

Александр Бродский

ТРАВМА И КОНСТРУКЦИЯ В НАЦИОНАЛЬНОМ САМОСОЗНАНИИ

**На материале истории восточноевропейских евреев конца XIX –
начала XX века¹**

В современных общественных науках большим авторитетом пользуется т.н. *конструктивистская* теория наций. Согласно этой теории, появившиеся в XIX веке национальные идеологии, не только способствовали созданию национальных государств, но и сформировали сами нации. Национальные идеологии и государства создают нации, а не возникают из уже готовых этнических сообществ. Убеждение, что нации есть естественные, Богом или Природой установленные классификации людей – националистический миф. См. например [Gellner 1983; Hobsbawm 1990].

На мой взгляд, эти рассуждения справедливы во многих отношениях. Однако механизмы такого конструирования остаются все-таки не ясными. Как происходит отбор специфических черт нации? Откуда берется материал для этого отбора? По каким принципам складывается реальное национальное своеобразие культуры? И наконец, если не впадать в крайности постмодернистской культурологии, считающей идеологическими конструкциями даже расы и пол, то необходимо ответить на вопрос, какую роль в этом процессе играют биологические и генетически передаваемые свойства?

Предлагаемая статья не претендует дать ответы на эти вопросы, но представляет собой попытку наметить общий подход к решению обозначенных проблем. При этом я буду основываться на *трех посылках*, т.е. положениях, достоверность которых принимается мною как нечто самоочевидное.

Первая посылка заключается в том, что имеет место определенное сходство

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-00192), СПбГУ.

между формированием индивидуального самосознания личности и формированием коллективного самосознания нации. Причем оба процесса могут быть описаны языком психоанализа. А это означает, что понятийный аппарат, использующийся для описания процессов культурного *отчуждения*, а также *деактуализации* и *реактуализации* культурных явлений [Troitskiy, Begun, Voloshuk., Chertenko 2014], может быть уточнен с помощью таких понятий психоанализа, как «вытеснение», «замещение», «осознание» и т.п. Биогенетическая основа нации рассматривается мною здесь в качестве аналога понятия «Id» фрейдистской теории личности.

Вторая посылка заключается в утверждении, что, как в индивидуальном, так и в национальном развитии, полученная на раннем этапе психологическая травма не только формирует различные болезненные симптомы и комплексы, но и является необходимым моментом в становлении самосознания. Психотравма, отчуждение, подавление, вытеснение и т.п. являются факторами, без которых не может сформироваться ни личность, ни нация.

Третьей посылка представляет собой предположение, что многие индивидуальные и коллективные психологические процессы могут быть описаны с помощью логики. В самом общем методологическом плане я буду исходить из идеи известного философа и филолога И.П. Смирнова о принципиальном единстве психоанализа, логики и истории. Согласно этим идеям «и психическое, и логическое, и культурно-историческое равным образом сводится к понятию *замещения*: психическое - к воображаемому, ставящему желаемый субъектом мир на место эмпирического, логическое - к правилам получения из одних значений других, историко-культурное - к смене старых типов мышления новыми». [Смирнов 1994, 8] Конечно, это утверждение принимается мною с некоторыми оговорками, которые некогда были изложены в моей статье, специально посвященной анализу концепции Смирнова [Бродский 2004, 162 – 174].

Материалом для настоящей статьи является культурная история восточноевропейских евреев конца XIX – начала XX века, т.е. евреев западных окраин Российской и восточных окраин Австро-Венгерской империи. Это вызвано тем, что, во-первых, еврейская история того времени демонстрирует ментальные механизмы формирования национального самосознания в «чистом виде», без участия государственного фактора. Во-вторых, в еврейской истории наиболее явственно представлен конструктивный элемент национальной культуры, поскольку основные факторы национальной жизни – от языка до

государственности – являются здесь результатом творчества вполне конкретных людей, которых можно перечислить по именам. В-третьих, в истории восточноевропейских евреев наиболее ярко представлен фактор межкультурных влияний и отторжений. Тем самым я отказываюсь от привычного отношения к истории евреев как к *особенной*, нетипичной истории, непохожей на истории других народов. Еврейская история, напротив, очень даже типична и в некотором смысле демонстрирует судьбу любой нации в идеальном, то есть очищенном от всего случайного и несущественного, виде.

1. Похвала глупости

До XVIII века евреи жили в Европе достаточно обособленно и воспринимали свою обособленность как нечто само собой разумеющееся. Замкнутые в своих гетто, они не испытывали значительного влияния европейской культуры и в таком влиянии не нуждались. Разумеется, случаи вхождения евреев в европейскую культуру встречались, но были редки и, как правило, приводили к разрыву со своими соплеменниками и единоверцами. Ситуация изменилась в век Просвещения, когда в Европе возобладали идеи автономии разума, равенства людей перед законом и свободы. В этот период у евреев появилось дотоле отсутствовавшее стремление к эмансипации и ассимиляции. В еврейской среде возникло движение Гаскала, которое предполагало приобщение к европейской науке, секуляризацию образования и организацию жизни на «разумных началах».

