зло и добро и соответственно вина и правота являются частью судьбы, которую надо принять, которую можно исполнить, но нельзя изменить.

С этого момента и проявляется инакость приезжего землемера К., который не является ни жителем Деревни, ни служащим Замка и потому стоит вне властных отношений окружающего его мира в

их истинном значении. В своем отстаивании прав человека этот чужак оказывается единственным, кто еще имеет понятие о простой человеческой жизни. Специфический жизненный опыт жителей Деревни научил их смотреть на все это — на любовь, на работу и дружбу — как на дар, который они могут получить лишь «сверху», из области Замка, и которым сами они ни в коем случае не распоряжаются. Так простейшие отношения окутываются таинственной дымкой; то, что в «Процессе» было мировым порядком, здесь выступает как судьба, как благословение или проклятие, которому подчиняешься, со страхом и благоговением гадая о его природе. Намерение К. самостоятельно создать и на основе права обрести все, что подобает иметь человеку, не воспринимается здесь как нечто само собой разумеющееся, а является абсолютным исключением и потому скандально. Поэтому К. приходится бороться за минимум человеческих требований так, будто в них кроется непостижимый максимум человеческих желаний, и деревенские жители сторонятся его, поскольку усматривают в его запросах лишь наглую заносчивость, угрожающую всему и вся. К. им чужой — не потому, что он лишен человеческих прав как чужеземец, а потому, что он явился и требует их.

Несмотря на страх жителей Деревни, которые каждую минуту ожидают, что с К. случится катастрофа, с ним в общем-то ничего не происходит. Правда, он и не добивается ничего, и лишь конец, известный со слов Кафки, предусматривал его смерть от измождения — то есть смерть вполне естественную. То единственное, чего достигает К., он

достигает непреднамеренно; ему удастся — лишь за счет своей позиции и благодаря оценке происходящего вокруг — раскрыть глаза некоторым жителям Деревни: «У тебя удивительный взгляд на вещи... иногда ты помогаешь мне одним-единственным словом. Это, наверное, потому, что ты приехал издалека. А мы-то тут, с нашим безрадостным опытом и вечными страхами, боимся каждого шороха и даже не думаем о том, чтоб защититься, а когда пугается один, тут же пугается другой, сам не зная чего. Так нам никогда не прийти к верному суждению... Как нам повезло, что ты здесь». От такой роли К. отбивается; он приехал сюда не как «талисман на везение», у него нет ни времени, ни лишних сил, чтоб помогать другим; кто прямо-таки требует этого от него, тот «сбился с пути»*. Он хочет лишь одного: упорядочить собственную жизнь. А поскольку он, преследуя эту цель, в отличие от К. из «Процесса», не подчиняется якобы неизбежному, то он оставит по себе не стыд, а воспоминания деревенских жителей.

Мир Кафки — без сомнения, мир страшный. То, что он хуже кошмара, то, что по структуре он жутко адекватен той действительности, которую нам пришлось пережить, теперь мы, пожалуй, знаем лучше, чем двадцать лет назад. Самое замечательное в этом искусстве то, что оно и сегодня потрясает нас не меньше, чем тогда, что ужас рассказа «В исправительной колонии» не потерял своей непосредственности даже после реальности газовых камер.

* Приводится в приложении к третьему изданию «Замка». Нью-Йорк, 1946 (Франкфурт-на-Майне, 1951).

Но если бы творчество Кафки было лишь пророчеством грядущего ужаса, это пророчество было бы таким же дешевым, как и все другие предсказания гибели, обрушивающиеся на нас с начала нашего столетия, а вернее, даже с последней трети девятнадцатого века. Шарль Пегу, который и сам, бывало, имел сомнительную честь числиться среди пророков, однажды заметил: «Детерминизм, если его вообще надо представлять, есть, возможно, не что иное, как закон остатков». В этом кроется очень меткая правда. Поскольку жизнь и так неизбежно и естественно завершается смертью, конец ее всегда предопределен. Самый естественный путь — всегда путь гибели, и общество, которое слепо предается неизбежности законов, заключенных в нем самом, всегда может лишь погибать. Пророки — всегда провозвестники беды, поскольку предсказать катастрофу можно безошибочно. Чудо — это всегда спасение, а не гибель; ибо лишь спасение, но никак не гибель зависит от свободы человека и его способности изменить мир и естественный ход вещей. Столь распространенное как во времена Кафки, так и в наше время заблуждение, что задача человека заключается в том, чтобы подчиниться процессу, предопределенному не важно какими силами, может лишь ускорить естественную гибель, поскольку в таком заблуждении человек с его свободой как бы приходит на помощь природе и ее тенденции к гибели. Слова тюремного капеллана в «Процессе» разоблачают тайную теологию и сокровенную веру чиновников как веру в неизбежность вообще, а чиновники в итоге есть функционеры неизбежности — как будто для приведения в дейст-

вие гибели и порчи вообще нужны функционеры. Как функционер неизбежности человек совершенно избыточен там, где действует естественный закон прекращения, а поскольку человек выше природы, он тем самым унижает себя до инструмента активного разрушения. Ибо насколько верно то, что дом, построенный человеком по человеческим законам, обречен разрушению, как только человек его покинет, предоставив его естественной участи, настолько же верно, что мир, построенный человеком и функционирующий по человеческим законам, снова станет частью природы и будет обречен ужасной гибели, если сам человек решит снова стать частью природы — слепым, но работающим с высокой точностью инструментом законов природы.

Для этой взаимосвязи вещей довольно безразлично, верит ли одержимый неизбежностью человек в погибель или в прогресс. Будь прогресс действительно «неизбежным», действительно неотвратимым, надчеловеческим законом, в равной степени охватывающим все времена нашей истории, и окажись человечество пойманным в сеть этого закона, тогда нельзя было бы описать могущество и ход прогресса лучше и точнее, чем в следующих строках из «Тезисов по философии истории» Вальтера Беньямина:

«Лик ангела истории... обращен к прошлому. Где *перед нами* возникает цепь событий, там он видит только катастрофу, которая безостановочно громоздит руины и бросает их ему под ноги. Он и рад бы остановиться, разбудить мертвых и соединить обломки. Но из рая налетает буря, она запута-

лась в его крыльях и оказалась так сильна, что ангел больше не может их сомкнуть. Эта буря неудержимо рвется в будущее, к которому он повернут спиной, тогда как перед ним высится гора руин. То, что мы называем прогрессом, и есть *эта буря*».

Может быть, лучшим доказательством того, что Кафка не принадлежит к числу новых прорицателей, является факт, что при чтении самых мрачных и зловещих его историй, которые наполнены реальностью — хотя и не превосходят ее, — нас по-прежнему охватывает чувство нереальности. Тут и его герои, которые зачастую не имеют даже имени, а выводятся лишь под начальной буквой. Но даже если бы эта заманчивая анонимность была виной всего лишь незавершенности рассказов — герои все равно никак не реальные люди, которых мы могли бы встретить в реальном мире; несмотря на подробные описания, им недостает как раз тех единственных и неповторимых свойств, тех мелких и часто избыточных черт характера, одна лишь совокупность которых составляет реального человека. Они живут в обществе, где каждому уготована совершенно определенная роль, где жизнь каждого в какой-то мере предопределена его профессией; и они выделяются из этого общества и занимают центральное место лишь за счет того, что не имеют определенного места в этом мире профессионально занятых и роль их попросту неопределима. Это значит, однако, что и второстепенные персонажи — отнюдь не реальные люди. С реальностью в духе реалистических романов эти рассказы не имеют ничего общего.

Если кафкианский мир совершенно отрекается от характера реальности, подслушанного реалистическим романом у внешней действительности, то, может быть, еще радикальнее он отрекается от характера реальности, подслушанного психологическим романом у внутренней действительности. Люди, среди которых живут герои Кафки, не имеют психологических свойств, поскольку они вообще не существуют вне своих ролей, вне своих должностей и профессий; и его герои не имеют психологически определяемых свойств, потому что они целиком и полностью заняты каждый своим намерением — выиграть процесс, добиться разрешения на жительство и на работу и так далее.

Эта лишенная свойств абстрактность персонажей Кафки может легко соблазнить нас считать их экспонентами идей, представителями мнений, и все современные попытки приписать творчеству Кафки некую теологию фактически связаны с этой ошибкой. Но если в противовес этому посмотреть на мир романов Кафки непредвзято и беспристрастно, то сразу становится ясно, что у его персонажей нет ни времени, ни возможности выразить индивидуальные свойства. Когда, например, в «Америке» возникает вопрос, не мог ли старший портье отеля по ошибке перепутать героя с кем-то другим, то портье отметаает такую возможность на том основании, что он не был бы старшим портье, если бы мог обознаться; дескать, его профессия в том и состоит, чтобы не путать одних людей с другими. Альтернатива совершенно ясная: либо он человек, пораженный погрешимостью человеческого восприятия и сознания, либо он старший портье и может тем са-

мым претендовать на сверхчеловеческое совершенство хотя бы в этой своей функции. Служащие, которых общество заставляет быть непогрешимыми в работе, сами по себе непогрешимыми не становятся. Кафковские чиновники, служащие, рабочие и функционеры далеки от непогрешимости; но все они действуют, исходя из предположения своей сверхчеловеческой универсальной компетентности.

Различие между обычной романной техникой и техникой Кафки состоит в том, что Кафка больше не описывает исконный конфликт функционера между его частной жизнью и его функцией. Он больше не останавливается на том, чтобы рассказать, как чиновная служба пожрала частную жизнь правого и виноватого или как его частная жизнь — семья, например, — вынудила его стать бесчеловечным и так нераздельно слиться со своей функцией, как разве что актер сливается со своей ролью на краткое время спектакля. Кафка сразу сталкивает нас с уже готовым результатом подобного развития, ибо для него имеет значение лишь результат. Заявка на универсальную компетентность, на видимость сверхчеловеческих возможностей — вот скрытый мотор, обслуживающий машинерию уничтожения, в которую попали герои Кафки, и отвечающий за бесперебойный ход того, что само по себе бессмысленно.

Главная тема романов Кафки — конфликт между миром, изображенным в форме бесперебойной машинерии, и героем, пытающимся ее разрушить. Такие герои опять же не просто люди, с которыми мы ежедневно сталкиваемся в жизни, но разнообраз-

разные модели человека вообще, чье единственное отличительное качество — неизменная сосредоточенность на общечеловеческом. Его функция в романе всегда одна и та же: он обнаруживает, что мир и нормальное общество фактически ненормальны, что суждения общепризнанно добропорядочных людей фактически безумны и что все действия, идущие вразрез с правилами этой игры, разваливаются. Движущая сила героев Кафки — не какие-нибудь революционные убеждения, а всего лишь добрая воля, которая, сама того не ведая и даже не желая, обнажает тайные структуры мира.

Эффект нереальности и новизны в искусстве повествования Кафки порождается главным образом его интересом к этим скрытым структурам и его радикальным безразличием к фасадам, видам и чисто феноменальной стороне мира. Поэтому совершенно неправильно причислять Кафку к сюрреалистам. Тогда как сюрреалист пытается показать как можно больше наиболее противоречивых сторон и точек зрения, Кафка изобретает такие аспекты совершенно свободно, никогда не полагаясь на действительность, потому что его истинное дело — не действительность, а правда. В противоположность столь любимой всеми сюрреалистами технике фотомонтажа технику Кафки можно бы уподобить скорее конструированию моделей. Так же как человек, который хочет построить дом или вывести суждение о его устойчивости, делает вначале чертеж дома, так и Кафка конструирует себе чертежи уже существующего мира. По сравнению с реальным домом чертеж, разумеется, есть нечто очень «нереальное»; однако без него нельзя было бы построить

дом, рассчитать фундамент и опоры, которые смогут придать ему прочность в реальном мире. Из этого сконструированного чертежа действительности, выявление которого есть скорее результат мыслительного процесса, чем чувственного опыта, Кафка и строит свои модели. Для их понимания от читателя требуется такая же сила воображения, какая использовалась при их возникновении, и он может понять их, поскольку дело здесь не в свободной фантазии, а в продуктах мышления: именно они используются как элементы для писательских конструкций. Впервые в истории литературы художник требует от своего читателя такой же активной работы, какую проделывают он сам и его произведение. А это и есть та сила воображения, которая — по Канту — «весьма могущественна в сотворении другой природы из материи, которую ей дает реальная природа». Поэтому и чертежи могут быть понятны лишь тем, кто хочет и может живо представить себе, каким видит здание архитектор и каким оно станет в будущем.

Это есть то усилие воображения, которого Кафка всюду требует от читателя. Вот почему пассивный читатель, воспитанный и образованный на традиционных романах, единственная активность которого состоит в идентификации себя с одним из романских героев, почти ничего у Кафки не понимает. То же относится и к любопытному читателю, который, разочаровавшись в собственной жизни, ищет некий эрзац-мир, где происходит что-то новое, или жаждет знаний и наставлений. Рассказы Кафки разочаруют его еще больше, чем его собственная жизнь; они не содержат никаких элементов

грез и не предлагают ни совета, ни поучения, ни утешения. Лишь читатель, по каким бы то ни было причинам сам взыскующий правды, найдет применение Кафке и его моделям и будет благодарен, когда на какой-нибудь единственной странице или даже в единственной фразе вдруг проявится обнаженная структура вполне банального события.

Для этого искусства, отвлеченного и оставляющего лишь самое существенное, характерен следующий маленький рассказ Кафки, в котором речь идет к тому же об особенно простом и заурядном деле:

*Заурядная путаница**

Обычное дело: а сколько путаницы. А. хочет устроить одно важное дело с Б. из Х. Для предварительного обсуждения он отправляется в Х., затрачивает на путь туда и обратно по десять минут и дома хвастается такой исключительной быстротой. На следующий день он снова отправляется в Х., уже для окончательного решения дела. Поскольку это окончательное решение заведомо требует нескольких часов, А. выходит очень рано. Однако хотя все сопутствующие условия — во всяком случае, по мнению А. — совершенно те же, что и накануне, на сей раз дорога в Х. занимает у него десять часов. Когда он, усталый, прибывает на место к вечеру, ему говорят, что Б., рассерженный отсутствием А., полчаса назад отправился к А. в его деревню и вообще-то они должны были бы по дороге встретиться. А. советуют подождать. Однако А., опасаясь за сделку, сейчас же пускается в путь и спешит домой.

* В России этот рассказ еще известен под названием «Обыкновенная история» (перевод С. Анта) и «Обычная путаница» (перевод И. Щербаковой).

На сей раз он преодолевает путь, не особо его замечая, прямо-таки в одно мгновение. Дома он узнает, что Б. явился сюда еще утром, тотчас после выхода А., и даже встретил А. в воротах дома, напомнил ему о сделке, но А. якобы сказал, что у него сейчас нет времени, он срочно должен уйти. Несмотря на это необъяснимое поведение А., Б. все же остался здесь, чтобы дожидаться А. И хотя он уже не раз спрашивал, не вернулся ли А., он по-прежнему ждет наверху, в комнате А. Счастливый оттого, что сможет прямо сейчас переговорить с Б. и все ему объяснить, А. взбегает по лестнице наверх. Он уже почти наверху, но тут спотыкается, растягивает сухожилие и, теряя сознание от боли, не в силах даже крикнуть, лишь жалобно поскуливает в темноте и слышит, как Б. — непонятно, то ли в большом отдалении, то ли совсем рядом с ним — в бешенстве топает вниз по лестнице и окончательно исчезает.

Техника построения рассказа здесь более чем очевидна. Поскольку налицо все существенные факторы, которые обычно включаются в игру при срыве договоренностей: спешка — А. уходит слишком рано, но так торопится, что не замечает Б. на лестнице; нетерпение — путь оказывается чудовищно долгим, и это приводит к тому, что А. беспокоится уже не столько о встрече с Б., сколько о самом пути; страх и нервность — что подталкивает А. к необдуманной активности: он пускается в обратный путь, хотя мог бы спокойно дожидаться возвращения Б.; все это и подготавливает тот хорошо известный «заговор вещей», который всегда сопровождает полную неудачу и знаменует окончательный разлад несчастного с миром вообще. Из этих всеобщих факторов, а не из непосредственного пе-

реживания специфического события Кафка и выстраивает происшествие. А поскольку действительность нисколько не мешает этому выстраиванию, то отдельные элементы приобретают свойственные им комически-гигантские размеры, так что на первый взгляд рассказ читается, как одна из фантастических историй барона Мюнхгаузена, которые так любят рассказывать друг другу моряки. Впечатление преувеличения исчезает лишь тогда, когда мы перестаем воспринимать эту историю как репортаж о реальном событии или как сообщение о некоем происшествии, возникшем из-за путаницы, а видим в ней модель самой путаницы, чью грандиозную логику отчаянно пытается скопировать наш собственный ограниченный опыт с запутанными событиями. Эта чрезвычайно смелая перестановка образца и подражания, в которой, вопреки тысячелетней традиции, сочиненное вдруг предстает как образец, а реальность — как подражание, привлеченное к ответственности, является у Кафки одним из важных источников юмора и делает даже эту историю настолько неподражаемо веселой, что она способна утешить человека и после почти всех его сорвавшихся договоренностей, и после тех, что еще сорвутся. Ибо смех Кафки есть непосредственное выражение той человеческой свободы и беспечности, которая понимает, что человек есть нечто большее, чем его неудачи, уже потому, что он может выдумать себе путаницу, еще более запутанную, чем все реальные конфузы.

