

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Клавдия Смола



Современная русско-еврейская литература

ИЗОБРЕТАЯ
ТРАДИЦИЮ

Научная библиотека

Клавдия Смола

**Изобретая традицию:
Современная русско-
еврейская литература**

«НЛО»

2021

Смола К.

Изобретая традицию: Современная русско-еврейская литература /
К. Смола — «НЛО», 2021 — (Научная библиотека)

ISBN 978-5-44-481603-5

Как литература обращается с еврейской традицией после долгого периода ассимиляции, Холокоста и официального (полу)запрета на еврейство при коммунизме? Процесс «переизобретения традиции» начинается в среде позднесоветского еврейского андерграунда 1960–1970-х годов и продолжается, как показывает проза 2000–2010-х, до настоящего момента. Он объясняется тем фактом, что еврейская литература создается для читателя «постгуманной» эпохи, когда знание о еврействе и иудаизме передается и принимается уже не от живых носителей традиции, но из книг, картин, фильмов, музеев и популярной культуры. Такое «постисторическое» знание, однако – результат не только политических катастроф, официального забвения и диктатуры, но и секуляризации, культурного ресайклинга традиций, свойственного эпохе (пост)модерна. Оно соединяет реконструкцию с мифотворчеством, культурный перевод с практиками создания вторичного – культурно опосредованного – коллективного «воспоминания», ученый комментарий с фольклоризацией. Помещая русско-еврейскую литературу в общие макрокультурные рамки эпохи, автор обращается к теории гуманитарной мысли последних десятилетий: культурной семиотике Юрия Лотмана и Бориса Успенского, работам о мифе Мирчи Элиаде, геопоэтике Кеннета Уайта, теориям культурной памяти Алейды и Яна Ассманов, постпамяти Марианны Хирш, постколониальным и постимперским исследованиям, а также наследию постструктурализма. Клавдия Смола – филолог и культуролог, профессор, заведующая кафедрой славянских литератур в Дрезденском университете (Германия).

ISBN 978-5-44-481603-5

© Смола К., 2021

© НЛО, 2021

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ВВЕДЕНИЕ	7
Еврейство и обновление традиции: текст и комментарий	7
Семантика постгуманной эпохи: современное (пере)изобретение еврейства	12
Культурно-семиотический контекст	17
Культурно-исторический контекст	22
Поэтика (анти)империальной (анти)ассимиляции	26
Часть 1. Направления исследований	28
НАУЧНЫЕ ТРЕНДЫ И НАУЧНЫЕ ДЕФИЦИТЫ	28
ИСТОРИЯ ВОПРОСА	32
Монографии	32
Статьи и главы из книг	35
МЕТОД И ОГРАНИЧЕНИЯ	39
Над андеграундом	39
Конец ознакомительного фрагмента.	40

Клавдия Смола

Изобретая традицию Современная русско-еврейская литература

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга – перевод одноименной монографии, вышедшей в 2019 году на немецком языке («Wiedererfindung der Tradition: Russisch-jüdische Literatur der Gegenwart». Wien, Köln, Weimar: Böhlau-Verlag, 2019). В ее основу легла докторская диссертация, которую я защитила в 2016 году в Грайфсвальдском университете.

Благодарю моих коллег в Германии и за рубежом, которые сопровождали меня в эти годы – как на коротких, так и на длинных дистанциях, – и делились со мной своими знаниями. Их советы и замечания, а также сотрудничество в рамках исследовательских проектов и совместных публикаций по родственным (и не очень) темам – иными словами, тот интеллектуальный микроклимат, который рождает новые идеи порой в самых неожиданных ситуациях, повлияли не только на аргументацию этого исследования, но и на весь мой исследовательский рост.

Ульрике Йекуч, на чьей кафедре я проработала шесть лет, я благодарна за неоценимую профессиональную и человеческую поддержку. Она, Вальтер Кошмаль (Регенсбургский университет), Михаил Крутиков (Мичиганский университет) и Хартмут Лутц (Грайфсвальдский университет), будучи оппонентами диссертации, помогли мне уточнить многие факты и отшлифовать аргументы.

Грайфсвальдский университет, фонд коллегіума Альфреда Круппа, Немецкое научное общество, фонд «Fazit-Stiftung», Фонд еврейских исследований в Германии, Немецкая академическая служба обмена и Европейская ассоциация еврейских исследований поддерживали меня на разных этапах работы стипендиями, дотациями для поездок на конференции, публикаций и научных командировок.