Центральной фигурой «еврейского Просвещения» был известный философ, последователь Х.Вольфа Моисей Мендельсон. Именно Мендельсон заложил основную парадигму всех последующих стремлений евреев к эмансипации: *евреи – не нация, а религиозная конгрегация*. С секуляризацией европейских государств и рационалистической реформацией иудаизма все барьеры между евреями и христианами исчезнут. Мендельсон верил, что ни сегодня, так завтра евреи Германии превратятся в «немцев иудейского вероисповедания». Полвека спустя похожие идеи стали высказывать деятели Гаскалы в России. Например, публицист Лев Осипович Леванда на страницах журнала «Русский еврей» призывал способствовать всему тому, что ведет к бесповоротному перерождению русского еврея в «русского гражданина с оттенком религиозного своеобразия». Такая позиция отвечала установкам многих прогрессивных европейских политиков того

времени, считавших, что евреи как особая нация не могут быть терпимы ни в одном государстве, но что каждому еврею в отдельности должны быть предоставлены все права «человека и гражданина», в том числе и свобода вероисповедания. «Евреям как нации надо отказывать во всем, евреям как людям следует все предоставить» - такими словами выразил суть еврейской проблемы во Франции член национального собрания, либерал С. Клермон-Тоннер.

С самого начала Гаскала была неоднородна. Разумеется, она породила немало евреев, совершенно оторванных от своих национальных и религиозных корней, стремящихся во всем жить, думать и поступать по-европейски. Из этой среды вышли такие общественные деятели, как, например, Ф. Лассаль или К. Маркс, которые не только не хотели ничего слышать о своих еврейских корнях, но и относились к ним с ненавистью и презрением. Характерно, что в своей знаменитой работе 1844 г. «К еврейскому вопросу» К. Маркс вообще объявляет евреев «химической национальностью». Евреи, по Марксу – это не национальность, а некое религиозно-сословное образование или образ жизни. Ассимилировавшееся еврейство лишь трансформировало традиционный иудаизм, которому всегда была свойственна практически-материалистическая установка, в культ денег, торговли, барышей. Тем самым ассимилированные евреи сами воспроизводят то устройство общества, в котором существует отчуждение, и в котором евреи не могут быть эмансипированы. Споря с Б. Бауэром, утверждавшим, что эмансипация евреев произойдет лишь при полном освобождении общества от религии, Маркс настаивал, что такая эмансипация предполагает освобождение общества от *еврейства* [Маркс 1955, 382 – 413].

Однако большинство евреев придерживалось все-таки более умеренной позиции, которая находила свое интеллектуальное выражение в религиозном модернизме и попытках переосмыслить иудаизм в духе современной (прежде всего кантианской) философии. Религиозные реформаторы, вроде Самуила Гольдгейма или Авраама Гейгера, стремились в первую очередь очистить иудаизм от всего «специфически национального» и максимально сблизить его с христианством (прежде всего, с протестантизмом), выявив общую для обеих религий моральную основу. А еврейские ученые, вроде психолога Морица Лацаруса и философа Германа Когена, утверждали, что, в отличие от христианства, в иудаизме связь человека с Богом осуществляется не через мифологию или метафизику, а исключительно через мир нравственный, в результате чего иудаизм наиболее

соответствует кантовскому идеалу «религии в пределах только разума». Однако в национальном вопросе и реформаторы, и Лацарус, и Коген считали, что евреи должны полностью отождествить себя с немцами. «У нас – немецких евреев – нет иной истории, кроме истории немецкого народа – писал Лацарус. – Все, что было радостью и болью для него – все это наше». Цит. по: [Горнфельд 1903, XXX]. «Поскольку все основные потенции ума и мышления формируются языком, – писал Коген, – постольку общий долг всех евреев с благоговейным почтением относится к Германии как к своей духовной родине». Цит. по: [Поляков 1998, 300]

Едва ли стоит рассказывать о том, насколько несостоятельным оказался весь проект «еврейского Просвещения». Что бы ни предпринимали те же немецкие евреи в плане своей германизации, и какие бы умильные речи не произносили они о своей любви к германской культуре, в них всегда видели не «немцев иудейского вероисповедания», а иную расу, глубоко враждебную германской расе. Как писал один из предшественников сионизма, немецкий социалист Моисей Гесс, «те евреи, которые, желая слиться с немцами, реформируют в протестантском духе иудаизм или вовсе отказываются от него, никак не могут взять в толк, что немцы ненавидят не религию евреев, а самих евреев. Вся суть вопроса заключается в том, что евреи не религиозная секта, а народ, нация, существование которой отрицают лишь евреи» [Гесс 1903, 23]. Развивающийся повсеместно в Европе национализм, утверждал. Гесс, является «противоядием всем тем нивелирующим стремлениям современной цивилизации, которые грозят убить всякую самостоятельную жизнь» [Гесс 1903, 44]. И евреям не следует отставать в этом от остального прогрессивного человечества: им, как и другим народам, надо покончить с тем космополитизмом, который, по выражению Ж.-Ж. Руссо, «заботится о всех, чтобы не заботится о ближних».

В России провал идеи еврейской ассимиляции стал очевиден в конце 70-х – начале 80-х годов XIX в., когда в русской печати развернулась антисемитская пропаганда, а по стране прокатились еврейские погромы. Вопреки ожиданиям инициаторов Гаскалы, она не только не уменьшила, но, напротив, увеличила антисемитские настроения, поскольку евреи стали внедряться в те сферы жизни, в которых их никто не ждал и не желал видеть. Но важнее остановиться на другом. Гаскала с неизбежностью предполагала критику традиции, мифологии, а иногда и религии в целом, то есть всего того, что ставит барьеры между народами. В результате, образ еврея в Европе стал прочно ассоциироваться с образом скептика, циника, не

имеющего ничего святого, ни во что не верящего и не уважающего никаких национальных традиций. Даже люди, далекие от банального антисемитизма, как, например, польский философ XX в. Ю. Бохеньский, были убеждены, что евреям чуть ли не изначально присуще «пренебрежение к религиозным и патриотическим чувствам “гоев”» [Бохеньский 1993, 24]. При этом, как правило, не берется в расчет то, что евреи, которым действительно присуще такое пренебрежение, с не меньшим пренебрежением относятся к религиозным или национальным чувствам самих евреев.