Из сказанного можно уяснить, что рассказчик Кафка — совсем не романист в духе классического романа XIX века. Основой классического романа

было чувство жизни, которое в принципе признавало мир и общество, подчиняло себя действительности и величие судьбы воспринимало как нечто по ту сторону добра и зла. Развитие классического романа соответствовало постепенному упадку того гражданина, который во Французской революции и в кантовской философии впервые попытался управлять миром по придуманным человеком законам. Его расцвет сопровождался полным раскрытием буржуазного индивида, который рассматривал мир и жизнь как арену для зрелищ и стремился «пережить» больше сенсаций и происшествий, чем могли предложить ему обычно узкие и безопасные рамки его собственной жизни. Все эти романисты, изображая мир реалистично или выдумывая другие, фантастические миры, постоянно конкурировали с действительностью. Ныне этот классический роман кончился, придя к одной — особенно развитой в Америке — форме романа-репортажа, что вполне закономерно, если учесть, что никакая фантазия больше не в состоянии конкурировать с реальностью сегодняшних событий и судеб.

Дополнением к безоблачному спокойствию буржуазного мира, где индивид требовал от жизни положенной ему доли, хотя событий и сенсаций ему всегда недоставало, были великие люди, гении и исключения, которые в глазах тех же буржуазных индивидов представляли собой великолепные и таинственные инкарнации чего-то сверхчеловеческого, что можно было бы назвать «судьбой», как в случае Наполеона, или «историей», как в случае Гегеля, или Божьей волей, как в случае Кьер-

кегора, утверждавшего, что Бог хотел наказать его в назидание другим, или «необходимостью», как в случае Ницше, который так и называл себя: «необходимость». Высшей сенсацией для людей, жаждущих приключений, было переживание самой судьбы, и высшим типом человека был поэтому человек, имеющий судьбу, миссию, призвание, которым он лишь служил или соответственно был их воплощением. Поэтому великим было уже не произведение или достижение; великим становился сам человек — как инкарнация чего-то сверхчеловеческого. Гениальность уже не была даром богов, отпущенным людям во временное пользование, отчего те не переставали быть людьми; теперь личность в целом становилась единым воплощением гениальности и поэтому больше не могла быть простым смертным. То, что такое представление о гении как о некоем сверхчеловеческом монстре XIX века было свойственно более, чем какой-либо другой эпохе, можно отчетливо увидеть в кантовском определении гения. Для него гениальность — дар, посредством которого «природа предписывает искусству правила»; сегодня можно оспорить эту природную концепцию и считать, что в гении само человечество «предписывает искусству правила»; существенно здесь лишь то, что в этом определении XVIII века еще совершенно не чувствуется пустого величия, которое сразу после Канта уже всю бесчинствовало в романтизме.

То, что позволяет лично Кафке выглядеть столь современным и в то же время столь необычным в своей среде пражских и венских литераторов, —

это именно его откровенное нежелание быть гением или воплощением какого-то объективного величия и, с другой стороны, его столь страстное уклонение от какой бы то ни было судьбы. Он больше не был никоим образом влюблен в мир, каким он нам дан, и даже о природе говорил, что ее превосходство над человеком продлится лишь до того времени, «когда я оставлю вас в покое». Для него речь шла о возможном, построенном человеком мире, в котором действия человека зависят только от него самого, от его собственной спонтанности, и в котором человеческое общество управляется по законам, предписанным человеком, а не таинственными силами — не важно, интерпретируются ли эти силы как высшие или низшие. И в таком, уже не воображаемом, а непосредственно выстраиваемом мире он, Кафка, хотел стать не исключением, а — согражданином, «членом общины».

Это, разумеется, не означает, что он, как иногда считается, был скромен. Как-никак он с искренним удивлением однажды написал в своем дневнике, что каждая, даже случайно им записанная фраза уже совершенна. И так оно и есть. Кафка не был скромным, он был безропотным.

Чтобы хоть в проекте стать согражданином такого мира, избавленного от всех кровавых призраков и смертоносного колдовства — каким он силится описать его в виде опыта в «Америке», в хеппи-энде «Америки», — он неизбежно должен был предугадать разрушение современного ему мира. Его романы — это такая предугаданная деструкция, по руинам которой он несет возвышенный образ человека как модели доброй воли, поис-

тине способного свернуть горы и построить миры; способного вынести разрушение всех ошибочных конструкций и обломки всех руин, потому что боги дали ему — коли он доброй воли — нерушимое сердце. И поскольку эти кафковские герои — не реальные люди, а идентифицировать себя с ними было бы большой смелостью, поскольку они лишь модели и оставлены анонимами, даже если их называют по именам, — нам кажется, будто окликнули и позвали каждого из нас. Ведь человеком доброй воли может быть кто угодно — возможно, даже ты и я.

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС

Современный еврейский вопрос возник в эпоху Просвещения; его поставила эпоха Просвещения, то есть нееврейский мир. Формулировки этого вопроса и ответы на него определили поведение евреев, определили их ассимиляцию. Со времени фактической ассимиляции Мендельсона* и со времени труда Дома «О гражданском исправлении евреев» (1781)** в споре об эмансипации то и дело возникают те же аргументы, которые своего главного свидетеля обрели в лице Лессинга. Ему они обязаны пропагандой человечности и терпимости, равно как и разделением разумной истины и истины исторической. Это разделение потому крайне важно, что оно может легитимировать внутри истории случайную ассимиляцию; после чего достаточно представить его в качестве прогрессивного понимания истины, а не в качестве приспособительства и заимствования определенной культуры на одной

* Мозес (Моисей) Мендельсон (1729–1786), знаменитый еврейско-немецкий философ.

** Кристиан Конрад Вильгельм фон Дом (1751–1820), активный сторонник эмансипации евреев. Идею книги «О гражданском исправлении евреев» Дому подсказал Мендельсон.

определенной и тем самым случайной исторической стадии.

Для Лессинга общий разум является фундаментом человечности. Он как самое человеческое соединяет Саладина с Натаном и тамплиером. Он один есть настоящая связь человека с человеком. Из подчеркивания человеческого, которое основывается на разумном, проистекает идеал и требование толерантности. То, что во всех людях — только под прикрытием различия обычаев, поведения и догматических убеждений — кроется все тот же человек; это благоговение перед всем, что носит человеческий облик, никогда не вывести из одной лишь всеобщей значимости разума как голого формального качества; скорее мысль о толерантности стоит в теснейшей связи с Лессинговым понятием истины, которое, в свою очередь, можно уяснить лишь из его историко-философского и теологического хода мысли.

Истина в Просвещении пропадает, более того: она уже не нужна. Важнее истины человек, который ее ищет. «Не истина, коей обладает некий человек... а искренние усилия, которые он приложил, чтобы понять эту истину, определяют ценность человека»¹. Человек важнее истины, которая становится относительной из-за «ценности человека». Это человеческое открывается в толерантности. Всемерное господство разума — это всемерное господство человеческого, гуманного. Поскольку это человеческое важнее, чем все «обладание истиной», отец в притче о трех кольцах дает каждому сыну по кольцу, не говоря, какое из них подлинное, и подлинное кольцо тем самым пропадает. Ис-

тина как религиозное откровение в немецком Просвещении, как оно представлено у Лессинга, не просто пропадает, эта потеря позитивирована в открытие чисто человеческого. В стремлении к подлинному человек — и его история, которая есть история поиска, — обретает самостоятельный смысл. Он уже не только управляющий своим добром и не зависит от него; своими поисками он оправдывает обладание добром, которое не является объективной святыней. Если в продолжении поисков, в «расширении сил» увидеть лишь содержательное, то в конечном счете все вероисповедания для толерантного, а это значит, для истинно человеческого, суть всего-навсего разные обозначения того же человека.

История не имеет доказательной силы для разума. Исторические истины случайны, разумные истины необходимы, а случайность от необходимости отделяет «безобразный широкий ров», прыгнуть через который означает «метабасис эйс алло генос»*: исторические истины вообще-то не истинны, даже если они хорошо засвидетельствованы, потому что как их достоверность, так и свидетельское их подтверждение всегда случайны: свидетельство тоже исторично. Исторические истины «истинны» — то есть всецело убедительны и обязательны — лишь настолько, насколько они подтверждают разумную истину. Таков уж разум, которому приходится принимать решение о необходимости откровения и тем самым об истории².

* Переход в другой род (греч.).

Случайность истории может быть задним числом облагорожена разумом; задним числом разум решает, что история, выявленная в откровении, идентична со здравым смыслом. История, выявленная в откровении, действует как воспитательница рода человеческого. В конце этого воспитания, которое мы переживаем как историю, стоит время «нового вечного Евангелия», которое делает ненужным всякое воспитание. В конце истории стоит ее прекращение; в конце все, что еще было относительно случайным, превращается в абсолютно необходимое. «Воспитание не дает человеку ничего, что он не мог бы иметь и из самого себя»; оно лишь ведет его к тому совершенству, которое, собственно, уже в нем заложено. История развивает разум до его самостоятельности, потому что откровение уже включает в себе рассудок. Совершеннолетие человека — цель божественного откровения, равно как и человеческой истории.

В качестве воспитательницы история имеет значение, которое до конца недоступно даже разуму. Разум может лишь подтвердить свое ЧТОБЫ, но тогда он должен снова отпустить на свободу свое КАК, находящееся вне его компетенции. «Но если откровение может быть и если оно должно быть... то разуму лучше иметь лишнее доказательство в пользу истины откровения, чем одно возражение против, если он находит в этом откровении вещи, которые выше его понимания». Из этих слов не вытекает новое признание божественного авторитета. Их следует рассматривать вместе с теологическим основным тезисом Лессинга, что религия была раньше и независимо от Писания. Не истина

как тезис, как догма или объективная святыня, а религиозность — вот главное.

На первый взгляд это кажется не чем иным, как просвещенным принятием пиетизма. «Фрагменты неизвестного»* могут сбить с толку лишь теолога, но не христианина, ибо христианин непреступен внутри своей веры, поскольку эта вера опирается на чистую искренность. «Какое дело христианину до объяснений, гипотез и доказательств этого человека? У него же есть христианство, которое ему так подходит, в котором он чувствует себя таким счастливым». Но в подчеркивании этой непреступной искренности уже кроется недоверие Просвещения к Библии; чистая искренность выставляется напоказ, поскольку объективность откровения в Писании больше не является несомненной. Отделение религии от Библии — последнее напрасное спасение религии; тщетно: ибо это отделение разрушает авторитет Библии и тем самым видимый и познаваемый авторитет Бога на земле. «Религия не потому истинна, что евангелисты и апостолы проповедовали ее, а они проповедовали ее потому, что она истинна». Если истина религии возникла раньше, чем истина Библии, то она больше не объективна наверняка, а требует поисков. Просвещенное принятие пиетической религиозности одновременно разрушает пиетизм. Ново не подчеркивание искренности, а то, что она противопоставляется объективности.

* «Вольфенбюттельские фрагменты неизвестного», отрывки из сочинений деиста Германна Самуэля Реймуса (1694–1768), опубликованные Лессингом.

Итак, история возникает у Лессинга в двух гетерогенных контекстах. *Во-первых*, история есть вечные поиски правды: со зрелостью человека она только начинается, а потом перед ней раскрывается бесконечный горизонт. *Во-вторых*, история — воспитательница человеческого рода, но как таковая изживает себя и по зрелости человека обретает свой конец. Первое представление об истории разрешает человеку, если он осознает свой разум, начать все с самого начала и основать историю. Это единственная мысль, которая остается определяющей в мендельсоновском восприятии. У Лессинга же эта история, которую предстояло основать заново, была прочно закреплена в прошлом. Ведь прошлое, подчиненное авторитету, и есть воспитательница. Совершеннолетие человека только наступило; наступило в воспитании, которое по воле Бога выпало на долю человека. Как только совершеннолетие достигнуто, начинается вторая история человека, которая, правда, в отличие от первой, не отрекается от всякой цели, однако отодвигает эту цель в бесконечность преходящего: истина есть цель, лишь приблизительно достижимая в нарастающем совершенстве. Эта историческая теория проявляет принципиально другую структуру, чем та, что преподносилась в «Воспитании человеческого рода»*. Она ни в коем случае не является секуляризацией христианства — уже потому, что истина все-таки положена только Богу³, — а метит заведомо лишь в человека; она отодвигает истину как можно дальше

* Философский этюд Лессинга, написанный в 1780 году.

вдаль, потому что ей вообще-то нет дела до земной юдоли человека. Обладание ею только мешает развитию всех возможностей человека, препятствует терпению, которое необходимо для этого, а она отворачивается от человеческого: истина касается лишь Бога, для человека она не важна. Это исключительное и безоговорочное согласие на вечную незавершенность и фрагментарность всего человеческого только ради человеческого в «Воспитании рода человеческого» снова обойдено стороной.

Принятие Мендельсоном Просвещения, «образование» Мендельсона осуществляется еще внутри абсолютной связанности с еврейской религией. Эта связанность заставляет его защищаться — от нападок Лафатера, например. Средства для этой защиты ему дает лессинговское отделение истины разума от истины исторической. Однако одновременно с апологией иудаизма ему приходится отстаивать возможности своего «образования»: этому служит утверждаемая в Просвещении абсолютная автономия разума. «Самостоятельно мыслящие умы, — говорит Лессинг, — бывало, охватывали взором всю ниву учености и умели отыскать на этой ниве любую тропинку, если только ступить на нее заслуживало труда»⁴. Эта способность к самостоятельному мышлению лежит у Мендельсона в основе идеала образования; истинное образование питается не из истории и ее фактов, а именно их делает лишними. Преобладающим является авторитет разума, к которому каждый может прийти в одиночку и сам по себе. Мыслящий человек живет в абсолютной изоляции: независимо от всех остальных он нахо-

дит истину, которая вообще-то должна быть общей для всех. «Каждый всю жизнь идет своим собственным путем... Однако мне не кажется, что в цели Провидения входило, чтобы с течением времени все человечество постоянно продвигалось вперед и совершенствовалось». Разум становится у Мендельсона еще более независимым от истории и никак не укоренен в ней; он недвусмысленно выступает против исторической философии Лессинга, против «воспитания человеческого рода, которое мой покойный друг Лессинг перенял от неизвестно какого исследователя истории человечества»⁵. По Мендельсону, знание истории еще не обязательно для образования; история только предлагает пищу для размышлений. С малолетства он не был тесно связан с объектами чужой культуры, и ему незачем обнаруживать свое «пребывание-в-Нигде» в господствующей духовной атмосфере.

Если, перенимая понятие об автономном разуме, Мендельсон сводил его лишь к умению самостоятельно мыслить и к независимости от всяких фактов (тогда как у Лессинга тот же разум — лишь путь к открытию человеческого), то и теория отделения истины разума от исторической истины подвергается у него повороту: она используется Мендельсоном для апологии иудаизма и догматизируется. По Мендельсону, одна только еврейская религия идентична рациональному, причем из-за ее «вечных истин», которые тоже одни только и требуют религиозного повиновения. Ибо исторические истины иудейства, согласно выводам Мендельсона, имели силу лишь до тех пор, пока иудейская религия была религией одной нации, что

теперь, после разрушения Храма, уже не так. Лишь «вечные истины» независимы ни от каких Писаний, в любое время умопостигаемы; на них зиждется еврейская религия, и именно они поныне обязывают евреев держаться религии своих отцов. Не будь они записаны в Ветхом Завете, не были бы обязательны ни Закон, ни историческое предание. Поскольку в Ветхом Завете не содержится ничего, что «спорило бы с разумом»⁶, ничего противоречащего рассудку, еврей связан и иррациональными предписаниями, которыми, однако, решительно не связан нееврей; именно эти предписания и разделяют людей. Вечные истины образуют основы толерантности: «В каком благословенном мире мы жили бы, если б все люди приняли и исповедовали истину, общую для лучших христиан и для лучших иудеев»⁷. Исторические истины и истины разума для Мендельсона различаются лишь по типу и не причисляются к различным ступеням развития человечества. Общий для всех разум был во все времена одинаково доступен всем. Различался лишь путь к нему; путь евреев включает в себя не только признание иудейской религии, но и точное соблюдение Закона.