Искренне благодарю Михаила Бейзера, Михаила Вайскопфа, Мечислава Домбровского, Кристиана Зума, Александра Кантора, Леонида Кациса, Романа Кацмана, Энн Комароми, Бера Котлермана, Илью Кукулина, Мирью Леке, Марка Липовецкого, Корнелию Мартин, Магдалену Маршалек, Кристину Парнелл, Дэвида Роскиса, Олафа Терпица, Дирка Уффельманна, Дэвида Шнеера, Максима Д. Шраера, Владимира Хазана, Еву Хаусбахер и Жужу Хетени.

Беседы с отдельными авторами – героями моей книги, в особенности с Давидом Шраером-Петровым, Давидом Маркишем и Филиппом Исааком Берманом, убедили меня в том, что «книжное» знание об эпохе порой очень заметно отличается от воспоминаний и эмоциональных свидетельств.

За перевод монографии с немецкого языка я сердечно благодарю Нину Ставрогину и Марианну Холуб.

Все переводы с английского, французского, польского и идиша сделаны мной, если нет указания на иной источник.

ВВЕДЕНИЕ

Но даже когда рассказчик использует материал в переводе [...], неизменной остается тема мятежа, потери и выторгованного возвращения.

Дэвид Г. Роскис [Роскис 2010: 567]

Еврейство и обновление традиции: текст и комментарий

В этой книге я задаюсь вопросом: как современные еврейские литературы Восточной Европы – на примере русскоязычного культурного пространства – обращаются с еврейской традицией? Период после холокоста и десятилетий политики запрета при коммунизме ознаменовался для еврейской литературы в первую очередь потерей бывшего культурного контекста и живой связи с читателем. В период «постпамяти» [Hirsch 2008] главными оказываются приемы и практики, связанные, с одной стороны, с реконструкцией, с другой – с переизобретением¹ прошлого. Тяга к фольклоризации и «виртуализации» [Gruber 2002] еврейства – неизбежное следствие растущей временной дистанции по отношению к ушедшей культуре – объясняет особую перформативность и авторефлексивность артефактов: искусство и литература сами становятся тропом, который диалектически отображает состояние традиции сегодня.

Хотя в еврейских литературах Восточной Европы наблюдаются очень разные поэтики (памяти), все они осмысливают разрыв культурной традиции в равной степени в качестве исходного пункта и чуть ли не условия своего существования: обращение к еврейству понимается или представляется как возрождение после разрушения, начало после конца. Однако невозможность «естественной» преемственности – это не только следствие исторических потрясений и катастроф, но и признак секуляризованного постмодерна². В эпоху плюрализма взглядов на историю литература использует поэтические стратегии, демонстрирующие крах герменевтического понимания прошлого.

Примечательно, что культурные практики радикального переосмысления традиции вплоть до постмодернистского распыления смыслов парадоксальным образом ведут к истокам иудаистской традиции – а именно к принципиально адогматическим отношениям между текстом и комментарием.

«Еврейство жило и живет открытостью и проницаемостью канона, никогда не отрекаясь при этом от своей сущности» [Gelhard 2008: 1]. Этот принцип еврейского мышления возник вместе с письменным раввинизмом и в последние десятилетия был заново открыт исследователями еврейских литератур на разных континентах. Размах, диахронность и исторически обусловленная семантика обновления в еврейских литературах на разных языках – эти темы постоянно указывают на диалектику близости к еврейской традиции и отдаленности от нее и, как кажется, все более занимают умы в эпоху невиданной плюрализации и антиэссенциализации еврейских миров, в том числе литературных.

Постоянное обращение к талмудической духовности и одновременно возможность, более того, постоянная интеллектуальная практика интерпретаторских сомнений и критики автори-

¹ Ср. понятия «повторного обретения» («reinvention») (более точный перевод: «переизобретение») и «воссоздания» («recreation») у Роскиса [Роскис 2010: 19–20]. О феномене «изобретения традиции» см. также: [Hobsbawm 1983].

² Многозначное понятие постмодерна употребляется здесь (в отличие от главы «Деконструкция империи») не в историко-литературном, а в философском смысле периодизации по Лиотару, а также в значении постструктуралистского отрицания любых целенаправленных мировоззренческих нарративов.