Это убеждение в «цинизме евреев» интересно сравнить с одним наблюдением. В «Апокалипсисе нашего времени» В.В. Розанова мы встречаем следующие суждения: «Евреи сентиментальны, глуповаты и преувеличивают... Только по глупости и наивности они пристали к плоскому дну революции... Евреи наивны.» [Розанов 1990, 505]. Как следует из контекста, под наивностью и глупостью евреев Розанов понимает то, что они до сих пор верят в *свободу, равенство и братство*. На самом деле, глупость и наивность евреев, о которых пишет Розанов, и пресловутый еврейский скептицизм – явления одного порядка. По крайней мере, со второй половины XIX в. евреи – единственный народ, который все еще верит в идеалы Просвещения, в идеалы Вольтера и энциклопедистов. Критика традиции и религии является неперенным условием такой веры. Но для евреев утраты веры в Просвещение означает крушение всех надежд на ассимиляцию.

2. Песнь о «нибелунгах»

Разумеется, в еврейской среде всегда существовала религиозная ортодоксия, которая воспринимала Гаскалу не просто как заблуждение, но как национально-религиозную трагедию. Особенно сильно обскурантистские настроения проявлялись у евреев Восточной Европы (Польши, Румынии, Галиции, России), которые в меньшей степени были подвержены ассимиляции, чем евреи Германии или Франции. Характерен рассказ о литовском раввине Израэле Салантере, который, узнав, что его сын отправился в Берлин изучать медицину, разулся и сел на пол, чтобы соблюсти традиционные семь дней траура по умершему близкому родственнику.

«Западному европейцу, наверно, ближе Индия, чем мир, в котором живет еврей Восточной Европы», – писал в 20-х годах прошлого века галицийский писатель Йозеф Рот. Цит. по: [Шибарова 2011, 7] Для первых поколений

ассимилированного западноевропейского еврейства их восточноевропейские предки и сородичи были лишь предметом стыда, вытеснения и отчуждения. Однако вытесненная природа, так или иначе, напомнит о себе. «Ведь у каждого ассимилированного еврея найдется родственник, еврей до мозга костей..., который одной своей внешностью ставит под угрозу пошедшую в гору карьеру и портит новичку репутацию». [Рот 2011, 27]. И многие ассимилированные евреи, покоряясь судьбе, стали, напротив, подчеркивать свое еврейство и относиться к евреям местечек Польши, Украины и Белоруссии не просто с уважением, но даже с благоговением. Считалось, что именно восточноевропейские евреи, несмотря на все притеснения и гонения, сохранили свою национальную идентичность. Как пишет в наши дни историк еврейской культуры Л. Ботстайн, «идеализированный образ восточного еврея из местечка, нетронутого цивилизацией, превратился в некий миф, который по силе притягательности и “романтической чистоте” мог сравниться разве что с вагнеровскими мифами».[Ботстайн 2003, 292].

Конечно, в реальности стихийный консерватизм восточноевропейских евреев сильно отличался от того идейного «почвенничества», которое стали культивировать многие еврейские интеллектуалы во второй половине XIX века. Последнее само во многом опиралось на европейские философские идеи своего времени, и носителями его чаще всего выступали люди, воспитанные в духе Просвещения и ассимиляции.

Важнейшим вопросом «еврейского почвенничества» стал вопрос о языке. «Без иврита нет Торы, а без Торы нет еврейского народа» – утверждал один из первых деятелей еврейского культурного возрождения Перец Смоленский. Цит. по: [Лакер 2000, 99] Решающим событием в становлении еврейского национального самосознания стала реанимация иврита в качестве разговорного языка, предпринятая Элиэзером Бен-Иегудой. Само убеждение, что в основе любой национальной культуры лежит язык – типичный европейский философский предрассудок XIX – XX вв. Это убеждение не основано ни на каких фактах. История и этнография свидетельствует скорее об обратном: язык не имеет большого значения для национальной и культурной самоидентификации людей. Нации иногда меняют язык, сохраняя во всем остальном свое культурное своеобразие; существуют единые национальные культуры, носители которых говорят на разных языках; не редки случаи, когда люди, говорящие на одном и том же языке, относят себя к различным цивилизациям. Вера в первостепенную культурную роль языка является,

на самом деле, чисто умозрительным и отчасти идеологическим образованием. Она подразумевает, что язык есть некое мироистолкование, предпосланное любым актам сознательной рефлексии. Эта вера возникла как своего рода реакция на просветительский рационализм, с его верой в суверенность Разума. Языковой фетишизм XIX – XX вв. порожден желанием найти для человеческого сознания и мышления более глубокие основания, чем самоочевидные послышки чистого разума, стремлением вывести человеческий разум из чего-то такого, что само по себе разумом не является.