Разделение истории и разума у Лессинга имеет целью устранение религии как догмы; Мендельсон использует это разделение как раз для спасения иудейской религии, независимо от ее исторических подтверждений, лишь на основе ее «вечного содержания». Этот теологический интерес, который в данном случае отделяет историю от разума, отделяет и человека, взыскующего истины, от истории. Всеу сущему: окружающему миру, сограж-

дана, истории — недостает легитимации разума. А устранение сущего теснейшим образом связано с фактическим местом еврея в мире. Мир был для него в такой степени посторонним, что стал просто неизменяемым. Новая свобода образования, свобода мысли и разума ничего в этом не меняет. Исторический мир остается для «образованного» еврея столь же безразличным, как и для угнетенного еврея из гетто.

Это непонимание евреями истории, основанное на их внеисторичной судьбе, питаемое лишь половинчатым и ассимилированным Просвещением, перечеркивается в одном пункте теории эмансипации Дома, аргументация которой остается решающей для следующего десятилетия. Правда, евреи для Дома (первого писателя, который в Германии стал систематически заниматься евреями) ни в коем случае не «богоизбранный народ» или хотя бы народ Ветхого Завета. Они такие же люди, как и все остальные. Но история испортила их⁸. Только такое понятие истории и подхватили теперь евреи. Оно служит им объяснением их культурной неполноценности, их необразованности, их социальной вредности и непродуктивности. Для них история становится историей чужих, историей предубеждений, в которых люди пребывали до эпохи Просвещения: история есть история дурного прошлого или все еще погрязшего в предубеждениях настоящего. Освободить современность от бремени и последствий этой истории становится делом натурализации и освобождения евреев.

Такова ситуация первого поколения ассимиляции — она проста и относительно безоблачна. Во

всех теоретических вопросах Мендельсон был единого мнения с первыми поборниками натурализации, Домом и Мирабо: он был и остается для них, как и для евреев, гарантом того, что евреи способны к улучшению и достойны его, что достаточно будет создать для них другую гражданскую ситуацию, чтобы сделать из них социально и культурно продуктивных членов гражданского общества. Второе поколение ассимиляции (представленное Давидом Фридлендером*, учеником Мендельсона) еще цепляется за просвещенческую теорию об испорченных людях⁹. Уже не связанное религиозно, как Мендельсон, оно пытается всеми средствами получить доступ на столь благоприятную для их стремлений почву — в общество. Оно уже настолько сильно прониклось слепотой Просвещения, для которого евреи были лишь угнетенной прослойкой, что само себе отказывало во всякой собственной истории, полагая, что все, свойственное им, может только препятствовать их натурализации, их человеческому становлению¹⁰. В мендельсоновско-лессинговском разделении истории и разума второе поколение делает выбор в пользу разума; в своей резкой интерпретации оно договаривается до кощунства, которого Мендельсон себе никогда бы не позволил: «Так и хочется этого задумчивого честного исследователя поставить в тупик репликой: что, человеческий разум не может тягаться с божественным?.. Эта реплика его несколько не смутит; ибо само сознание божест-

* Давид Фридлендер (1750–1834), еврейско-немецкий писатель.

венности этой веры и этого долга повиновения должно предстать суду человеческого разума». Фридлендеру отделение разума от истории уже не служит во спасение иудейской религии, оно лишь средство для скорейшего избавления от нее. У Мендельсона свобода — еще свобода для образования и возможности «произвести наблюдения над самим собой и своей религией». Теперь же изучение иудейской религии становится лишь средством изменения «политического настроения» евреев. И ученик Мендельсона переходит в открытый антагонизм по отношению к своему учителю, который некогда советовал: «Подчинитесь обычаям и настроениям той страны, в которой вы оказались; но стойко держитесь религии ваших отцов. Несите оба эти бремени как можно лучше!» Фридлендер явно противоречит этим словам, когда, ссылаясь на Просвещение, на разум и моральное чувство — ведь у всех людей под этим понимается одно и то же, — предлагает крещение, чтобы «воссоединиться с обществом официально».

Однако это предложение в 1799 году запоздало. Пастор Теллер*, к которому оно было обращено, ответил холодно. И Шлейермахер** энергично отбивается от этих незваных гостей. Что характерно, он причисляет это «послание» к «старой школе нашей литературы»¹¹, а апелляции к разуму и моральному чувству противопоставляет своеобразие

* Вильгельм Абрахам Теллер (1734–1804), протестантский теолог.

** Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768–1834), знаменитый немецкий философ, теолог и проповедник.

христианства, которое из-за этих обращенцев может быть только выхолощено. Разум не имеет отношения к христианству. Шлейермахер хочет защитить индивидуальность собственной религии от неизбежной инаковости чужих религий. Разум еще дает возможность частичного примирения — оно подходит для граждан государства, но не для религии. Шлейермахер за скорейшую натурализацию. Но натурализация теперь уже не станет началом полной ассимиляции, хотя евреи предлагают именно ее. «Манера Просвещения», которое рассматривает всех людей как изначально равных и хочет снова их уравнивать, стала «презренной». Шлейермахер требует подчинения церковного церемониала государственному закону и отречения от мессианских надежд. Фридлиндер предлагает и то и другое. Он даже не знает, может ли вообще от чего-то отречься; он хочет убрать с дороги все, что противостоит разуму, который одинаков у евреев и христиан, — того же он решительно требует и от христиан. Сделай Фридлиндер это предложение лет на 20–30 раньше — когда Лафатер просил Мендельсона подвергнуть испытанию все доказательства за или против христианства и затем принять решение, «как это сделал бы Сократ», — оно не было бы таким вздорным, каким видится теперь Шлейермахеру, а вместе с ним и всей образованной Германии.

В осмыслении истории Германии произошел переворот, нашедший наиболее яркое отражение в творчестве Гердера. Гердер начал с критики своей эпохи, эпохи Просвещения. Сочинение «Еще один опыт философии истории для воспитания челове-

чества» появляется в 1774 году, еще в разгар Просвещения, и не оказывает никакого воздействия на старшее поколение. Тем сильнее и решительнее его влияние на грядущий романтизм. Оно направлено против всеобщего торжества разума и его плоского утилитаризма. Оно направлено также против всеобщего торжества человека, который «больше всего ненавидит все чудесное и сокровенное». Оно направлено, наконец, против историографии, которая после Вольтера и Юма отказывается от действительности в пользу всегда одинаковых предрасположений и возможностей человека.

Мы видели, как Мендельсон, перенимая идеи Лессинга, прежде всего подчеркивал изоляцию одиночки в способности мыслить самостоятельно. Гердер и вслед за ним романтизм (то есть та немецкая традиция, которая при рассмотрении еврейского вопроса принимается во внимание в первую очередь) именно это исключают и продолжают начатое еще у Лессинга открытие истории.

Гердер обращается против тезиса Лессинга, что человек в воспитании не воспринимает ничего, что не было бы в нем заложено изначально: «Если бы человек все воспринимал из себя самого и развивал это в отрыве от внешних предметов, то была бы, пожалуй, возможна история человека, но никак не история людей, не история человеческого рода». Человек, скорее, живет в «цепи индивидов», «традиция подступает к нему вплотную и формирует его голову и образует его члены»¹². Чистый разум как чистое благо «рассеян» по земле. Никто по отдельности не в состоянии вместить его

в себе. Его никогда не бывает в чистом виде — как не бывает подлинного кольца у Лессинга; он претворен, изменен, «раздроблен на тысячу образов... — вечный Протей». Это вечно превращающееся зависит от реальностей, которые находятся вне человеческой власти, от «времени, климата, мира, нужды, судьбы». Больше не является решающей — как в эпоху Просвещения — чистая возможность, решающей является реальность соответствующего человеческого бытия. Реальное различие людей важнее «подлинного» равенства. «Самый трусливый злодей без сомнения все еще несет в себе некие задатки самого великодушного героя — однако между этими задатками и цельным чувством бытия, существования в таком характере — пропасть!»¹³

Разум, таким образом, не судья исторической действительности в человеке; а «результат всего опыта в человеческом роде»¹⁴. Этот результат, по сути, никогда не бывает завершенным¹⁵. Гердер перенимает «вечные поиски» лессинговского понятия истины, однако в модифицированной форме; ибо Лессинг хоть и отодвигает истину в необозримую даль будущего, но разум как врожденная способность все же остается у него не тронутым этой индексацией. Если разум как «результат опыта» сам историзирован, то место человека в развитии человеческого рода больше не определено однозначно: «ни одна история в мире не стоит априори на основе абстракции». Как Лессинг противится истине, которую можно заполучить себе в обладание и окончательно на этом успокоиться, — и противится потому, что такая собственность не подобает че-

ловеку, — так Гердер противится признать один лишь чистый разум в качестве возможности одной истины. Против одного разума, как и против одной истины стоит бесконечность истории, и «зачем мне становиться чистым духом разума, когда я хочу быть лишь человеком и колебаться волной в море истории не только самим моим существованием, но также и моим знанием и верой»? Соответственно отношение разума и истории представляется Гердеру как раз обратным: разум подчинен истории, «ибо абстрактных законов истории вообще-то нет».

Господству разума, зрелости и самостоятельности человека уготован конец: история — то, что происходит с человеком, — перестала быть прозрачной: «Нет такого философа, который ответил бы, зачем они (народы) существуют и зачем они существовали». В своей непрозрачности история становится инородной человеку, обезличенной, но не становится Богом. Трансцендентность божественного окончательно утрачена, «религия должна добиться только смысла — благодаря людям и для людей».

Параллельно к пониманию власти истории над разумом стоит полемика против равенства всех людей. Чем глубже жизнь вовлечена в историю, тем сильнее она дифференцируется. Различие развивается из первоначального равенства. Чем старше народ, тем больше он отличается от любого другого¹⁶. Последовательность событий уже вызывает различие людей и народов. Разница заключается не в задатках, не в способностях, не в характере, она есть скорее неотменяемость всего содеянного челове-

ком, всего, что относится к прошлому, которое никуда не денешь.

Благодаря этому открытию необратимости всего произошедшего Гердер становится одним из первых крупных толкователей истории. Через него впервые в Германии и история евреев видится как история, которую во многом определило обладание Ветхим Заветом. Отсюда следует изменение в установке относительно еврейского вопроса как со стороны внешнего мира, так и со стороны самих евреев. Это изменение обусловлено, кроме того, новым значением, которое Гердер вносит в решающие для этой дискуссии понятия «образование» и «толерантность».

Гердер понимает историю евреев так, как они сами толковали эту историю: как историю богоизбранного народа¹⁷. Их рассеяние есть начало и предпосылка их воздействия на человеческий род¹⁸. Он прослеживает их историю до современности, и его внимание привлекает своеобразный подход к жизни у евреев: они держатся за прошлое и пытаются сохранить это прошлое в настоящем. Их плач по разрушенному в незапамятные времена Иерусалиму, их надежда на Мессию суть знаки того, что «обломки Иерусалима обосновались как бы в сердце времени»¹⁹. Их религия не является ни источником предубеждений, ни мендельсоновской религией разума, а есть лишь «невыразимое наследство их рода». Вместе с тем Гердер видит, что история евреев, происходящая из Закона Моисеева, неотделима от него²⁰, что она поэтому полностью зависит от соблюдения этого Закона. Затем эта религия есть религия Палестины, и придерживаться ее оз-

начает, собственно, оставаться народом Палестины и, следовательно, «чужим для нашей части земли азиатским народом в Европе». Не признается их равенство со всеми другими народами — для Просвещения единственный способ вообще сделать их людьми, — а подчеркивается их чужеродность. При этом ассимиляция ни в коем случае не отвергается, на ней даже настаивают еще радикальнее, но только на другой основе. Если у Лессинга и Дома еврейский вопрос и его обсуждение еще в значительной степени сопровождаются религиозным вопросом и его допущениями, то для Гердера ассимиляция становится вопросом эмансипации и тем самым вопросом государственным. Именно потому, что Гердер всерьез принимает верность «религии отцов», он видит в ней знак национального единения; чужая религия становится религией другой нации. Теперь задача не терпеть другую религию, как приходится терпеть множество предрассудков, не изменять социально неблагоприятную ситуацию, а Германии включить в себя другую нацию²¹. Итак, Гердер видит современное состояние совершенно *sub specie** прошлого. Даже тот факт, что евреи, несмотря на все ограничения, не пропали в чужой среде, а пытались приспособиться, пусть и паразитически, он понимает из истории народа²². Теперь наступил решительный момент сделать паразитизм еврейской нации продуктивным. Насколько возможна такая ассимиляция при условии сохранения еврейского Закона, это вопрос государственный, насколько она вообще возмож-

* С точки зрения (лат.).

на — вопрос воспитания и образования, то есть для Гердера вопрос культуры.

Гуманность характеризуется двумя понятиями — образованием и толерантностью. Гердер наиболее остро полемизирует с понятием образования в Просвещении, с самостоятельным мышлением, которое он упрекает прежде всего в отрыве от действительности. Это образование проистекает отнюдь не из опыта и не становится «делом», не находит никакого «применения в определенной сфере». Оно не может образовать никакого человека, ибо оно забывает действительность, из которой он приходит и в которой пребывает. «Исчезновение образования», подлинного образования, которое «формирует, отображает и улучшает», подчиняется прошлому, «тихой, вечной власти образца и ряда образцов». Просвещение не может сохранить это прошлое.

Воспитание путем образования в этом гердеровском смысле не может быть направлено на то, чтобы «образцам» просто подражали; ведь некогда Гердер показал именно категорическую неповторимость истории, даже самой великой и гениальной. Образование ищет образующее в понимании образцов. В этом *понимании*, которое есть совершенно по-новому освоенный подход к действительности и отстоит так же далеко от всех мистических смыслов и толкований Священного Писания, а равно от всякой полемики, как и от слепой веры, заключено вместе с тем *заклинание* действительности: принять ее такой, какова она есть, без всяких целей и задних мыслей; и дистанция по отношению к прошлому: никогда не путать ее, действитель-

ность, с ним, серьезно считаться с тем промежуток времени, который лежит между действительностью и тем, что предстоит пониманию, вникать в понимание. Поскольку история по своему содержанию не имеет обязательств перед тем, кто ее понимает, он понимает ее как неповторимую и преходящую. Ее образовательная функция лежит в понимании как таковом. На прошлом базируется новая идея толерантности. Каждый человек, как и каждая историческая эпоха, имеет судьбу, неповторимость которой никто больше не может осуждать; ведь сама история в своей неумолимой последовательности и взяла на себя судейство. Толерантность, «преимущество редких, небом привилегированных душ», больше не открывает человеческое как таковое, но она различает его. И она различает его именно во всех его облициях и изменениях; она понимает его неповторимость, его преходящность. Толерантность соответствует понимающей дистанции образованного человека.

Так Гердер возвращает евреям их историю в своеобразной опосредованности; история стала *понятой* историей. Она как событие становится принятой абсолютно всерьез и не предполагает веры в изначального вершителя этого события. Секуляризацию уже не отменить. Опосредованный возврат подлинного содержания разрушает прошлое в сознании евреев без остатка. Ибо если для Гердера это прошлое, как всякое прошлое, привязано к неповторимому времени, которое никогда не вернется, то для евреев именно оно было тем, что вновь и вновь необходимо отнимать у небытия. Гердер, правда, возвращает ассимилированному еврею со-

бытие в духе его собственной интерпретации, но событие без Бога; так, он уничтожает его полученную в принятии Просвещения свободу, которая стояла *vis à vis de rien**, и предает его в подчинение судьбы, но он больше не отдает его во власть Бога. Просвещение еще имело тогда как минимум прямое отношение к содержанию истории, когда оно полемизировало с ним, отвергало его, защищало или умышленно перетолковывало. Гердеровское понимание истории — последнее превращение всякого содержания в необязательное — в пользу самого события. Для евреев с разрушением содержания истории ослабевает всякая историческая связь; ибо своеобразие их истории состоит как раз в том, что после разрушения храма в известном смысле сама история разрушила «континуум вещей», который Гердер спасает от «бездны». Поэтому мендельсоновская защита иудейской религии и его попытка спасти «вечное содержание» — сколь бы наивной она ни казалась нам сегодня — не вполне бессмысленна. Эта попытка была еще возможна на почве Просвещения; у евреев еще оставался последний остаток сплоченности, который отныне исчезает совсем. Сам Гердер видит в этом отсутствии сплоченности положительную сторону, когда говорит: «Лессинг, в частности, отразил это более непредвзятое суждение образованных евреев, их более простой взгляд на вещи в «Натане Мудром»; кто может ему возразить, когда сам по себе еврей свободен от некоторых политических суждений, от которых мы отказываемся с трудом или во-

* Один на один с небытием (фр.).