О том, насколько «еврейское почвенничество» конца XIX – начала XX в. было связано с европейской философией своего времени, красноречиво свидетельствует творчество создателя т.н. «духовного сионизма», одесского публициста Ахад -Гаама (Ашера Гинзберга), который в основание еврейского культурного возрождения положил идеи Ф. Ницше. По мнению Ахад-Гаама, ошибка Ницше состояла в отождествлении еврейства с христианством. На самом деле, еврейская этика никогда не придавала особого значения самоотречению и милосердию, но предполагала «твердость духа, бескомпромиссность в преследовании моральных целей, непримиримость к пороку и мнению толпы». Цит ро:[Клаузнер 1905, 58 – 59] Поэтому именно на еврейской почве возможно осуществление ницшеанского идеала сверхчеловека, «белокурой бестии», которая вовсе не обязательно должна быть белокурой. Гневно обличая идеологов ассимиляции евреев, Ахад Гаам отрицательно относился и к еврейским ортодоксам, которые, цепляясь за внешние формы национального существования, утратили внутренний духовный стержень нации. Политическим кумиром лидера «духовного сионизма» был Петр I, который, по его мнению, показал, как волевым усилием отдельной личности можно изменить внешнее бытие нации, сохранив при этом ее внутреннюю сущность.

Нет ничего удивительного в том, что, на фоне охватившего Европу на рубеже XIX – XX вв. увлечения «тайнами Востока», некоторые еврейские национальные движения попытались отождествить еврейство с этим самым Востоком. Некогда последователи М. Мендельсона выдвинули девиз: «Прочь от Азии!». Теперь же сын Элиэзера Бен-Иегуды, первый человек, воспитанный на иврите – Итамар Бен-Ави – обратился к соплеменникам с призывом: «Мы – азиаты!». «Восточноевропейские евреи – писал другой деятель еврейского национального возрождения – Фриц Штернберг, – до сих пор остаются почти

совершенно восточными людьми». Цит по: [Лакер 2000, 316]. Евреи – выходцы из Азии, и, следовательно, люди с «восточной душой». Именно на Востоке, а не в Германии или где бы то ни было еще в Европе, евреи должны искать свою «духовную родину». Возрождение еврейской культуры предполагает, прежде всего, освобождение от европейских влияний и возвращение к своим «восточным корням». «К Востоку! К Востоку!» – такими словами оканчивался гимн организации религиозных сионистов «Мизрахи».

Религиозно-философской основой еврейского почвенничества «восточного направления» чаще всего становился хасидизм. Возникнув в XVII в. в качестве исключительно народной, плебейской религиозности, хасидизм к концу XIX в. стал обладать особой притягательной силой для значительной части еврейской интеллектуальной элиты. В хасидизме их привлекал традиционализм, сакрализация всех сторон жизни, доходящий до экстаза мистицизм, пантеистическая убежденность в повсеместном присутствии Бога. По словам известного философа XX в. М. Бубера, хасидизм – это «каббала ставшая этосом». Интеллектуалы не без основания противопоставляли хасидизм «раввинской учености», с ее сухим рационализмом и формалистической этикой.

Говоря о еврейском «восточничестве», особо следует остановиться на т.н. «евразийстве». В 20-х годах прошлого столетия евразийский автор Яков Бромберг усмотрел определенное психологическое сходство между хасидами-каббалистами и теми евреями, которые активно подключились к русской революции, войдя в организации народников, эсеров, марксистов и т.п. Хасидов и революционеров объединяет фанатизм, стремление к идеократии, презрение к материальной стороне жизни, готовность к самопожертвованию. Причем в России и хасидам, и революционерам свойственно стремление сблизится с русским народом, прежде всего, разумеется, с русскими рабочими и крестьянами. Все это, согласно Бромбергу, позволяет говорить о своеобразном «евразийском еврействе», в котором «можно усматривать преемство от того древнего “избирательного средства”, которое когда-то влекло его предков на равнины Хазарии и Золотой Орды». [Бромберг 2002, 244]. К противоположной группе евреев Бромберг отнес талмудистов и западников-либералов, которые, хотя по-разному относятся к религии, едины в своем стремлении к рационализации жизни и любви к «материалистической мамоне». Позднее схожую концепцию о двух тенденциях в еврействе высказывал историк Михаил Агурский в своей книге о

национал-большевизме. А в наши дни эти идеи активно поддерживаются неоевразийцами в лице А. Дугина и А. Эскина. В последнем случае дихотомия Баумберга явно подстраивается под определенную политическую конъюнктуру, о которой не стоит говорить. Но само возведение западнических тенденции в еврейском национальном самосознании к талмудическим традициям, а почвеннических – к каббалистическим, на мой взгляд, не лишено основания.

3. Константы и переменные

«Четкая граница пролегает между так называемыми просвещенными евреями и приверженцами каббалы... – свидетельствует уже цитировавшаяся мною Й. Рот. – ”Просвещенный” не значит неверующий. Просвещенные евреи лишь отрицают всяческий мистицизм...». [Рот 2011, 49 – 50].

Различие между талмудической и каббалистической традицией, как и различие между схоластической (рационалистической) мистической традицией в любой другой монотеистической религии, определяется двумя типами понимания соотношения Бога и мира. Согласно схоластическому пониманию, Бог трансцендентен миру и открывается людям через рациональное толкование откровения и исполнение нравственного закона. Согласно мистическому пониманию, Бог в той или иной степени присутствует в мире и может открываться человеку непосредственно, становясь элементом живого опыта, а не догматического знания.

Соответственно, схоластика и мистика отличаются пониманием природы Зла. Согласно схоластике, зло – необходимый элемент оторванного от Бога мира; согласно мистике, зло производно от свободы и не обладает онтологическими характеристиками. Как отмечает крупнейший исследователь еврейского мистицизма Гершом Шолем, «факт существования зла в мире – главный пробный камень для различия между философским и каббалистическим видением мира». [Шолем 2004, 63].

Различное видение соотношения Бога и мира определяет различие в понимании ценностей и норм. Согласно философско-рационалистическому подходу, ценности и нормы не заложены в природе вещей, не присущи бытию как таковому, а являются лишь регулятивными идеями, предназначенными к осуществлению.

Согласно мистическому подходу, ценности и нормы вытекают из имманентных законов бытия, из «внутреннего смысла» всех вещей и процессов, а существование зла и несовершенства объясняется отклонением людей от этих внутренних законов под влиянием ложных мнений и предвзятых идей.

Различие в понимании ценностей и норм определяет различие в подходах к культуре. Для рационалистов культура есть нечто изменчивое, никогда не тождественное самому себе. Для мистиков, культура есть нечто данное, содержательно определенное. Первая тенденция рассматривает смыслы и ценности культуры в качестве *переменных*, в результате чего сосредотачивается на формально-логических аспектах мышления; вторая тенденция рассматривает смыслы и ценности культуры в качестве *констант*, в результате чего отдает предпочтение образно-символическому мышлению. Несколько утрируя можно сказать, что рационализм выражает синтаксические, а мистицизм – семантические аспекты культуры.

Соответственно, рациональная философия и мистика дают разные ответы на вопросы о смысле жизни и назначении человека. С рационалистической точки зрения, наша задача состоит в том, чтобы приблизить здешний несовершенный мир к миру идей, воплотить должное в сущем. С мистической точки зрения, мы, напротив, должны отбросить предвзятые идеи и жить в гармонии с миром. Иными словами, разум говорит, что мы всего должны добиваться; мистика – что нам все уже дано. С рационалистической точки зрения, человек создает культуру; с мистической – культура создает человека.

Две выделенные тенденции мы можем обнаружить в любой национальной культуре. Весьма четко они проявились и в русской культуре, приняв в XIX веке форму спора западников со славянофилами (почвенниками). Западническая традиция – это ориентация на логику в познании, формальный императив в этике и правовое регулирование в политике. Славянофильская тенденция – это ориентация на интуицию в познании, традицию в этике и авторитеты в политике. Не случайно русская философия начала XX века удачно определяла первую тенденцию как «логицизм», а вторую – как «онтологизм». Согласно, например, неославянофилу В.Ф. Эрну, «логицизм» – это мировоззрение, опирающееся на формальное и отвлеченное человеческое *ratio*, а «онтологизм» – это мировоззрение, опирающееся на конкретный и объективный Логос. [Эрн 1991, 71 - 108].

В самом общем плане, две выделенные тенденции являются механизмами, обеспечивающими существования двух основных процессов в развитии любой культуры: *изменения* и *сохранения*. Но, разлагая национальную культуру на две взаимоисключающие парадигмы, эти тенденции делают проблематичной задачу национальной самоидентификации людей. Национальная культура утрачивает свою целостность; национальное единство начинает казаться иллюзорным. И тогда на место *Культуры* заступает *Природа*.

5. Оправдание Природы

Следует отметить, что противостояние ассимиляторства и почвенничества в еврейской общественной мысли рубежа XIX – XX веков не совпадает с противостоянием сионизма и антисионизма в еврейской среде той же эпохи. И среди сторонников создания национального еврейского государства в Палестине, и среди тех, кто считал создание такого государства ненужным, утопичным или даже вредным делом, встречались как космополиты, так и традиционалисты, как западники, так и восточники. Но все-таки главной тенденцией раннего политического сионизма Теодора Герцля и Макса Нордау, а также позднейшего сионизма-ревизионизма Зеева (Владимира) Жаботинского стала некая третья идеология, которая, в отличие от двух предшествующих, отказалась от отождествления нации с какой-либо конкретной моделью культуры.

Родоначальник сионизма, венский журналист Т. Герцель, по свидетельству знавших его людей, являл собой тип совершенно ассимилированного еврея, не знающего ни еврейской религии, ни еврейской истории, ни еврейского языка. В евреях Герцель видел, прежде всего, определенный этнос, который нельзя отождествить с какой-либо религиозной или культурной традицией. Сплачивает евреев, по его мнению, лишь то, что все они, независимо от своих религиозных и культурных ориентаций, являются объектом антисемитизма. А будущее еврейское государство представлялось ему современным, светским, европейским государством – парламентской монархией или республикой.

Такая позиция политических сионистов возмущала еврейских «почвенников». По мнению, например, Ахад-Гаама, идея еврейского государства в том виде, в каком ее развивают Герцель и Нордау, предполагает, что «евреи не создали ничего нового и ничего своего не добавили. Они лишь подобрали

рассыпанное и оброненное у просвещенных народов Европы и Америки, скопировав его и собрав воедино». Отвечая Ахад-Гааму, Герцль и Нордау утверждали, что в своем западничестве евреи никому не подражают и ничего не заимствуют. «Мы – писал Нордау, – содействовали созданию европейской культуры больше чем своей собственной; она принадлежит нам в той же мере как немцам, французам, англичанам». [Нордау 1903, 5].

Наверное, самым непримиримым «западником» в сионистском движении был одессит З. Жаботинский. «Может быть, – писал он, – мы больше всякого другого народа имеем право сказать: “западная” культура есть... от нашего духа. Отказаться от “западничества”, сродниться с чем-либо из того, что характерно для “Востока” значило бы для нас отречься от самих себя». Цит по: [Бела 1992, 234]. Та «западная идея», с которой должно отождествлять себя еврейство есть идея «незавершенности» этого мира, идея необходимости изменять и «исправлять» мир. Восток – это, напротив, «моральное спокойствие» и фатализм. Однако ни «Восток», ни «Запад» не относятся к органическим свойствам каких-либо нации. Речь идет скорее об определенных ступенях развития цивилизации. «В еврейском старообрядческом быту – писал Жаботинский – есть еще много диких пережитков подлинной “восточности” – ненависть к свободному исследованию, вмешательство религии в быт, женщина в парике, которой чужой мужчина не подает руки. Но... на то и была у нас Гаскала, чтобы отделить пережитки от сути». Цит. по:[Бела 1992, 235]. Жаботинский полагал, что евреев еще долго придется «лечить» от элементов «восточности». Что же касается арабов или других «восточных» народов, то им можно лишь пожелать тоже поскорее избавиться от так называемого «Востока».