обще не отказываемся?» Гердер подчеркивает непосредственность образованных евреев, то есть таких, кто не привязан к какому-либо содержанию, к которому при всей «образованности» остается привязан нееврейский мир благодаря непрерывности времени. Вместе с тем Гердер хочет позитивировать свойства, обусловленные нуждой в тяжкие времена — будь то нужда социальная или нужда диаспоры вообще, — которая развила у евреев двойную зоркость в наследовании и толковании Библии²³. Если евреи «образованны» лишь в духе Гердера, значит, они возвращены человечеству, то есть в их собственном толковании перестали быть избранным народом. «Отринув старые гордые национальные предрассудки; отбросив обычаи, которые не подходят для нашего времени и устройства, даже для нашего климата, они работают не как рабы... но, пожалуй, как сограждане образованных народов на строительстве... наук, общей культуры человечества... К чести и нравственности их ведут не через уступку меркантильных выгод, они поднимают себя сами через чисто человеческие, научные и гражданские заслуги. Таким образом, их Палестина там, где они живут и действуют во всех отношениях благородно».

Тем самым евреи снова оттеснены в привилегированное положение, которое в Просвещении, не имевшем грамотного понимания истории, еще могло оставаться скрытым. Полное равенство Лессинга требовало от евреев лишь одного: быть человеком, что они в конце концов, тем более в интерпретации Мендельсона, и могли выполнить. Но тут от них требуется особое положение — как особен-

ные, они размещены в «общей культуре человечества», после того, как посредством «образования», посредством дистанции понимания разрушены все содержания, за которые могла зацепиться эта особость положения. Шлейермахер отклоняет предложение Фридлендера, поскольку он хочет сохранить как своеобразие христианства, так и особенность евреев. От евреев ожидается понимание их собственной исторической ситуации. Ожидание, исполнить которое им трудно, поскольку их существование в нееврейском мире полностью зависит от аргументации Просвещения — по преимуществу внеисторической. В борьбе за свою эмансипацию они вынуждены постоянно стремиться сделать «*salti mortali*», претендовать на присоединение одним махом; они не могут положиться на то, что «делается естественно», на «постепенное» развитие²⁴, поскольку не имеют в чужом мире того определенного места, с которого могло бы начаться определенное развитие.

Так в истории евреи становятся лишенными истории. Их прошлое отнято у них гердеровским пониманием истории. Итак, они снова стоят *vis à vis de rien*. Внутри исторической действительности, внутри европейского секуляризированного мира они вынуждены как-то приспособливаться к этому миру, образовываться. Однако образование для них неизбежно является всем тем, что не есть еврейский мир. Поскольку собственное прошлое у них отнято, современная действительность начала показывать свою власть. Образование — единственная возможность выдержать эту современность. Если образование есть в первую

очередь понимание прошлого, то «образованный» еврей вынужден обходиться чужим прошлым. Он приходит к нему через современность, которую должен понять, поскольку сопричастен ей. Если нужно вообще понять современность, придется заново и со всей определенностью понять прошлое. Прояснение прошлого — позитивное выражение для гердеровской дистанции образованного человека, — дистанции, которую евреи несут в себе с самого начала. Так из чужеродности истории возникает история как специальная и законная тема евреев²⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лессинг. Теологические полемические сочинения; Возражение ответчика на реплику истца.

² Ср. Лессинг. Об истории и литературе. Из 4-й статьи. Из бумаг неизвестного, касательно Откровения.

³ Ср. Лессинг. Теологические полемические сочинения; Возражение ответчика на реплику истца.

⁴ Лессинг. Теологические полемические сочинения; Анти-Гёце (Ответ Гёце), с. IX.

⁵ Мендельсон, «Иерусалим».

⁶ Переписка с наследным принцем фон Брауншвейг-Вольфенбюттелем. 1776 г.

⁷ Из письма Мендельсона Боннету, 1770 г. Ср. Мозес Мендельсон. Собр.соч., т. VII, с. LXXXII сл.

⁸ Дом. О гражданском исправлении евреев, т. I, с. 45; т. II, с.8: «То, что евреи такие же люди, как и все остальные; что с ними надо обращаться, как с остальными; что лишь давление, вызванное варварством и религиозными предрассудками, унизило их и испортило; что лишь противоположное, сообразное здравому смыслу и чело-

вечности поведение может сделать их лучшими людьми и гражданами... сие суть столь естественные и простые истины, что правильно их понимать и соответствовать им — почти одно и то же».

⁹ Ср. Фридлендер. Открытое послание еврейских отцов семейства, с. 30 сл.

¹⁰ Там же, с. 39: «Самая большая польза для евреев, пожалуй, в том, чтобы тоска по Мессии и по Иерусалиму все больше удаляется из сердца, а разум все больше изгоняет это ожидание как химеру. Всегда есть вероятность, что отдельные затворники в скитах либо люди, другим способом удалившиеся от мирских дел, еще поддерживают подобные желания в душе; но у большей части евреев — по меньшей мере, в Германии, Голландии и Франции — эта мысль больше не находит пищи и будет, наконец, истреблена бесследно».

¹¹ Шлейермахер. Письма по случаю... открытого послания, 1799 г. Труды, раздел I, т. 5, с. 6 сл.

¹² Гердер. Идеи к философии истории человечества, ч. I, кн. IX, гл. 1–2.

¹³ Гердер. Еще один опыт философии...

¹⁴ Гердер. Комментарии к Новому Завету, ч. I, кн. III.

¹⁵ Гердер. Письма относительно изучения теологии, ч. II, 26-е письмо.

¹⁶ Гердер. Идеи к философии... ч. I, кн. 7. Дополнения к старейшему свидетельству человеческого рода. 5.

¹⁷ Гердер. Идеи к философии... ч. III, кн. 12, гл. 3 «Евреи». «Итак, я не стыжусь положить в основу историю евреев, как они рассказывают ее сами...»

¹⁸ Там же. «Ныне они рассеяны по всем странам римского мира, и как раз ко времени этого рассеяния началось то влияние евреев на человеческий род, которое трудно было бы себе помыслить из их тесной земли...»

¹⁹ Гердер. Памятники древности, ч. I.

²⁰ Гердер. Письма относительно изучения теологии. 4-е письмо.

²¹ Гердер. Адрастея. «Насколько ныне этот Закон и возникающий из него образ мышления или жизни вписывается в наши государства, больше не религиозный диспут, где обсуждаются мнения и вера, а простой государственный вопрос».

²² Ср. Гердер. Идеи к философии... ч. III, кн. 12, гл. 6 «Дальнейшие идеи к философии истории человечества».

²³ «В бедствиях, которые столетиями терзали этот народ, какая другая нация сохранилась бы на том уровне культуры, на котором она выдержала свою богатейшую Книгу книг, собрание своих священных текстов, а с ними искусство письма и счета? Нужда и ремесло образовали ее проницательность, которую не заметит лишь притупленный взгляд».

²⁴ Вильгельм и Каролина фон Гумбольдт. Переписка, т. 4, № 236, с.462.

²⁵ Первым это понял «Союз еврейской культуры и науки», созданный под началом Леопольда Цунца.

ПЕРЕСМОТРЕННЫЙ СИОНИЗМ

I

Результат пятидесятилетней сионистской политики воплотился недавно в резолюции, принятой самой большой и самой влиятельной секцией Всемирной сионистской организации. На своем последнем ежегодном съезде, проходившем в Атлантик-Сити в октябре 1944 года, американские сионисты, как левые, так и правые, единодушно поддерживали требование о создании «свободного и демократического государства... [которое] будет включать в себя всю Палестину, единую и неделимую». Это поворотный момент в истории сионизма; он означает, что ревизионистская программа, решительно отвергавшаяся на протяжении столь долгого времени, в конце концов одержала победу. Резолюция, принятая в Атлантик-Сити, идет даже еще дальше, чем Билтморская программа (1942), по которой еврейское меньшинство предоставляло арабскому большинству права меньшинства. На этот раз арабы вообще не были упомянуты в резолюции, которая очевидным образом ставит их перед выбором либо добровольно отправиться в эмиграцию, либо превратиться в граждан второго сорта. Из этой программы становится очевидным, что раньше только оппортунистские мотивы мешали сионистскому движению заявить о своих ко-

нечных целях. Теперь оказалось, что, когда речь идет о будущем политическом устройстве Палестины, эти цели полностью совпадают с целями экстремистов*. Это смертельный удар по тем еврейским партиям в самой Палестине, которые постоянно выступали за необходимость понимания между арабским и еврейским народами. С другой стороны, это значительно укрепит позиции возглавляемого Бен-Гурионом большинства, которое под впечатлением множества несправедливостей, допускавшихся в Палестине, и ужасных катастроф в Европе сейчас настроено более националистически, чем когда-либо.

Трудно найти другое объяснение, почему официально «общие» сионисты все еще находятся в ссоре с ревизионистами, кроме того, что первые не вполне верят в осуществимость своих требований, но считают, что благоразумно сразу потребовать максимум, чтобы иметь основу для будущих компромиссов, в то время как последние в своем национализме серьезны, честны и непреклонны. Более того, общие сионисты возлагают свои надежды на помощь больших держав, тогда как ревизионисты, похоже, решили взять дело в собственные руки. Как бы это ни было безрассудно и нереалистично, это принесет ревизионистам множество новых сторонников из среды наиболее честного и наиболее идеалистически настроенного еврейства.

Во всяком случае, существенный шаг вперед состоит в том, что все сионистские партии продемон-

* Эта программа была подтверждена на Всемирной сионистской конференции, которая состоялась в Лондоне в августе 1945 года. (Примеч. автора.)

стрировали единодушную приверженность конечной цели, само обсуждение которой на протяжении 1930-х годов еще оставалось под запретом. Высказав все это с такой прямоотой в момент, который, как им казалось, подходил для этого больше всего, сионисты потеряли шанс вступить с арабами в переговоры, поскольку, что бы они теперь ни предложили, доверия им уже не будет. Это, в свою очередь, оставляет возможность для вмешательства внешней силы, которая не станет спрашивать совета ни у одной из заинтересованных партий. Теперь сионисты действительно сделали все, что могли, чтобы создать неразрешимый «трагический конфликт», положить конец которому можно будет, лишь разрубив этот гордиев узел.

Конечно, было бы наивно думать, что такая развязка непременно принесет выгоду евреям, и столь же безосновательно было бы предполагать, что будет найдено долгосрочное решение. Если говорить более конкретно, британское правительство может завтра решиться на раздел страны, искренне полагая, что нашло действенный компромисс между требованиями еврейской и арабской сторон. Для британского правительства эта вера была бы тем более естественной, что такой раздел и в самом деле мог бы стать приемлемым компромиссом между проарабски и антиеврейски настроенной колониальной администрацией и довольно проеврейским общественным мнением в Англии: по всей видимости, таким образом можно было бы разрешить внутренние британские разногласия относительно палестинского вопроса. Однако просто нелепо думать, что дальнейший раздел такой маленькой

территории, чьи нынешние границы уже являются результатом двух предшествующих разделов — первого, в результате которого отделилась Сирия, и второго, когда отделилась Трансиордания, — мог бы разрешить конфликт между двумя народами, и к тому же в такое время, когда подобные конфликты не находят решения на значительно больших территориях.

Национализм, когда он верит лишь в грубую силу нации, явление довольно неприглядное. Но конечно, еще хуже национализм, который в силу необходимости и по общему признанию зависит от мощи чужой нации. Именно эта судьба угрожает еврейскому национализму и предполагаемому еврейскому государству, которое неизбежно окажется в окружении арабских государств и арабских народов. Даже если евреи станут в Палестине большинством — более того, даже если оттуда переселят всех палестинских арабов, чего открыто требуют ревизионисты, — все это, по существу, не изменит ситуацию, в которой евреи вынуждены либо обращаться к внешней силе за защитой от своих соседей, либо искать со своими соседями эффективного соглашения.

Если такое соглашение не будет достигнуто, существует реальная опасность, что из-за потребности и готовности евреев признать любую силу в Средиземноморском бассейне, способную обеспечить их существование, интересы последних придут в столкновение с интересами всех остальных средиземноморских народов; и тогда вместо одного «трагического конфликта» мы завтра обнаружим столько неразрешимых конфликтов, сколько существует сре-

диземноморских наций. Ибо эти нации, готовые предъявить свои права на *mare nostrum*, которое является общим лишь для тех, кто населяет территории по его берегам, должны в конечном счете противостоять любой внешней — то есть вмешивающейся — силе, которая стремится создать здесь сферу своих интересов или сохранить ее. Эти внешние силы, какими бы сильными они ни были на данный момент, конечно, не могут позволить себе вступить в противостояние с арабами — одним из наиболее многочисленных народов Средиземноморского бассейна. Если бы в нынешней ситуации эти силы стремились помочь созданию еврейского «убежища», они смогли бы это осуществить, только широко понимая саму проблему, принимая во внимание весь регион в целом и учитывая нужды всех его народов. С другой стороны, если сионисты будут по-прежнему игнорировать средиземноморские народы и брать в расчет только далекие большие державы, они станут лишь инструментом их влияния, агентами чужих и враждебных интересов. Евреи, которые знают свою собственную историю, должны осознавать, что такое положение дел неизбежно приведет к новой волне ненависти к ним; завтрашний антисемитизм объявит, что евреи не только спекулировали на присутствии больших иностранных держав в этом регионе, но что они сами и организовали его, а следовательно, виновны в последствиях.

Большие нации, которые могут позволить себе вести игру, прибегая к политике силы, без труда пересаживаются из-за круглого стола короля Артура за покерный стол; но малые, не имеющие силы нации, которые решаются делать свои собст-

венные ставки в этой игре и пытаются примкнуть к сильным игрокам, обычно кончают тем, что сами оказываются предметом торга. Евреи, пытающиеся «реалистично» участвовать в махинациях ближневосточной нефтяной политики, оказываются в неловком положении барышников, которые, питая страсть к торговле лошадьми, но не имея ни лошадей, ни денег, решают восполнить отсутствие того и другого, имитируя восхитительный крик, каким обычно сопровождаются эти шумные сделки.

II

Неожиданный перевес ревизионистов в сионистской организации стал следствием обострения политических конфликтов за последние десять лет. Однако ни один из этих конфликтов не представляет собой ничего нового; новым фактором стала сама ситуация, когда сионизм вынужден дать ответ на вопросы, решение которых сознательно откладывалось в течение, по крайней мере, двадцати лет. За то время, что Вейцман руководил внешней политикой, и отчасти благодаря большим достижениям палестинского еврейства, сионистская организация научилась виртуозно не отвечать или отвечать двусмысленно на все вопросы политического характера. Каждый был волен интерпретировать сионизм как ему нравилось; наибольшее значение, особенно в европейских странах, придавалось чисто «идеологическим» элементам.

В свете недавно принятых решений любому непредвзятому и не слишком хорошо информированному наблюдателю эта идеология должна показаться намеренно запутанной болтовней, маскирующей политические намерения. Но такая интерпретация была бы несправедлива по отношению к большинству сионистов. Правда состоит в том, что сионистская идеология, как ее сформулировал Герцль, обнаруживала вполне определенную склонность к тому, что позже будут называть ревизионистскими позициями, и могла избежать этих позиций, только сознательно закрывая глаза на реальные политические проблемы, имеющие решающее значение. Политических проблем, от которых зависел курс целого движения, оказалось немного, и определить их можно было без особого труда. Первым среди них был вопрос о том, какое именно политическое целое должны создать евреи в Палестине. Здесь в итоге победили ревизионисты, которые упорно отстаивали создание национального государства и не соглашались просто на «национальный дом». Почти сразу первый вопрос повлек за собой второй, а именно какими должны быть отношения этого новообразованного целого с евреями стран диаспоры.

Здесь возникает конфликт, связанный с вопросом о двойной лояльности, так никогда и не получившим ясного ответа и представляющим собой неизбежную проблему, с которой сталкивается каждое национальное движение народа, живущего внутри границ других государств и не желающего отказываться от своих гражданских и политических прав в этих государствах. Более двадцати лет

президентом Всемирной сионистской организации и Еврейского агентства в Палестине является британский подданный, чей британский патриотизм и лояльность, конечно, не вызывают ни тени сомнения. Проблема состоит лишь в том, что благодаря только своему паспорту он сразу оказывается втиснут в теорию предустановленной гармонии еврейских и британских интересов в Палестине. Независимо от того, существует такая гармония или нет, все это очень сильно напоминает ситуацию с похожими теориями европейских сторонников ассимиляции. И здесь вновь ревизионисты, во всяком случае их крайнее крыло в Америке — Еврейский комитет национального освобождения, — предложили свое решение, и есть очень большая вероятность, что сионизм примет его, поскольку оно вполне соответствует идеологии большинства сионистов и отвечает их сегодняшним потребностям.