Однако, настаивая на европеизме еврейской культуры, сионисты были, разумеется, противниками не только ассимиляции, но и вообще какого бы то ни было участия евреев в культуре других европейских народов. Напротив, евреям, по их мнению, необходим не только «географический исход», но и «исход духовный» т.е. освобождение от всяких нееврейских влияний в сфере искусства, политики и даже экономики. По мнению Жаботинского, одна из самых неприятных черт современного еврейства – это стремление вмешиваться не в свои дела. «Когда евреи массами кинулись творить русскую политику, – писал он в 1913 г., – мы предсказали им, что ничего доброго отсюда не выйдет ни для русской политики, ни для еврейства... Теперь евреи ринулись делать русскую литературу, прессу и театр, и мы с самого начала с математической точностью предсказываем и на этом

поприще крах». Цит. по:[Бела 1992, 131]. Жаботинский обратился к еврейским интеллектуалам с призывом: «воротитесь от чужих пастбищ к своим виноградникам». Но возникали вопросы: а где собственно находятся эти «виноградники»? Куда евреи должны совершать свой «духовный исход»? Что же лежит в основе специфически еврейской культуры? Поскольку политические сионисты отказывались однозначно отождествлять еврейство с определенной религией, языком, укладом жизни, и даже усматривали в таком отождествлении признаки «восточной отсталости», постольку на все эти вопросы оказалось не так-то просто ответить.

С точки зрения Жаботинского, вопрос об основах специфики еврейской национальной культуры упирается в общий вопрос о природе национальной самобытности. Первый ответ, который приходит в голову: национальная самобытность определяется воспитанием, т.е. культурой. «Но я взгляделся и понял ошибочность такого ответа – писал Жаботинский. – Я наблюдал людей, которые были воспитаны вне национального уклада...; и тем не менее, когда пришло время, что-то встрепенуло этих людей, они оглянулись, затосковали по своей национальности и подошли к ней». Цит. по:[Бела 1992, 199]. Другой ответ: национальное самосознание зарождается в результате столкновения с внешней угрозой, типа той, какую для евреев представляет собой антисемитизм. Но, по словам Жаботинского, «антисемитизм не мог породить сионизма. Антисемитизм мог породить только стремление убежать от преследования по пути наименьшего сопротивления – то есть, переменяв веру. И все-таки для того, чтобы за проповедью перемены веры стал слышен призыв к самосознанию и национальному воскрешению, было необходимо что-то другое, кроме антисемитизма, – какой-то внутренний фактор, какое-то позитивное веление изнутри». Цит. по:[Бела 1992, 29]. Что же это за «внутренний фактор»? Ответ Жаботинского был вполне однозначен: «Чувство национальной самобытности лежит “в крови” человека, в его физически-расовом типе, и только в нем». Цит. по:[Бела 1992, 200].

Национальная специфика не проявляется в каких-либо особых верованиях, обрядах или укладах жизни. Верования, обряды или уклады меняются в зависимости от социальных условий. Культура вообще не бывает однополярной и неизменной. Неизменен лишь расово-физический тип, который выражается в неодинаковых внешних проявлениях, сообразно эпохе и среде. Жаботинский сравнивал расово-физический тип с музыкальным инструментом. Кларнет,

например, может звучать выше или ниже, на нем можно играть молитву или вальс; но, пока цела его форма, всегда будет слышно, что это кларнет, а не валторна или арфа.

На рубеже XIX – XX вв. в Европе повсеместно проводились исследования расовых различий и их влияния на культуру. К сожалению, эти исследования часто приобретали расистский характер, так как проводившие их теоретики силились доказать превосходство одних рас над другими. Расовая антропология стала неотъемлемой частью нацистской идеологии. В результате, вся область исследований была дискредитирована. После Второй Мировой войны расово-антропологические исследования были приостановлены. Но, как замечает историк В. Лакер, «приостановка исследований сущности расовых различий, при всей своей благонамеренности, не помогла разрешить расовый конфликт. Ведь различия между расами действительно существуют, даже если они не выделяются с абсолютной точностью и не поддаются научному описанию». [Лакер 200, 554]. На самом деле расовая нетерпимость едва ли зависит от того, исследуется ли что-нибудь в этой области или нет. Кроме того, существует устоявшийся предрассудок, будто межнациональная ненависть уже как бы заложена в расово-биологических различиях, и всякая апелляция к таким различиям эту ненависть увеличивает. Этот предрассудок, в свою очередь, основан на общем убеждении, что ненависть, насилие, агрессия, жестокость суть проявления биологических, а не социально-культурных, начал в человеке и, следовательно, могут «лечиться» культурой. В действительности, насилие и ненависть у *homo sapiens* – явления «культурогенного» характера. Насилие есть важнейшее, если не единственное, средство реализации духовных ценностей. См.: [Бродский 1999] И межнациональная нетерпимость складывается не в результате психосоматических различий между нациями, а в результате отождествления наций с определенными системами ценностей и верований, то есть, в конечном счете, с определенными моделями культуры. В природе ненависти нет.

Здесь снова уместно провести сравнение еврейского национального движения с русским. «На кого похож русский национальный дух: на Салтыкова или на Каткова, на митрополита Филарета или на Л.Толстого?» – спрашивал в 1902 году П.Б.Струве. Националисты решают этот вопрос просто: «они начинают национальный дух своими собственными идеями и приглашают нас поклониться и преклониться перед этим их собственным духом, их же указом возведенный в ранг

“национального”». В действительности, утверждал Струве, национальный дух воплощается «в бесконечно текущем по содержанию, стихийно-творческом процессе», который «не застывает никогда ни в какую сущность». [Струве 2000, 13]

Высказанная здесь точка зрения представляет собой основу «либерального национализма» XIX – начала XX века, которого придерживались такие политики как В.Вильсон, Т.Г.Масарик, П.Н.Миллюков. «Либеральным» этот национализм являлся потому, что не идентифицировал нацию с какой-либо конкретной идеей, с какой-либо одной системой ценностей или верований, оставляя место свободе и толерантности. Но такой «либеральный национализм», в конечном счете, оказался пустой фразой. Он, во-первых, не позволял научно определить, как же все-таки формируется национальная специфика, а во-вторых, не предлагал никаких основ для реального объединения нации. Может быть поэтому в 30-х годах прошлого века «либеральный национализм» ушел в прошлое. На смену ему пришел национализм расовый и тоталитарный.

6. Обретение идентичности

Итак, каков же «механизм» формирования национальной культуры? Интересную гипотезу на этот счет выдвигает упоминавшийся в начале статьи философ И.П. Смирнов (на материале русской культуры, разумеется). По мнению Смирнова, главным фактором формирования своеобразия нации, как и в случае формирования индивидуального своеобразия личности, является полученная некогда психическая травма, заключающаяся в утрате собственной идентичности. «Национальные культуры отвечают на событие, ставящее под вопрос коллективную идентичность тем, что они используют для самосохранения одно из средств, которыми они владеют в текущий период интернациональной культурной истории. ... Выход из кризиса идентичности отыскивается в... сведении к минимуму многообразия манифестаций, которые находятся в распоряжении национальной культуры, в ограничении ее признаков лишь несколькими – жестко фиксированными» [Смирнов 2000, 388].

Гипотеза о психотравматических истоках национального своеобразия культур применима к еврейской истории так, как если бы она была специально для нее выдумана. В этом утверждении нет никакой иронии. В 70-х годах

американский социолог Дж.М. Каддихи уже пытался осмыслить фрейдистскую теорию личности как описание ситуации еврейской ассимиляции, где *Id* (*Оно*) – это подавляемая еврейская этничность, *Superego* (*Сверх-Я*) – идеал полной ассимиляции, а *Ego* (*Я*) – наличное невротическое бытие ассимилированного еврея. [Cuddihy 1974]. Выход из этой ситуации для еврея мог состоять в том, чтобы либо полностью растворится в окружающем его большинстве, либо самоизолироваться в каком-то узком сообществе.

Каддихи писал о евреях XIX – XX вв. Но эту ситуацию можно спроецировать и на древние времена. Тем более, что даже обретение евреями Торы – этого стержня еврейской национальной самобытности – было, в некотором смысле, результатом «неудачной ассимиляции» в условиях египетского плена. В связи с этим возникает вопрос: что собственно подвергается травматизму? То, что сложилось в результате некой предшествующей травмы? Наверное, так обычно и происходит. Но все-таки, в конечном счете, в основе отбора специфических черт национальной культуры лежит угроза «телу» нации, то есть угроза ее существованию в качестве особого расово-биологического типа.

В настоящей статье я, на примере евреев конца XIX – начала XX века, пытался показать, что национальное сознание реагирует на травмирующие его обстоятельства двояким образом: сначала – самоотрицанием и стремлением присвоить «чужую идентичность», то есть ассимиляцией; затем, когда первое не удается – самоизоляцией и регрессией к своим прошлым состояниям. В первом случае задействуются механизмы *изменения* культуры, во втором – механизмы *сохранения*. Но ассимиляторский этап не проходит бесследно, и в последующей самоизоляции культура использует те принципы смыслового конструирования, которые приобрела на стадии самоотрицания. То же самое можно показать и на примере других культур. В Русской культуре эта закономерность воспроизвелась дважды. В Средние Века русская культура сначала стремилась ассимилироваться с остальным христианским миром (киевский период), а затем стала противопоставлять себя ему, используя его же смыслы и ценности, например, объявляя себя Третьим Римом (московский период). В Новое Время, Россия сначала (в XVIII веке) воспринимала себя как чисто «европейскую державу», в позже (в XIX веке), в лице славянофилов, почвенников и т.п., стала противопоставлять себя Западной Европе, используя средства западноевропейской философии: гегельянство, романтизм и т.п.

И *самоотрицание* и *самоизоляция* являются невротическими реакциями на травмирующие нацию обстоятельства. Но без этих реакций не может быть никакого культурного развития. Расово-физиологический фактор, хотя и лежит в основе национальной самобытности культуры, не содержит в себе каких-либо творческих начал. Природа сама по себе ничего в культуре не создает. *Культура формируется лишь формами подавления Природы.* И если где-нибудь в непроходимых джунглях существует такой «благополучный» народ, который не подвергается никаким травмирующим воздействиям извне, то этот народ, скорее всего, все еще прибывает в каменном веке.