Решение состоит в том, что в Палестине мы имеем еврейскую нацию, а в диаспоре — еврейский народ. Это согласуется со старой теорией, что в Палестину возвратится только малая часть, та, которая является элитой еврейского народа и от которой только и зависит выживание евреев. Кроме того, подобное решение имеет то огромное преимущество, что оно позволяет по-новому сформулировать идеи сионизма для Америки. Здесь даже отсутствует видимость намерения отправиться в Палестину, поэтому движение утратило свои первоначальные цели — изменить жизнь евреев в диаспоре. Установление различия между «еврейским народом» в Америке и «еврейской на-

цией» в Палестине и Европе могло действительно разрешить, в теории по крайней мере, конфликт, связанный с двойной лояльностью американских евреев.

Не менее важным является по-прежнему открытый вопрос о том, что евреи должны делать с антисемитизмом: какую борьбу или какое объяснение могло предложить и предложило новое национальное движение, которое так или иначе само было вызвано антисемитской агитацией конца столетия. Со времен Герцля ответом на антисемитизм была полная покорность, открытое принятие антисемитизма как «факта» и, как следствие, «реалистическая» готовность не только вести дела с врагами еврейского народа, но и извлекать выгоду из пропаганды враждебного отношения к евреям. И здесь опять же трудно обнаружить различие между ревизионистами и общими сионистами. Если остальные сионисты яростно критиковали ревизионистов за то, что, стремясь заручиться в Лиге Наций поддержкой своих крайних требований со стороны Польши и тем самым оказать давление на британское правительство, они в довоенный период вступили в переговоры с антисемитским польским правительством относительно эвакуации миллиона польских евреев, общие сионисты сами постоянно находились в контакте с правительством Гитлера в Германии по поводу переселения евреев в Палестину.

Последняя и в настоящее время, конечно, наиболее важная проблема — это арабо-еврейский конфликт в Палестине. Непримируемая позиция ревизионистов хорошо известна. Они всегда предъяв-

ляли требования на всю территорию Палестины и Трансиордании и были первыми, кто выступил за переселение палестинских арабов в Ирак — предложение, которое несколько лет назад горячо обсуждалось также и в кругах общих сионистов. Поскольку последняя резолюция американской сионистской организации, от которой в принципе не отличаются ни позиции Еврейского агентства, ни палестинского Ваад Леуми, фактически не оставляет никакого выбора для арабов, кроме статуса меньшинства в Палестине или добровольной эмиграции, очевидно, что и в этом вопросе победа осталась за ревизионистскими принципами, если не ревизионистскими методами решения этой проблемы.

Единственное существенное различие между ревизионистами и общими сионистами заключается сегодня в их отношении к Англии, что не является важной политической проблемой. Позицию ревизионистов, настроенных решительно анти-британским образом, разделяют большинство палестинских евреев, испытавших на себе управление британской колониальной администрации, по крайней мере по причинам эмоционального характера. Кроме того, в этом их поддерживают многие американские сионисты, которые либо не доверяют британскому империализму, либо надеются, что не Великобритания, а Америка станет в будущем великой державой на Ближнем Востоке. Последнее препятствие, отделяющее их от победы в этом вопросе, это Вейцман, которого поддерживают британская сионистская организация и незначительное меньшинство в Палестине.

III

Если говорить в общем, можно утверждать, что сионистское движение было порождено двумя основными европейскими политическими идеологиями девятнадцатого века — социализмом и национализмом. Объединение этих двух, на первый взгляд противоречащих друг другу, доктрин в целом осуществилось задолго до возникновения сионизма: оно произошло во всех тех национальных революционных движениях малых европейских народов, которые в равной мере сталкивались как с социальным, так и с национальным угнетением. Но внутри сионистского движения такое объединение никогда не было достигнуто. Напротив, движение с самого начала оказалось расколото на социально-революционные силы, которые зародились среди восточноевропейских евреев, и стремлением к национальному освобождению, как оно было сформулировано Герцлем и его последователями в странах Центральной Европы. Парадокс этого раскола состоял в том, что если первое движение в самом деле было народным, вызванным национальным угнетением, то второе, порожденное социальной дискриминацией, стало политическим кредо интеллектуалов.

В течение долгого времени восточноевропейское движение имело такое сильное сходство с социализмом, понимаемым в толстовском духе, что его последователи почти что приняли социализм в качестве своей единственной идеологии. Те из них, кто исповедовал марксизм, считали Палестину иде-

альным местом для «нормализации» социальных аспектов жизни евреев, поскольку там создавались подходящие условия для еврейского участия в классовой борьбе, имеющей всеобщее значение, из которой еврейские массы до сих пор были исключены вследствие жизни в гетто: это должно было дать им «стратегическую базу» для будущего участия в мировой революции, а также будущем бесклассовом и безнациональном обществе (Борохов). Те, кто был охвачен мессианскими чаяниями в их более восточном варианте, ехали в Палестину за своего рода личным спасением, которое они надеялись обрести в коллективном труде (А. Д. Гордон). Избавленные от позора капиталистической эксплуатации, они могли сразу и своими собственными силами реализовать идеалы, которые проповедовали, и построить новый социальный порядок, который в социально-революционных учениях Запада был лишь трудновоплотимой мечтой.

Национальная цель сионистов-социалистов была достигнута, когда они поселились в Палестине. Других национальных стремлений у них не было. Как бы абсурдно ни звучало это сегодня, они совершенно не подозревали о возможности национального конфликта с теми, кто в настоящий момент населяет Землю обетованную; им даже не приходило в голову задуматься о самом существовании арабов. Ничто не может быть лучшим доказательством совершенно неполитического характера нового движения, чем эта невинная забывчивость. Да, действительно, те евреи были бунтарями, но они восставали не столько против угнетения своего народа, сколько, с одной стороны, против уродующей, затхлой ат-

мосферы еврейского гетто, а с другой — против несправедливостей социальной жизни вообще. Отправляясь в Палестину, само название которой было для них по-прежнему святым и привычным, несмотря на то что они уже отошли от ортодоксального иудаизма, евреи надеялись избавиться от того и другого. Они бежали в Палестину точно так же, как мечтают бежать на Луну, стремясь оказаться там, где нет зла, присущего обычному миру. Верные своим идеалам, они обосновались на Луне, и необычайная сила их веры позволила им создать небольшие островки совершенной жизни.

Из этих социальных идеалов выросло движение халуцим и кибуцев. Участники этого движения, будучи незначительным меньшинством в странах, где они родились, сегодня представляют собой такое же меньшинство по отношению к палестинскому еврейству. Но им удалось создать новый тип еврея и даже новый вид аристократии, установившей новые ценности: искреннее презрение к материальному благополучию, эксплуатации и буржуазной жизни; уникальное соединение культуры и труда; строгое осуществление социальной справедливости внутри их небольшого круга; любовно-гордое отношение к плодородной почве, которая является делом их рук, а также удивительное отсутствие всякого стремления к личной собственности.

Какими бы великими ни были эти достижения, они не имеют сколь-либо заметного политического влияния. Пионеры были совершенно счастливы в пределах того небольшого круга, где они могли реализовывать свои идеалы для самих себя; они не задумывались об общей судьбе своего народа, и их

мало интересовала еврейская или палестинская политика, порой они просто уставали от нее. Подобно всем настоящим сектантам, они очень старались убедить остальных в преимуществах своего образа жизни, привлечь на свою сторону как можно больше последователей и даже воспитать еврейскую молодежь из стран диаспоры так, чтобы она пошла по их стопам. Но, оказавшись в Палестине и даже до того, как они попали туда, находясь под спасительной сенью различных молодежных движений, эти довольные собой идеалисты стали интересоваться только личной реализацией своих высоких идеалов, проявляя, как и их учителя, равнодушие к большому миру, не вступившему на путь спасения, каким представлялась жизнь в сельскохозяйственном коллективе. В каком-то смысле они и в самом деле были слишком порядочными для того, чтобы заниматься политикой, — лучшие из них боялись запачкать руки; но, ко всему прочему, ни одно событие еврейской жизни за пределами Палестины, если оно не означало прибытия тысячи новых иммигрантов-евреев, их совершенно не интересовало, ни один еврей, если только он в перспективе не мог оказаться иммигрантом, не вызывал их интереса. Поэтому политику они с радостью предоставили политикам — при условии, что им будут помогать деньгами, не станут вмешиваться в их социальную организацию и предоставят гарантии определенного влияния на образование молодежи.

Даже события 1933 года не вызвали у них политического интереса; они были достаточно наивны для того, чтобы видеть в них прежде всего ниспосланную Богом возможность невиданной доселе

волны иммиграции в Палестину. Когда наперекор естественному порыву всего еврейского народа сионистская организация решила вести дела с Гитлером, торговать немецкими товарами в обмен на благополучие немецкого еврейства, наводнив палестинский рынок немецкими товарами и тем самым сделав посмешищем бойкот товаров немецкого производства, она не встретила большого сопротивления в «национальном доме» евреев и меньше всего среди тамошней аристократии, так называемых кибуцников. Когда их обвиняли в том, что они ведут дела с врагом евреев и всего трудового народа, эти палестинцы обычно говорили, что Советский Союз тоже расширил свои торговые соглашения с Германией. Тем самым они еще раз подчеркивали тот факт, что их интересует только существующий ныне и будущий *ишув*, еврейское поселение, и что они совершенно не желают становиться протагонистами всемирного национально-освободительного движения.

Это согласие с нацистско-сионистским договором о переселении евреев — только один из множества ярких примеров политической несостоятельности аристократии палестинского еврейства. Насколько существенным было влияние, которое, при всей своей малочисленности, они произвели на формирование социальных ценностей в Палестине, настолько же незначительным оказалось их воздействие на сионистскую политику. Они неизменно подчинялись организации, которую тем не менее презирали, как презирали всех людей, которые ничего не производят и не живут плодами своего труда.

Так оказалось, что этот новый класс евреев, обладавших столь богатым новым опытом социальных отношений, не сказал ни одного нового слова, не выдвинул ни одного нового лозунга в обширной сфере еврейской политики. Они не заняли никакой особой позиции в вопросе о политическом антисемитизме, а просто довольствовались повторением старых социалистических или новых националистических банальностей, как если бы все это их совершенно не касалось. Не предложив никакого нового подхода к арабо-израильскому конфликту («двунациональное государство» Хашомера Хацаира само по себе не разрешает этот конфликт, поскольку оно могло появиться только в результате его разрешения), они ограничились лишь борьбой либо в поддержку движения за еврейский труд, либо против него. Будучи революционерами в своих истоках и по своей идеологии, они не высказали никакой критики еврейской буржуазии за пределами Палестины и не осудили роль еврейского капитала в политической структуре еврейской жизни. Они даже приспособились к филантропическим методам сбора средств, которым их научила сионистская организация, когда отправляла в другие страны со специальными миссиями. Среди круговерти конфликтов, существующих в сегодняшней Палестине, большинство из них стало преданными сторонниками Бен-Гуриона, который, в отличие от Вейцмана, действительно был выходцем из их рядов; многие из них, по старой традиции, просто отказываются голосовать, и только некоторые протестуют против того, что под руководством Бен-Гуриона, чьи ревизионистские симпатии решительно осуждались палестинским

рабочим классом еще в 1935 году, сионистская организация приняла ревизионистскую программу создания еврейского государства.

Таким образом, социально-революционное еврейское национальное движение, начавшееся полвека назад с идеалов столь высоких, что даже не обращало внимания на конкретные реалии Ближнего Востока и царящее в мире зло, пришло — как и большинство подобных движений — к очевидной поддержке не только национальных, но и шовинистических требований, направленных не против врагов еврейского народа, а против возможных друзей и нынешних соседей.

IV

Этот добровольный и трагический, по своим последствиям, отказ передовой части еврейского народа от политического лидерства освободил путь таким сторонникам движения, которых в самом деле можно назвать политическими сионистами. Их сионизм принадлежит к тем политическим движениям девятнадцатого века, которые несли с собой различные идеологии, мировоззрения, ключи к пониманию истории. Как и его более известные современники, такие, как социализм или национализм, сионизм некогда вырос на живой основе подлинных политических страстей, и общая печальная судьба этих движений состоит в том, что они пережили породившие их политические условия и теперь, словно призраки, шествуют вместе среди руин нашего времени.

Социализм, который, несмотря на все свои материалистические предрассудки и наивный атеистический догматизм, был некогда вдохновляющим источником революционного рабочего движения, возлагал тяжелую длань «диалектической необходимости» на головы и сердца своих сторонников, пока те не попытались приспособиться к любым почти что нечеловеческим условиям. Они так хотели этого потому, что, с одной стороны, все больше ослабевали их искренние политические стремления к справедливости и свободе, а с другой стороны, все больше усиливалась их фанатичная вера в некое сверхчеловеческое, вечно прогрессивное развитие. Что касается национализма, то никогда он не был большим злом и никогда не защищался с большим ожесточением, чем тогда, когда стало очевидно, что этот некогда великий и революционный принцип национальной организации народов больше не может ни гарантировать истинный суверенитет народа, ни установить справедливые отношения между различными народами за пределами национальных границ.

Давление этой общеевропейской ситуации стало ощущаться в еврейской жизни с появлением новой враждебной философии, которая полностью сосредоточилась на роли евреев в политической и социальной жизни. В каком-то смысле антисемитизм был отцом как движения за ассимиляцию, так и сионизма, которые настолько связаны с ним, что мы вряд ли можем понять хоть одно слово в длившейся между ними в течение многих десятилетий великой войне аргументов, не принимая во внимание стандартные доводы антисемитизма.

В то время антисемитизм еще представлял собой выражение типичного конфликта, который неизбежно должен иметь место внутри национального государства, где основополагающая идентичность народа, территории и государства потревожена присутствием другой национальности, стремящейся, не важно в каких формах, сохранить свою идентичность. В рамках национального государства существуют только две альтернативы для решения конфликтов, связанных с такой национальностью: либо полная ассимиляция, то есть фактическое исчезновение, либо эмиграция. И поэтому если бы сторонники ассимиляции просто призывали к национальному самоубийству еврейства, а сионисты просто оспаривали их позицию, предлагая средства национального выживания, мы наблюдали бы две еврейские партии, которые борются друг с другом из-за фактических и вполне существенных различий. Вместо этого каждая сторона предпочла избегать этой проблемы и развивать свою «идеологию». Большинство так называемых ассимиляционистов никогда не желали полной ассимиляции и национального самоубийства: они воображали, что, совершая побег из подлинной истории в воображаемую историю человечества, нашли превосходный способ выживания. Точно так же сионисты бежали от реальных конфликтов в доктрину вечного антисемитизма, везде и всегда управляющего отношениями евреев и неевреев, доктрину, отвечающую за выживание еврейского народа. Тем самым обе стороны освободили себя от непростой задачи борьбы с антисемитизмом, исходя из его собствен-

ных оснований, которые были политическими, и даже от неприятной задачи анализировать его подлинные причины. Сторонники ассимиляции занялись бесплодным сочинением целой библиотеки опровержений, которых никто никогда не читал, за исключением разве что сионистов. Ведь именно сионисты признавали обоснованность глупейших аргументов, поскольку из подобной пропаганды они заключали, что любые аргументы совершенно бесполезны — вывод, действительно вызывающий удивление, особенно если учесть уровень «доводов».

Но теперь наконец-то открылась возможность говорить на языке обобщенных терминов и развивать соответствующие измы. Началась борьба, в которой политические проблемы затрагивались, только когда сионисты обвиняли своих оппонентов в том, что предлагаемое ими решение еврейской проблемы путем ассимиляции означает самоубийство. Это было вполне справедливо, но большинство сторонников ассимиляции этого вовсе не желало и в то же время не смело опровергнуть такое обвинение. Они были напуганы критиками-неевреями, не осознававшими, что и они, ассимиляционисты, тоже хотели выживания евреев и на самом деле участвовали в еврейской политике. С другой стороны, когда сторонники ассимиляции говорили об опасности двойной лояльности и невозможности быть одновременно немецкими или французскими патриотами и сионистами, они прямо ставили проблему, о которой, по очевидным причинам, сионисты не хотели говорить откровенно.

V

Как это ни печально для каждого, кто верит в народное правительство, в правление народа и для народа, но факт состоит в том, что политическая история сионизма легко могла бы оставить в стороне подлинное национальное революционное движение, порожденное еврейскими массами. Политическая история сионизма должна заниматься в основном теми элементами, которые ведут свое происхождение не из народа: она должна заниматься людьми, верившими в правление народа так же мало, как Теодор Герцль, чьими последователями они были, — хотя, надо сказать, все они решительно хотели сделать что-то для народа. Их преимуществом были общеевропейское образование и кругозор, а также умение находить подход к иностранным правительствам и вести с ними дела. Они называли себя политическими сионистами, что ясно указывало на их особый и односторонний интерес к зарубежной политике. Им противостоял равно односторонний интерес к внутренней политике приверженцев движения из Восточной Европы.