ЛИТЕРАТУРА

Бела 1993 – *Бела М.* Мир Жаботинского. Москва-Иерусалим: Мосты культуры, 1992.

Ботстайн 2003 – *Ботстайн Л.* Евреи и Новое время. О роли евреев в немецкой и австрийской культурах (1848 – 1938). СПб: Изд-во «Бельведер», 2003.

Бохеньский 1993 – *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. М.: Прогресс. 1993.

Бродский 1999 – *Бродский А.И.* В поисках действенного этоса. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.

Бродский 2004 – *Бродский А.И.* Логика истории: размышления над книгами И.П. Смирнова // *Философские науки*, 2004. № 11. С.162 – 174.

Бромберг 2002 – *Бромберг Я.* Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002.

Гесс 1903 – *Гесс М.* Письма о национализме. Rom und Jerusalem. Одесса. 1903.

Горнфельд 1903 – *Горнфельд А.* Мориц Лацарус // *Лацарус М.* Этика юдаизма. Одесса, 1903. С. I – XXX.

Клаузнер 1905 - *Клаузнер И.* Ахад-Гаам и его духовный сионизм. Одесса.

1905.

Лакер 2000 – *Лакер В.* История сионизма. М.: КРОН-ПРЕСС, 2000.

Маркс 1955 – *Маркс Л.* К еврейскому вопросу // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т.1. М. 1955. С.382-413.

Нордау 1903 – *Нордау М.* Об Ахад-Гаааме. Белосток. 1903. С.5.

Поляков 1998 – *Поляков Л.* История антисемитизма. Москва – Иерусалим: Мосты культуры. 1998.

Розанов 1990 – *Розанов В.В.* Апокалипсисе нашего времени // *Розанов В.В.* Сочинения. М.: Изд-во «Правда». 1990.

Рот 2011 – *Рот Й.* Дороги еврейских скитаний. М.: Изд-во «Текст». 2011.

Смирнов 1994 – *Смирнов И.П.* Психодиахронология. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М. Новое литературное обозрение. 1994.

Смирнов 2000 – *Смирнов И.П.* Мегаистория. К исторической типологии культур. М.: Аграф. 2000.

Струве 2000 – *Струве П.Б.* В чем же истинный национализм? // *Струве П.Б.* Patriotica: Россия. Родина. Чужбина. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.

Шибарова 2011 – *Шибарова А.* О Йозефе Роте и его книге // *Рот Й.* Дороги еврейских скитаний. М.: Изд-во «Текст». 2011.

Шодем 2004 – *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Москва-Иерусалим: Мосты культуры. 2004.

Эрн 1991 – *Эрн В.Ф.* Нечто о Логосе, русской философии и научности // *Эрн В.Ф.* Соч. М.: Правда, 1991.

Cuddihy 1974 – *Cuddihy J. M.* The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss and Jewish Struggle with Modernity. New York: Basic Books, 1974.

Gellner 1983 – *Gellner E.* Nations and Nationalism. NY: Cornell University Press, 1983.

Hobsbawm 1990 – *Hobsbawm E.* Nations and Nationalism since 1780. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Troitskiy, Begun, Voloshuk., Chertenko 2014 – *Troitskiy S., Begun B., Voloshuk E., Chertenko A.* Strategies of studying zones of cultural exclusion // Modern Studies of Russian Society: A collective monograph. Helsinki: Unigrafia, 2014. P. 79 – 94.

Bela M. The World of Zeev Jabotinski. Jerusalem: Gesharim. 1992 (Russian translation 1992).

Bocheński J. M. Sto zabobonow. Krótki filozoficzny słownik zabobonów. Paris, 1987. (Russian translation 1993).

(Russian translation 2003).

(in Russian)

(in Russian)

(in Russian)

Cuddihy J. M. The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss and Jewish Struggle with Modernity. New York: Basic Books, 1974.

Ern V.F. Selected Worgs. Moscow: Pravda. 1991 (in Russian).

Gellner E. Nations and Nationalism. NY: Cornell University Press, 1983.

Hess M. Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. 1862. (Russian translation 1903)

Hobsbawm E. Nations and Nationalism since 1780. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Klauzner, I. Ahad Ha'am and his spiritual Zionism. Odessa. 1905. (in Russian)

Laqueur W. *A History of Zionism*, London: Weidenfeld & Nicolson. 1972 (Russian translation 2000)

Lazarus M. Ethik des Judenthums. Berlin, 1898. (Russian translation 1903).

Marx K. Zur Judenfrage // Deutsch–Französische Jahrbücher. 1843-1844. (Russian translation 1955)

Nordau M. On Ahad Ha'am. (in Russian).

Poliakov L. Histoire de l'antisemitisme: en 4 v. , 1955 – 1975. (Russian

translation 1998).

Roth J. Juden auf Wanderschaft. 1927. (Russian translation 1955)

Rozanov V. Apocalypse Now // *Rozanov V. Sochineniya.* Moscow: Iskusstvo, 1990 (in Russian).

Scholem G.G. Major Trend in Jewish Mysticism. New York 1967. (Russian translation 2004).

Smirnow I.P. Mega-history. Moscow: Agraf. 2000. (in Russian).

Smirnow I.P. Psikhodiakhronologika. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 1994 (in Russian).

Struve P.B. *Patriotica.* Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo Gumanitarnogo universiteta. 2000.

Troitskiy S., Begun B., Voloshuk E., Chertenko A. Strategies of studying zones of cultural exclusion // *Modern Studies of Russian Society: A collective monograph.* Helsinki: Unigrafia, 2014. P. 79 – 94.