Только после смерти Герцля в 1904 году, а также вследствие провала всех его предприятий, связанных с высшей дипломатией, они обратились к «практическому» сионизму Вейцмана, который выступал за практические достижения в Палестине, видя в них основу политического успеха. Однако реальный успех такого подхода оказался весьма незначителен. При отсутствии каких-либо политических гарантий (знаменитая Хартия Герцля) и при

враждебной турецкой администрации очень малое количество евреев можно было убедить поселиться в Палестине, прежде чем в 1917 году была провозглашена Декларация Бальфура. Эта декларация была принята вовсе не из-за практических достижений в Палестине (это даже никогда не выдвигалось в качестве причины). Поэтому практические сионисты стали «общими сионистами» — этот термин обозначал их идеологическое кредо как противоположность философии ассимиляции.

Поскольку общих сионистов преимущественно интересовали отношения между их движением и великими державами, а также результаты пропаганды, позволявшей привлечь на их сторону нескольких видных деятелей, они, несмотря на свое буржуазное происхождение, были в достаточной мере лишены предубеждений, чтобы предоставить своим восточным братьям — тем, кто действительно уехал в Палестину, — полную свободу в экспериментах, касающихся социально-экономической жизни, настаивая только на равных возможностях для капиталистических предприятий и инвестиций. Обе группы могли довольно спокойно работать вместе только потому, что их позиции были полностью противоположны. Однако результатом этого сотрудничества в реальном строительстве Палестины стало совершенно парадоксальное соединение радикального подхода и революционных социальных реформ внутри страны с устаревшими и открыто реакционными политическими методами в области иностранной политики, то есть в сфере отношений евреев с другими нациями и народами.

Люди, теперь принявшие на себя руководство сионистским движением, были в такой же степени моральной аристократией западного еврейства, как и основатели движения кибуцев и халуцим у восточного еврейства. Они составляли лучшую часть той новой еврейской интеллигенции в Центральной Европе, худшим представителям которой предстояло оказаться в редакциях Ульштайна и Моссе в Берлине или «Нойе фрайе прессе» в Вене. Не их вина, что они не были выходцами из народа, так как в этих западно- и центральноевропейских странах «еврейского народа» просто не существовало. Их также нельзя было обвинять в том, что они не верили в правление народа, поскольку центральноевропейские страны, где они родились и воспитывались, не имели подобных политических традиций. В этих странах еврейство оставалось в социальном, и даже экономическом вакууме, пребывая в котором, они так же мало знали неевреев из своего окружения, как и евреев, которые жили далеко, за пределами той страны, где они родились. Распространению между ними новых представлений о решении еврейского вопроса больше чем что-либо другое способствовали их моральное мужество, чувство личной чести и чистота жизни. Ставя во главу угла личное спасение от жизни, подчиненной ложным целям, что было для них важнее, чем строительство Палестины (где в конечном счете представители этого типа европейского еврея появились в заметном количестве только после катастрофы 1933 года), — они напоминали своих восточных братьев больше, чем могли предполагать. Сионизм был для первых тем же самым, чем

социализм для вторых, и в обоих случаях Палестина представлялась идеальным местом за пределами мрачного мира, где можно воплотить идеалы и найти личное решение политических и социальных конфликтов. Именно этот фактор персонализации политических проблем привел западный сионизм к восторженному приятию халуцимского идеала восточного еврейства. Но только с тем отличием, что на Западе до прихода Гитлера к власти этот идеал на самом деле не играл значительной роли. Он действительно пропагандировался в сионистском молодежном движении, но это движение постигла общая судьба других молодежных догитлеровских движений, идеалы которых стали лишь источником трогательных воспоминаний во взрослой жизни.

Кроме того, западные сионисты были партией, куда входили сыновья тех состоятельных еврейских буржуазных семейств, которые могли позволить своим детям посещать университет. Поступая таким образом и не предаваясь особенным размышлениям по этому поводу, состоятельные евреи, в основном в Германии и Австро-Венгрии, создали в еврейской жизни совершенно новый класс современных интеллектуалов, занимающихся свободными профессиям, искусством и наукой и не имеющих ни духовной, ни идеологической связи с иудаизмом. Они — «das moderne, gebildete, dem Ghetto entwachsene, des Schachers entwöhnte Judentum»* (Герцль) — должны были искать свой насущный хлеб и обрести чувство собственного до-

* Современное, образованное, вышедшее из гетто, отучившееся от торговых махинаций еврейство (нем.).

стоинства за пределами еврейского общества — «ihr Brod und ihr bißchen Ehre außerhalb des jüdischen Schachers» (Герцль); и только они на рубеже столетий, не имея никакого убежища и защиты, стали объектом новой ненависти к евреям. И если им не хотелось опускаться до морального и интеллектуального уровня клики Ульштайна—Моссе или заявить о себе как о «freischwebende Intellektuelle»* (Карл Мангейм), им было необходимо вернуться к еврейской жизни и искать для себя место среди своего собственного народа.

Однако быстро обнаружилось, что это почти так же трудно, как осуществить полную ассимиляцию, сохранив чувство собственного достоинства. Ибо в «доме их отцов» (Герцль) для них места не было. Еврейские классы, как и еврейские массы, в социальном отношении тесно взаимодействовали друг с другом, их соединяла неразрывная цепь семейных и деловых связей. Эти отношения еще больше укреплялись благодаря филантропическим организациям, куда каждый член общины вносил свою лепту, хотя за всю свою жизнь мог ни разу не переступить порог синагоги. Филантропия, этот реликт некогда автономных еврейских общин, на протяжении двухсот лет оставалась достаточно значительной силой, чтобы препятствовать распаду взаимосвязей еврейского народа, рассеянного по всему миру. Поскольку семейных и деловых отношений было достаточно, чтобы объединить еврейство каждой страны в тесно связанное социальное целое, еврейская филантропия оказалась близка к тому, чтобы

* Свободно парящие интеллектуалы (нем.).

организовать мировое еврейство в весьма специфический вид политического целого.

Однако в этой никем не руководимой, но тем не менее эффективно функционирующей структуре для новых еврейских интеллектуалов не предусматривалось никакой роли. Правда, если они были адвокатами и докторами — заветное желание всех еврейских родителей, — то им по-прежнему были нужны еврейские социальные связи. Но у тех, кто избирал профессии писателей и журналистов, художников или ученых, преподавателей или государственных служащих — как это часто и происходило, — не было потребности в еврейских социальных связях, а еврейская жизнь не нуждалась в таких интеллектуалах. В социальном смысле они были изгоями. Но если они не вписывались в социальное целое эмансипированного еврейства в местном масштабе, еще меньше они вписывались в то политическое целое, которым являлось занимающееся филантропией мировое еврейство. Ибо для того, чтобы считаться евреем, в этой великой и истинно интернациональной структуре требовалось быть либо получающей, либо дающей стороной. А поскольку эти интеллектуалы были слишком бедны, чтобы стать филантропами, и слишком богаты, чтобы стать *Schnorrers* («попрошайками»), филантропия интересовалась ими так же мало, как и они ею. Тем самым интеллектуалы оказались вне того единственного практического пути, на котором западное еврейство проявляло свою солидарность с еврейским народом. Интеллектуалы не принадлежали к нему ни социально, ни политически; для них не было места в доме их отцов. Чтобы хоть как-

то оставаться евреями, они должны были построить новый дом.

Таким образом, в Западной и Центральной Европе назначение сионизма прежде всего состояло в том, чтобы предложить решение этим людям, ассимилированным больше, чем любой другой класс еврейства, и, конечно, больше пропитанным европейским образованием и культурными ценностями, чем их оппоненты. Именно потому, что они были достаточно ассимилированы и осознавали структуру современного национального государства, они отдавали себе отчет в политической актуальности антисемитизма, даже если не могли проанализировать его, и хотели создать такое же политическое целое для еврейского народа. Пустые словесные битвы между сионизмом и сторонниками ассимиляции совершенно заслонили тот простой факт, что сионисты в каком-то смысле были единственными, кто искренне хотел ассимиляции, то есть «нормализации» народа («быть таким же народом, как все другие»), тогда как сторонники ассимиляции хотели, чтобы еврейский народ сохранил свое уникальное положение.

В отличие от своих восточных братьев, эти западные сионисты вообще не были революционерами; они не критиковали социальные и политические условия своего времени и не восставали против них; напротив, они только хотели, чтобы их собственный народ располагал теми же самыми условиями, что и все остальные. Герцль мечтал о некоем великом переселении, когда «народ без страны» будет перемещен в «страну без народа»; но сам народ представлялся ему бедными, необразованными

и безответственными массами («невежественным ребенком», как выразился Бернар Лазар в своей критике Герцля), которыми надо руководить и управлять сверху. О реальном народном движении Герцль заговорил только однажды, когда хотел напугать Ротшильда и других филантропов, чтобы вынудить их оказать ему поддержку.

VI

В течение десятилетия после смерти Герцля, вплоть до начала Первой мировой войны, у сионизма не было крупных политических успехов. В этот период сионизм все больше и больше превращался в выражение личной убежденности, в разновидность почти что религиозной веры, наподобие той, которая помогает монаху шествовать своим путем с высоко поднятой головой; сионизм все больше и больше терял тот небольшой политический заряд, которым он обладал до смерти Герцля. Вместо этого, и в основном с помощью критики еврейской оппозиции внутри самого движения, носившей вполне академический и теоретический характер, он развернул все «идеологические» элементы сочинений Герцля. До некоторых пор, на протяжении долгих лет стагнации движения, у этих доктрин не было реального практического значения; во всяком случае, они избегали касаться любых серьезных проблем. Но если фундаментально неполитическая позиция когда-либо и могла привести к политическим последствиям — то в данном случае произошло именно это.

Первым и, если говорить о личных проблемах еврейских интеллектуалов, наиболее важным из всех был вопрос антисемитизма. Этот феномен — хотя он и был подробно описан, особенно в его довольно безобидных социальных аспектах, — никогда не анализировался исходя из его политических оснований и в контексте общей политической ситуации своего времени. Его рассматривали как естественную реакцию одного народа на другой, как если бы они были двумя природными субстанциями, предназначенными, согласно таинственному закону природы, пребывать в вечном антагонизме друг с другом.

Это отношение к антисемитизму как вечному феномену, неизменно присутствующему на протяжении всей еврейской истории во всех странах диаспоры, — иногда принимало более рациональные формы, как, например, в тех случаях, когда антисемитизм интерпретировался в категориях национального государства. Тогда антисемитизм мог выступать как «чувство напряжения на периферии», сопоставимое с «напряжением между нациями... на национальных границах, где постоянные контакты противостоящих друг другу национальных элементов постоянно ведут к возобновлению международного конфликта» (Курт Блюменфельд). Но даже эта, наиболее передовая интерпретация, в которой по крайней мере один аспект ненависти к евреям правильно связывается с национальной организацией народов, все еще предполагает вечный характер антисемитизма в вечном мире наций и, более того, отрицает еврейскую долю ответственности за существующие условия. Таким образом, она не только

отсекает еврейскую историю от европейской истории и даже от всего остального человечества; она игнорирует роль, которую европейские евреи играли в строительстве и функционировании национального государства; тем самым она сводится к предположению, столь же произвольному, сколь и абсурдному, что неевреи, живущие вместе с евреями, обязательно должны испытывать к ним сознательную или бессознательную ненависть.

Это сионистское отношение к антисемитизму, которое считалось здравым именно потому, что было иррациональным, а следовательно, объясняло нечто необъяснимое и избегало объяснений того, что могло быть объяснено, — вело к очень опасной недооценке политических условий в каждой стране диаспоры. Декларации антисемитских партий и движений принимались за чистую монету, а сами эти партии считались подлинными представителями целой нации, и поэтому борьба с ними признавалась бессмысленной. А поскольку еврейский народ, вполне в духе древних наций, сохраняющих свои собственные вековые традиции, по-прежнему делил все человечество на себя и других, на евреев и гоев — так же как греки делили мир на греков и варваров, — он был более чем готов принять неполитическое и неисторическое объяснение враждебности по отношению к себе. В своей оценке антисемитизма сионисты смогли просто-напросто прибегнуть к еврейской традиции: апеллируя к этой основной еврейской установке, они почти не встретили серьезной оппозиции, независимо от того, выражались ли они полумистическими или, следуя моде, полунаучными терминами. Они укрепля-

ли опасное, освященное веками, глубоко укоренившееся недоверие евреев к неевреям.

Не менее опасным и вполне согласующимся с этой общей тенденцией был тот единственный вклад в историческую философию, который сионисты внесли, опираясь на свой новый опыт. «Нация — это группа людей... объединенная общим врагом» (Герцль) — такова эта абсурдная доктрина, содержащая в себе только одну частицу истины, которая состоит в том, что многие сионисты в самом деле пришли к убеждению, будто они являются евреями благодаря врагам еврейского народа. Отсюда сионисты сделали заключение, что без антисемитизма еврейский народ не выжил бы в странах диаспоры, и поэтому они противились любым попыткам уничтожить антисемитизм в широком масштабе. Напротив, они заявляли, что наши враги, антисемиты, «будут нашими самыми надежными друзьями, антисемитские страны — нашими союзниками» (Герцль). Результатом этого могло быть, конечно, только полное смешение, где никто уже не мог отличить друга от врага, в котором враг стал другом, а друг скрытым и поэтому еще более опасным врагом.

Еще до того как сионистская организация опустилась до позорного решения присоединиться к той части еврейства, которая с готовностью вела дела с врагом, эта доктрина имела несколько немаловажных последствий. Одним из них было то, что она сделала излишним политическое понимание той роли, которую еврейская плутократия играла внутри национальных государств и ее воздействия на жизнь еврейского народа. Новое сионистское определение нации как группы людей, объединен-

ных общим врагом, усилило общее для евреев ощущение, что «мы все в одной лодке», — это просто-напросто не соответствовало реальности. Отсюда спорадические сионистские атаки на еврейскую верхушку, которые оставались вполне безобидными и сводились к нескольким горьким замечаниям о филантропии, которую Герцль назвал «механизмом подавления протестов». Даже такая умеренная критика смолкла после 1929 года, года образования Еврейского агентства, когда сионистская организация, питая надежду получать еще больший доход (чему так и не суждено было сбыться), уступила независимость единственной крупной еврейской организации, которая была неподконтрольна еврейской плутократии и даже осмеливалась критиковать еврейские верхи. В том же году были очевидным образом принесены в жертву подлинно революционные возможности сионизма для еврейской жизни.

Во-вторых, новая доктрина национализма очень сильно повлияла на отношение сионистов к советским попыткам устранить антисемитизм, не устраняя евреев. Как утверждалось, в долгосрочной и даже краткосрочной перспективе это могло привести только к исчезновению русского еврейства. Надо признать, что сегодня мало что осталось от их враждебности, но она по-прежнему играет роль, пусть и второстепенную, в сознании того меньшинства, которое полностью примыкает к Вейцману и, следовательно, враждебно любому влиянию на Ближнем Востоке, кроме британского. Мы наблюдаем, скорее, новую симпатию к Советской России среди сионистов во всем мире. До сих пор она преимущест-

венно основывалась на эмоциях, готовности восхищаться всем русским; но разочарование обещаниями Великобритании породило также широкую, хотя политически еще не сформулированную надежду увидеть, что Советский Союз принимает активное участие в будущем Ближнего Востока. Вера в неизменно дружеское отношение СССР к евреям в конечном счете не менее наивна, чем прежняя вера в Англию. Но и друзья, и враги в равной мере пренебрегли тем, чему каждое политическое и национальное движение должно в наше время уделять исключительное внимание, когда речь идет о России — а именно ее совершенно новому и эффективному подходу к разрешению национальных конфликтов, новой форме организации различных народов на основе национального равенства.

Третьим политическим следствием фундаментально неполитического отношения оказалось то место, которое в философии сионизма было отведено самой Палестине. Наиболее ясное выражение этого мы находим в словах Вейцмана, сказанных в тридцатые годы, что «строительство Палестины — наш ответ антисемитизму», — абсурдность которых обнаружилась только несколько лет спустя, когда приближение армии генерала Роммеля угрожало палестинским евреям тем, что их постигнет та же участь, что и в европейских странах. Поскольку антисемитизм считали естественным следствием национализма, то предполагалось, что он не может быть направлен против той части мирового еврейства, которая конституировала себя как нация. Другими словами, Палестина мыслилась как место, единственное место, где евреи могут избежать не-

нависти к евреям. Там, в Палестине, они будут чувствовать себя в безопасности от врагов; и более того, сами враги чудесным образом превратятся в их друзей.

В основании этой надежды, которая — если бы у некоторых людей идеология не возобладала над реальностью — должна была к настоящему времени разбиться вдребезги, находится древнее сознание поработенных народов, вера в то, что сопротивляться не имеет смысла, а чтобы выжить, надо прятаться и убегать. Насколько глубоко укоренившимся является это убеждение, можно было видеть в первые годы войны, когда лишь давление евреев, осуществлявшееся по всему миру, подвигло сионистскую организацию просить о создании еврейской армии, что, собственно, только и имело значение во время войны против Гитлера. Однако Вейцман отказывался рассматривать это в качестве основной политической проблемы, с неодобрением говорил о «так называемой еврейской армии» и по истечении пяти лет войны согласился с идеей создания «еврейской бригады», значение которой поспешил уменьшить другой представитель Еврейского агентства. Видимо, для них все дело сводилось к вопросу о том, чтобы сохранить свой престиж в глазах палестинского еврейства. Похоже, им никогда не приходило в голову, что участие в этой войне евреев *в качестве евреев*, участие вполне определенное и открыто заявляющее о себе с самого ее начала, могло бы решительным образом предотвратить антисемитские лозунги, представлявшие евреев паразитирующими на победе еще до того, как она была одержана.

Идеологически более важным был тот факт, что своей интерпретацией роли Палестины в будущей жизни еврейского народа сионисты отделяли себя от судьбы евреев во всем мире. Их доктрина о неизбежном упадке еврейской жизни в галуте, диаспоре по всему миру, способствовала тому, что в сознании *ишува*, населения в Палестине, развивалось все более отстраненное отношение к жизни остального еврейства. Вместо того чтобы стать политическим авангардом всего еврейского народа, палестинское еврейство культивировало дух замкнутости, хотя эта сосредоточенность на своих собственных делах маскировалась его готовностью принимать беженцев, которые должны были усилить его позиции в Палестине. Если ассимилированное еврейство западного мира пыталось игнорировать те прочные связи, которые всегда соединяли Ленинград с Варшавой и Варшаву с Берлином, а два последних города с Парижем и Лондоном и все их вместе с Нью-Йорком, и допускало существование уникальных, не связанных между собой условий для каждой страны, сионизм последовал их примеру, утверждая, что условия жизни в Палестине являются особыми и не связаны с судьбами евреев во всех остальных странах, и делая заключение, что условия жизни евреев во всем остальном мире неблагоприятны.

На это пессимистическое отношение сионистов к существованию евреев в какой-либо иной политической форме и на какой-либо иной территории, кроме палестинской, похоже, не оказывают влияния сами размеры Палестины, маленькой страны, которая в лучшем случае могла бы стать убежищем

для нескольких миллионов евреев, но никак не для всех тех миллионов евреев, которые все еще продолжают жить по всему миру. Отталкиваясь от этого, можно представить себе два политических решения. Сионисты обычно утверждали, что «возвратится только малая часть», лучшие, лишь те, кто достоин спасения; давайте утвердим себя в качестве элиты еврейского народа и будем в конце концов единственными выжившими евреями — ведь только наше выживание имеет значение; пусть филантропия заботится о насущных потребностях масс, мы не будем вмешиваться; нас интересует будущее нации, а не судьба отдельных людей.

Однако перед лицом ужасной катастрофы в Европе мало осталось сионистов, которые придерживались бы прежней доктрины о неотвратимой гибели еврейства галута. Поэтому сегодня победило альтернативное решение проблемы, за которое некогда выступали только ревизионисты. Теперь они говорят на языке всех крайних националистов. На недоуменный вопрос о том, каким образом сионизм может служить ответом на антисемитизм для тех евреев, которые остаются в диаспоре, они бодро заявляют, что «пансемитизм — лучший ответ антисемитизму».

VII

Отношение сионистов к великим державам окончательно сформировалось во время Первой мировой войны и после нее. Однако значимые признаки, указывающие на то, каким образом новое националь-

ное движение будет стремиться реализовывать свои цели, существовали почти с тех самых пор, когда в 1890-е годы западная ветвь сионизма захватила политическое лидерство. Хорошо известно, что сам Герцль начинал переговоры с правительствами иностранных держав, неизменно апеллируя к их заинтересованности в том, чтобы избавиться от еврейского вопроса путем эмиграции евреев из их стран, известно также, как он раз за разом терпел неудачу, и по весьма простой причине: он был единственным, кто принял антиеврейскую агитацию за чистую монету. Именно те правительства, которые больше всего потворствовали преследованию евреев, были меньше всего готовы рассматривать его предложение всерьез; им трудно было понять человека, настаивавшего на том, что движение, которое они сами породили, носит спонтанный характер.

Еще большее значение для будущего имели переговоры Герцля с османским правительством. Османская империя была одним из тех национальных государств, основанных на угнетении малых народов, которые уже были обречены и которые в самом деле исчезли во время Первой мировой войны. Тем не менее Османская империя должна была заинтересоваться еврейскими поселениями исходя из того, что вместе с евреями на Ближний Восток проникал новый и полностью лояльный элемент, который, конечно, помог бы сдержать величайшую из угроз, нависшую со всех сторон над правительством империи: угрозу арабского восстания. Поэтому, получив в ходе этих переговоров телеграммы от студентов — представителей различных угнетенных национальностей, протестовавших против со-

глашений с правительством, по вине которого только что были вырезаны сотни тысяч армян, Герцль лишь заметил: «Это поможет мне на встрече с султаном».

Действуя именно в таком духе и следуя тому, что сделалось традицией, сионистские лидеры прервали переговоры с арабами уже в 1913 году, когда у них вновь появилась надежда склонить султана на свою сторону. Тогда один из арабских лидеров проницательно заметил: «*Gardez-vous bien, Messieurs les Sionistes, un gouvernement passe, mais un peuple reste*»*. (Эту и последующие ссылки на арабо-еврейские переговоры см. в статье М. Перлмана «Главы из истории арабо-еврейской дипломатии, 1918–1922» в «*Jewish Social Studies*», апрель 1944 года.)

Те, кого встревожил путь национального движения, которое, начавшись с такого идеалистического порыва, сразу же уступило все, что имело, сильным мира сего; которое не чувствовало никакой солидарности с другими угнетенными народами, боровшимися, по существу, за то же самое дело, хотя исторически и обусловленное иным образом; которое в своих радужных мечтах о свободе и справедливости пыталось идти на компромисс с самыми страшными силами нашего времени, извлекая выгоду из империалистических интересов, — те, кого все это встревожило, должны теперь со всей беспристрастностью принять во внимание, насколько исключительно трудными были условия для евреев, не имевших, в отличие от других народов, даже

* Берегитесь, господа сионисты, правительства уходят, а народ остается (фр.).

территории, на которой они могли бы начать свою борьбу за свободу. Альтернатива пути, который проложил Герцль и по которому Вейцман дошел до конца, могла бы состоять в том, чтобы, опираясь на великое революционное движение, организовать еврейский народ для ведения переговоров. Это подразумевало бы заключение союза со всеми прогрессивными силами в Европе, но в то же самое время влекло бы за собой большие риски. Единственный человек внутри сионистской организации, который, как известно, рассматривал возможность этого пути, был великий французский сионист Бернар Лазар, друг Шарля Пеге, покинувший организацию в начале 1899 года. С тех пор ни один облеченный ответственностью сионист не полагался на то, что еврейский народ обладает необходимой политической силой воли, чтобы достичь свободы самому, а не ждет, чтобы его к ней доставили; таким образом, ни один официальный сионистский лидер не осмелился встать на сторону революционных сил в Европе.

Вместо этого сионисты продолжали искать покровительства великих держав, пытаясь получить их поддержку в обмен на возможные услуги. Они понимали: то, что они могут предложить, должно совпадать с интересами иностранных правительств. В неизменно подобострастном отношении к британской политике, которое ассоциируется с непоколебимой лояльностью Вейцмана делу Британской империи на Ближнем Востоке, сионистов укрепляло то, что они полностью игнорировали новые империалистические силы. Хотя эти силы заявили о себе начиная с 1880-х годов, они отчетливо проявились

во всей своей сложности только в начале двадцатого столетия. Будучи представителями национального движения, сионисты могли думать только в национальных терминах, очевидно не осознавая того факта, что империализм был силой, разрушающей нацию, а потому для небольшого народа пытаться стать его союзником или агентом почти равносильно самоубийству. Они даже не понимали, что покровительство, оказываемое империализмом в своих интересах, на самом деле является столь же прочной опорой для народа, как веревка для повешенного. На возражения своих оппонентов сионисты отвечали, что британские и еврейские национальные интересы совпадают, а стало быть, это случай не покровительства, а союза. Довольно сложно понять, какие национальные, а не имперские интересы могли быть у Англии на Ближнем Востоке, — хотя подобная ситуация всегда вполне предсказуема: до тех пор пока не наступят благодатные мессианские времена, союз между львом и ягнёнком может иметь для последнего самые печальные последствия.

Оппозиция в рядах самих сионистов никогда не была достаточно многочисленной, чтобы хоть как-то уравновесить официальную политическую линию; более того, оппозиция каждый раз обнаруживала колебания в своих действиях, оказывалась неловкой и слабой в споре, как если бы и мысли, и совесть оппозиционеров одолевали сомнения. Такие левые группы, как Хашомер Хацаир, — с радикальной программой по вопросам мировой политики, настолько радикальной, что в начале этой войны они даже выступали против нее на том осно-

вании, что она является «империалистической войной», — проявляют себя, когда речь заходит о жизненных вопросах, касающихся палестинской внешней политики, только отказом от участия. Иначе говоря, несмотря на бесспорную честность большинства своих членов, они порой слишком напоминают левые группы в других странах, которые за официальными протестами прячут свое тайное облегчение от того, что партия большинства делает за них грязную работу.

Эта нечистая совесть, которая так часто встречается у других левых групп и которую можно объяснить общим банкротством социализма, появилась у сионистов раньше, чем возникли подобные общие условия, и указывает на другие, более специфические причины. Со времен Борохова, сторонники которого до сих пор есть в небольшой сектантской группе Поале-Цион, левые сионисты никогда не думали о том, чтобы выработать собственный ответ на национальный вопрос: они просто добавляли официальный сионизм к своему социализму. Но это ни к чему не ведет, поскольку ограничивает социализм сферой внутренних дел, а националистический сионизм — сферой внешних. Результатом стало нынешнее состояние отношений евреев с арабами.

На самом деле эта нечистая совесть появилась, когда удивительным образом обнаружилось, что в самой сфере внутренних дел, в самом строительстве Палестины присутствуют — в силу наличия «чужого народа» — факторы внешней политики. С тех пор еврейский рабочий класс, под предлогом классовой борьбы с еврейскими землевладельцами, ко-

торые, руководствуясь капиталистическими интересами, конечно, нанимали на работу арабов, ведет борьбу с арабским рабочим классом. Во время этой борьбы, вплоть до 1936 года отравлявшей палестинскую атмосферу, не уделялось никакого внимания экономическим условиям жизни арабов, которые с появлением еврейского капитала и еврейской рабочей силы, а также в ходе индустриализации страны быстро превратились в потенциальных пролетариев, не имевших особых шансов найти подходящие рабочие места. Вместо этого сионистская рабочая партия повторяла справедливые, но совершенно неуместные аргументы о феодальном характере арабского общества, прогрессивном характере капитализма и общем подъеме уровня жизни в Палестине, который распространяется и на арабов. Насколько слепы бывают люди, когда оказываются затронуты их реальные или считающиеся таковыми интересы, показывает нелепый лозунг, который они использовали: хотя еврейский рабочий класс боролся за свое экономическое положение и за свои национальные цели, они всегда выступали под лозунгом *Авода Иврит* (еврейский труд), и нужно было заглянуть за эту вывеску, чтобы обнаружить, что главную угрозу для них представлял не просто арабский труд, а, по существу, *авода зола* (дешевый труд), и в самом деле представленный в лице неорганизованного и отсталого арабского рабочего.

В последовавших затем пикетах, организованных еврейскими рабочими против арабских рабочих, левые группы, и наиболее значительная среди них Хашомер Хацаир, непосредственно не участвовали; но

они, в сущности, вообще ничего не делали: они сохраняли нейтралитет. Периодически возникавшие волнения на местах, скрытая внутренняя война, которая продолжалась в Палестине с начала двадцатых, все чаще перемежаясь открытыми вспышками недовольства, в свою очередь, укрепили позиции официального сионизма. Чем менее способны были палестинские евреи найти себе союзников среди соседей, тем больше приходилось сионистам уповать на Великобританию как на великую державу, которая может их защитить.

Особое место среди причин, по которым рабочий класс и левые группы согласились с этой политикой, опять же занимает характерная для сионизма общая установка, которую разделяли те и другие. Принимая в расчет один лишь «уникальный характер» еврейской истории, подчеркивая беспрецедентный характер политической ситуации еврейства, не связанной, с их точки зрения, ни с какими другими факторами европейской истории и политики, сионисты идеологически мыслили центр существования еврейского народа за пределами народов Европы и вне судьбы европейского континента.

Среди всех тех ложных представлений, которым было подвержено движение сионистов, находившееся под сильным влиянием антисемитизма, идея о евреях как о неевропейском народе имела, вероятно, самые далеко идущие и самые негативные последствия. Мало того что сионисты разрушали солидарность, необходимую для европейских народов — необходимую не только для слабого народа, но и для сильного, — они, как ни

трудно в это поверить, лишали евреев даже того единственного исторического и культурного «убежища», которое, вероятно, у них могло бы быть; ведь Палестина вместе со всем Средиземноморским бассейном географически, исторически, культурно и даже политически всегда принадлежала европейскому континенту. Таким образом, сионисты лишали еврейский народ той доли, которая по справедливости принадлежала ему в формировании истоков и развитии того, что мы обычно называем западной культурой. В самом деле, существовало немало попыток интерпретировать еврейскую историю как историю азиатского народа, по несчастью заброшенного в чуждое сообщество наций с их законами и обычаями, в чужую культуру, где его воспринимают как вечного иноземца и где он никогда не мог почувствовать себя дома. (Абсурдность подобной аргументации можно было бы доказать, приведя в пример хотя бы венгерский народ: венгры имеют азиатские корни, но, с тех пор как они приняли христианство, их всегда считали членами европейской семьи.) Однако никогда не предпринималось серьезной попытки интегрировать еврейский народ в систему азиатской политики, поскольку это могло означать только объединение с национально-революционным движением народов Азии и участие в их борьбе против империализма. Похоже, что, согласно официальной концепции сионистов, еврейский народ отторгается от своих европейских корней и повисает в воздухе, а Палестина превращается в такое место на Луне, где можно существовать в лишенной всех опор отчужденности от остального мира.

Этот безумный изоляционизм в своем сионистском варианте дошел до такого предельного стремления избегать всей остальной Европы. Но лежащая в его основе национальная философия носит намного более общий характер; в действительности такова идеология большинства центральноевропейских национальных движений. Она представляет собой не что иное, как некритическое восприятие национализма, истоки которого находятся в Германии. Этот национализм считает нацию вечным органическим целым, результатом неизбежного естественного развития присущих ей внутренних качеств; и он объясняет народы не в категориях политических организаций, а в понятиях биологических, сверхчеловеческих личностей. В этой концепции европейская история распадается на истории не связанных друг с другом органических единств, а великая французская идея суверенности народа извращается в националистические претензии на автократическое существование. Сионизм, тесно связанный с этой традицией националистического мышления, никогда особенно не беспокоился о суверенности народа, являющейся необходимой предпосылкой для формирования нации, но с самого начала желал этой утопической националистической независимости.

Как полагали сионисты, такой независимости еврейская нация может достичь под защитой любой великой державы, достаточно сильной, чтобы оказывать покровительство ее росту. Как ни парадоксально это звучит, именно вследствие этого ложного националистического представления о внутренней, неотъемлемо присущей нации незави-

симости сионисты в итоге поставили еврейское национальное освобождение в полную зависимость от материальных интересов другой нации.

Фактическим результатом этой политики было возвращение нового движения к традиционным методам *штадланут* (заступничества), которые сионисты так сильно презирали и так яростно осуждали. Теперь и сионисты не находили лучшего места для занятия политикой, чем коридоры власть имущих, и более прочного основания для соглашения, чем услуги, которые они оказывали, действуя в иностранных интересах. Именно в интересах иностранных держав так называемое соглашение Вейцмана—Фейсала «было предано забвению вплоть до 1936 года. Само собой разумеется, что за этим молчаливым отречением стояли британские страхи и стремление к компромиссу» (Перлман. Главы арабо-еврейской дипломатии). Когда в 1922 году состоялись новые арабо-еврейские переговоры, британский посол в Риме получал полную информация об их ходе, и в результате британская сторона попросила отсрочки, пока «не будет вручен мандат», а еврейский представитель Ашер Зафир считал «несомненным, что представители определенной политической школы придерживались взгляда, что не в интересах администрации, действующей в мирное время на территориях Ближнего и Среднего Востока, чтобы две семитские расы... вновь стали сотрудничать, основываясь на признании еврейских прав в Палестине» (Перлман). С тех пор арабская враждебность растет год от года, а еврейская зависимость от британского покровительства стала такой настоятель-

ной потребностью, что все это можно назвать несколько странным случаем добровольной и безоговорочной капитуляции.

VIII

Такова, стало быть, эта традиция, к которой будут прибегать во времена кризиса и чрезвычайного положения, времена, подобные нашим, таково политическое оружие, которое будет применяться в новой политической ситуации завтрашнего дня, таковы «идеологические категории», с помощью которых будет задействоваться новый опыт еврейского народа. До сих пор не было замечено никаких новых подходов, никакого нового взгляда, не было дано никакого нового определения сионизма или потребностей еврейского народа. И поэтому только в свете этого прошлого и рассматривая это настоящее, мы можем оценить возможности будущего.

Следует, однако, отметить один новый фактор, хотя пока он не привел ни к чему похожему на какое-либо фундаментальное изменение. Это крайне возросшая значимость американских евреев и американского сионизма внутри Всемирной сионистской организации. Никогда еще еврейство какой-либо одной страны не порождало в своей среде такого большого количества членов сионистской организации и еще большего количества сочувствующих. В самом деле, прошлогодние предвыборные платформы демократической и республиканской партий, заявления президента Рузвельта и губернатора Дьюи, похоже, доказывают, что значительное

большинство избирателей-евреев в Америке считается пропалестински настроенным и что, поскольку существует «голос избирателя-еврея», программа по Палестине влияет на него в той же мере, в какой на голос избирателя-поляка влияет американская внешняя политика в отношении Польши, а на голос избирателя-итальянца — события в Италии.

Однако сионизм американских еврейских масс заметно отличается от сионизма в странах Старого Света. Члены здешней сионистской организации в Европе состояли бы в так называемых пропалестинских комитетах. Эти комитеты объединяли людей, считавших Палестину хорошей альтернативой для угнетенных и бедных евреев, лучшим из всех филантропических предприятий, но никогда не рассматривавших Палестину как решение своих собственных проблем, существование которых они, скорее, были склонны отрицать. В то же самое время большинство из тех, кто здесь, в Америке, называют себя несионистами, также склоняются к такому пропалестинскому взгляду; во всяком случае, у них гораздо более положительное и конструктивное отношение к палестинскому предприятию и правам евреев как народа, чем у «ассимилянтов» в Европе.

Причина этого в политической структуре Соединенных Штатов, которые не являются национальным государством в европейском смысле слова. В стране, где так много национальных групп демонстрируют лояльность странам, откуда они ведут свое происхождение, живой интерес к Палестине как родине еврейского народа совершенно естествен и не нуждается в оправданиях. В самом

деле, еврейская родина могла бы способствовать «нормализации» положения евреев в Америке и стать хорошим аргументом против политического антисемитизма.

Однако эта «нормализация», присущая пропалестинской позиции, немедленно обратилась бы в свою противоположность, если б в американском еврействе воцарился сионизм в официальном смысле слова. Тогда они должны были бы основать подлинно национальное движение и, по крайней мере, пропагандировать, если не реально практиковать, *халуцим*; они должны были бы принципиальным образом настаивать на *алие* (иммиграции в Сион) для каждого сиониста. В самом деле, Вейцман недавно обратился к американским евреям с призывом ехать и селиться в Палестине. И вновь может всплыть старый вопрос о двойной лояльности, причем из-за многонациональной структуры Соединенных Штатов это произошло бы в еще более жесткой форме, чем в любой другой стране. Именно потому, что американское государство может позволить себе гораздо большую терпимость к жизни общин многочисленных национальностей, которые все вместе формируют и определяют жизнь американской нации, эта страна никогда не могла допустить, чтобы одна из этих «отколовшихся групп» организовала движение, которое увело бы ее с американского континента. Аргумент, некогда звучавший в европейских сионистских дискуссиях, что европейские страны в конце концов могли бы прекрасно обойтись без своих евреев, тогда как еврейскому народу необходимо потребовать назад своих лучших сыновей, никогда не будет иметь здесь силы. Напротив, это со-

здало бы опасный прецедент; это легко могло бы привести к нарушению баланса сообщества народов, которые должны уживаться друг с другом в рамках американской Конституции и на территории американского континента. Именно по этой причине — из-за крайней опасности любого открытого национального движения за создание национального государства — сионистскому движению так жестко противодействуют в Советской России.

Вероятно, из-за своего уникального положения во Всемирной сионистской организации и смутного или даже вполне ясного осознания этого положения американские сионисты не пытались изменить общую идеологическую установку. Она считается вполне подходящей для европейских евреев, которых в конце концов это касается в первую очередь. Вместо этого американские сионисты просто приняли прагматичную позицию палестинских максималистов и надеются — вместе с ними, хотя и по более сложным причинам, — что американские интересы и мощь на Ближнем Востоке окажутся равными британскому влиянию. Это, конечно, стало бы наилучшим разрешением всех их проблем. Если бы на палестинское еврейство можно было возложить задачу по соблюдению американских интересов в этой части мира, известное изречение судьи Брандайса в самом деле оказалось бы справедливым: надо быть сионистом, чтобы быть настоящим американским патриотом. А почему бы всему так удачно и не сложиться? Разве на протяжении двадцати пяти с лишним лет существования британского сионизма не считалось, что быть хорошим британским патриотом означало быть хо-

рошим сионистом, что поддерживать Декларацию Бальфура означало поддерживать правительство страны, оставаясь ее лояльным гражданином? В том случае, если Советская Россия заявит свои старые претензии на ближневосточную политику (и когда она это сделает), мы должны быть готовы увидеть подобный, хотя и инспирируемый правительством «сионизм» среди российских евреев. Если это случится, то достаточно быстро станет ясно, до какой степени сионизм унаследовал бремя ассимиляционистской политики.

Тем не менее надо признать, что если вопрос о нынешней и будущей силовой политике на Ближнем Востоке сегодня стоит на первом плане, то политическая реальность и опыт еврейского народа остаются в тени, и у них слишком слабая связь с главными движениями в мире. Однако новый опыт еврейства столь же разнообразен, сколь велики фундаментальные изменения в мире; и главный вопрос, который будет обращен сионизму, — это вопрос о том, насколько он готов принять во внимание то и другое и действовать соответственно.

IX

Новый и наиболее важный опыт еврейского народа опять же связан с антисемитизмом. Хорошо известно, что взгляд сионистов на будущее эмансипированных евреев всегда отличался мрачностью, и сионисты иногда гордятся своим предвидением. В сравнении с той катастрофой, которая потрясла мир в наше время, эти предсказания воспринимаются

как пророчества бури в стакане воды. Той жестокой вспышки народной ненависти, которую предсказывал сионизм и которая вполне отвечала общему недоверию, испытываемому сионистами к народам, и слишком большим надеждам, возлагаемым ими на правительства, не произошло. Наоборот, во многих странах вместо нее была проведена спланированная правительственная акция, причинившая бесконечно больше вреда, чем любой взрыв народной ненависти к евреям.

Дело в том, что, по крайней мере, в Европе антисемитизм стал прекрасным политическим, а не просто демагогическим оружием империализма. Везде, где политика концентрируется вокруг понятия расы, евреи будут находиться в эпицентре враждебности — выяснение причин этого увело бы нас слишком далеко. Но несомненно лишь одно. В той мере, в какой империализм — резко отличаясь этим от национализма — мыслит не в терминах ограниченных территорий, а, так сказать, «континентами», евреи нигде в мире не будут в безопасности от этой новой разновидности антисемитизма, и конечно же им не укрыться от него в Палестине, одном из тех мест, где скрещиваются империалистические интересы. Поэтому сегодня перед сионистами надо поставить вопрос: какую политическую позицию намерены они занять ввиду той враждебности, которая гораздо меньше направлена на отдельных евреев, рассеянных по миру, чем на народ в целом, независимо от того, где ему приходится жить?

Другой вопрос касается национальной организации. В наше время мы наблюдаем катастрофи-

ческий упадок системы национального государства. После Первой мировой войны у европейских народов появилось чувство, что национальное государство не способно ни защитить существование нации, ни гарантировать суверенитет народа. Оказалось, что национальные границы, некогда бывшие символом защиты как от вторжений, так и от нежелательного наплыва иностранцев, уже не приносят никакой реальной пользы. И если старым европейским нациям угрожал либо недостаток рабочей силы и, как следствие, отставание в индустриализации, либо приток иностранцев, которых они не могли ассимилировать, то восточно-европейские страны наилучшим образом продемонстрировали, что при наличии смешанного населения национальное государство существовать не может.

Однако у евреев слишком мало причин радоваться закату национального государства и национализма. Мы не можем предсказать следующие шаги человеческой истории, но альтернативы представляются очевидными. Вновь возрождающаяся проблема определения, какой должна быть политическая организация, будет решаться выбором между империей и федерацией. Последняя могла бы дать еврейскому народу, вместе с другими малыми народами, довольно хороший шанс на выживание. Первая будет невозможна без пробуждения империалистических страстей взамен устаревшего национализма, того двигателя, который некогда приводил людей в движение. Да помогут нам небеса, если это произойдет.

X

Именно в этих общих рамках реального и возможного сионисты предлагают решить еврейский вопрос путем создания национального государства. Однако при этом нет никакой надежды на главную сущностную характеристику национального государства — суверенитет. Представим себе, что двадцать пять лет назад сионистам удалось бы добиться того, чтобы Палестина стала еврейским государством: что бы тогда произошло? Мы бы увидели, как арабы обратились против евреев, подобно тому, как в Чехословакии словаки обратились против чехов, а в Югославии хорваты против сербов. И даже если бы в Палестине не осталось ни одного араба, отсутствие реального суверенитета среди арабских государств или враждебность народов к еврейскому государству привели бы точно к такому же результату.

Другими словами, призыв к созданию еврейского государства в действительности означает именно это. Евреи намерены с самого начала утвердить себя в качестве «сферы интересов», заблуждаясь в том, что касается собственного статуса нации. Можно представить себе, что двунациональное палестинское государство или еврейское государство возникнут в результате эффективного соглашения с арабами и другими средиземноморскими народами. Но предполагать, что, поставив телегу впереди лошади, можно решить конфликты между народами, — мысль абсолютно фантастическая. Создание еврейского государства внутри сферы интересов империи может одним сионистам казаться очень хорошим

решением, а другим — безнадежным, но неизбежным. В конечном счете трудно представить себе более опасное развитие событий, более авантюрное. В самом деле, для малого народа большое невезение оказаться безо всякой вины на территории «сферы интересов», хотя трудно представить себе, где еще он мог бы оказаться в сегодняшнем экономически и политически сжавшемся мире. Но лишь безумие может диктовать политику, которая доверяет собственную защиту далекой имперской силе, отвергая доброжелательность соседей. Возникает вопрос, какой же тогда станет будущая политика сионизма в отношении крупных держав и какую программу должны предложить сионисты для решения арабо-еврейского конфликта?

В этой связи встает и следующий вопрос. По наиболее оптимистическим оценкам, после войны ежегодная эмиграция из Европы в Палестину может составлять около 100 000 евреев в течение, по крайней мере, десяти лет. Если предположить, что так оно и получится, какова будет судьба тех, кто не окажется в первых группах иммигрантов? Какой статус будет у них в Европе? Какая социальная, экономическая, политическая жизнь их ожидает? Сионисты, видимо, рассчитывают на восстановление прежнего статус-кво. В таком случае будут ли евреи, если их положение восстановится, стремиться поехать в Палестину по истечении, скажем, пятилетнего периода, который, даже при самых тяжелых обстоятельствах, будет означать период нормализации? Ибо если европейские евреи не будут сразу востребованы как перспективные граждане нового еврейского государства, не говоря уже о вопросе их допу-

ска туда, то возникнет дополнительная проблема, связанная с претензией на права большинства в стране, где евреи представляют собой очевидное меньшинство. С другой стороны, такая претензия, если она будет удовлетворена, конечно, исключит возможность восстановления статус-кво в Европе и, возможно, тем самым создаст не такой уж безобидный прецедент. Даже относительное восстановление статус-кво в Европе приведет к тому, что проблему двойной лояльности будет почти невозможно скрыть за все теми же бессмысленными общими местами, что и в старые добрые времена.

Поэтому последний вопрос, который сионистам до сих пор удавалось обходить стороной, заявляя с важностью, что отвечать — «ниже их достоинства», это старая проблема отношений между предполагаемым новым государством и диаспорой. И эта проблема ни в коем случае не ограничивается европейским еврейством.

Несмотря на различные идеологии, хорошо известно, что вплоть до настоящего момента *ишув* был не только убежищем для преследуемых евреев из некоторых стран диаспоры. Он также является сообществом, которое должно было поддерживаться другими евреями диаспоры. Без мощи и ресурсов американского еврейства катастрофа в Европе стала бы смертельным ударом для палестинских евреев как в политическом, так и в экономическом смысле. Если в ближайшем будущем удастся добиться создания еврейского государства с разделом территорий или без него — это произойдет благодаря политическому влиянию американских евреев. Если бы их «родина» или «страна происхождения»

были политически автономным целым в привычном смысле или их помощь носила бы только временный характер, это не отразилось бы на их статусе американских граждан. Но коль скоро еврейское государство будет объявлено против воли арабов и при отсутствии поддержки средиземноморских народов, то в этом случае в течение долгого времени потребуются не только финансовая помощь, но и политическая поддержка. И это действительно может вызвать серьезные проблемы для евреев этой страны, не имеющих в конечном счете сил, чтобы определять политические судьбы Ближнего Востока. Это может потребовать гораздо больше ответственности, чем это кажется им сегодня или чем они смогут выдержать завтра.

Существуют некоторые вопросы, с которыми сионизм столкнется в самом ближайшем будущем. Чтобы дать на них честный ответ, проявив политический разум и ответственность, сионизму придется пересмотреть целый ряд устаревших доктрин. В двадцатом веке спасти евреев или спасти Палестину будет нелегко, и представляется крайне маловероятным, что это можно будет сделать при помощи категорий и методов девятнадцатого столетия. Если сионисты будут упорно держаться за свою сектантскую идеологию и сохранять свой близорукий «реализм», они лишатся даже тех небольших шансов, которые все еще сохраняются у малых народов в нашем не слишком привлекательном мире.

Арендт Х.

A80 Скрытая традиция: Эссе / Ханна Арендт; Пер. с нем. и англ. Т. Набатниковой, А. Шибаровой, Н. Мовниной. — М.: Текст, 2008. — 221, [3] с.

ISBN 978-5-7516-0771-5 («Текст»)

ISBN 978-5-9953-0007-6 («Книжники»)

В этой книге Ханна Арендт собрала семь эссе тридцатых и сороковых годов: «Об империализме», «Организованная вина», «Скрытая традиция», «Евреи вчерашнего мира», «Франц Кафка», «Просвещение и еврейский вопрос», «Пересмотренный сионизм». Все эссе — как утверждается в предшествующем им «Посвящении Карлу Ясперсу» — написаны с осознанием еврейской судьбы в двадцатом веке. Это первые свидетельства продолжавшейся всю жизнь работы Арендт над «еврейским вопросом». Они показывают, сколь глубоко ее историко-политическое мышление было обусловлено проблемой еврейского самосознания и его трансформацией — от эпохи Просвещения до послевоенного времени.

УДК 1(=411.16)(091)

ББК 87.3(0)

ЧЕЙСОВСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ

Ханна Арендт

Скрытая традиция

Эссе

Редактор С. Городецкий

Корректор Т. Калинина

Издательство благодарит Давида Розенсона

за участие в разработке этой серии

Подписано в печать 30.07.08. Формат 84 x 100/32.

Усл. печ. л. 10,92. Уч.-изд. л. 9,22. Тираж 3500 экз. Изд. № 822.

Заказ № 4593.

Издательство «Текст»

127299 Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 7/1

Тел./факс: (499) 150-04-82

E-mail: textpubl@yandex.ru

<http://www.textpubl.ru>

Представитель в Санкт-Петербурге: (812) 312-52-63

Издательство «Книжники»

127018, Москва, 2-й Вышеславцев пер., д. 5а

Тел.: (495) 792-31-10

E-mail: knizniki@yandex.ru; lechaim@lechaim.ru

<http://www.knizhniki.ru>; www.lechaim.ru

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»

143200 г. Можайск, ул. Мира, 93

**В СЕРИИ
ЧЕЙСОВСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ
ВЫШЛИ:**

Кэти ДИАМАНТ. Последняя любовь Кафки

Роберт ПИНСКИ. Жизнь Давида

Джонатан РОЗЕН. Талмуд и Интернет

Денис СОБОЛЕВ. Евреи и Европа

**Бенджамин ХАРШАВ. Язык в революционное
время**



ЕВРЕЙСКИЕ ТЕКСТЫ И ТЕМЫ

Об этих и других книгах, о новинках и классике,
об актуальных событиях и вечных вопросах —
рецензии, статьи, анонсы и проекты на сайте
www.booknik.ru