тетов, заложенные в Талмуде, своего рода *традиция сомнения в традиции*, – являются яркими особенностями еврейской религиозной мысли; после Хаскалы они определяют уже еврейский секулярный интеллектуализм. Диалектику следования и отказа, связи и вопрошания вплоть до отрицания отмечает Доротея Гельхард, обращая внимание на тот факт, что «древнееврейское слово „лефаним, лифне“ [...] (прошлое) „означает лицевую часть“, „лицо“ или „п(е)ред лицом“. В этом понимании прошлое лежит не *позади* нас, а *перед* нами (курсив в оригинале. – К. С.)» [Ibid: 3]. Поэтому экскурс в раввинскую экзегетику помогает понять специфику более поздних литературных процессов.

Неортодоксальная преемственность в еврействе стала предметом важных литературоведческих работ последних десятилетий. В процитированной монографии Гельхард непроизносимость и завуалированность (телесная неявленность) бога и проистекающая из этого невозможность прикоснуться к истине, к последнему смыслу Торы, становятся основой свободы толкования и в то же время причиной символического наполнения языка «как связующего звена между богом и человеком». «Письменная Тора [подразумевает] лишь вероятность, возможность прочтения и понимания» [Ibid: 5]. Из этого вытекает принцип символического прочтения, для которого характерно толкование не буквального смысла Библии (*neumat*), а ее семантического подтекста, многозначности, ассоциаций и отдаленных связей (*derash*)³. Такое различение типов экзегезы Гельхард переносит не только на теорию литературы, например, интертекстуальности, но и на сами литературные тексты и их взаимодействие с традицией. Так развитие еврейских литератур – как и их отдельные произведения – наследует истории еврейского комментария Книги.

В своем исследовании «переплетений» в еврейских литературах Дан Мирон прослеживает, как знаменитый ивритский писатель Ахад ха-Ам в свое время еретически психологизировал божественное начало в духе сионизма: в эссе «Моисей» он сравнивает пламя горящего тернового куста, символ откровения, с моральным пылом Моисея как национального лидера. Ахад ха-Ам доводит реинтерпретацию священного до крайнего предела, никак не приемлемого с точки зрения тогдашних критиков. «Между тем эта типичная для философии Ахада ха-Ама двойственность *секуляризации сакрального и сакрализации секулярного* (курсив мой. – К. С.) определила ход развития всей современной ивритской литературы» [Miron 2007: 94]. Основу вымысла в еврейских литературах и сегодня часто составляет символический акт снижения и переноса сакрального в реальный мир – его гуманизация, принесение учения «в жертву» отверженности и разъятости мирского и исторического. Зачастую именно поэтика, прием, форма становятся собственным комментарием к «исходному тексту» традиции. Так же, как современные ивритские поэты уверенно используют библейские и постбиблейские традиции в качестве основного источника для развития своих национальных литератур, – Мирон называет подражания псалмам, квазибиблейские сказания, олитературивание талмудического арамейского языка, лирические «пророчества», обработку и перевод Талмуда и мидрашей, а также переизобретение хасидского рассказа [Ibid: 96–101] – так и русско-еврейские авторы обращались и обращаются к определенным жанрам, героям, сюжетам и элементам языка ради продолжения художественной «генеалогии» еврейства или, напротив, в подтверждение ее утраты. Литературная символика становится «посредническим, переводческим, переговорным» актом [Слезкин 2005: 34]⁴, который соединяет не только культуры, но и эпохи и исследует настоящее с помощью прошлого. В этом смысле культурный *перевод* означает творческое, рефлектирующее и в высшей степени семантическое (пере)прочтение и реактуализацию Книги – жест, входящий среди прочего к традиции мидрашей, разве что вместо еврейской Библии в качестве исходного пункта мы имеем дело с ушедшей еврейской культурой во всем ее разнообразии.

³ Ср. использование у Гельхард работ Гудман-Тау [Goodman-Thau 2002] и Кильхера [Kilcher 1998] в: [Gelhard 2008: 4–9].

⁴ «...all acts of mediation, negotiation, and translating» [Slezkine 2004: 20].

В центре (пост)структуралистского изучения метода комментариев мидрашей, расцветшего в США в 1980–1990-х годах, стоял вопрос: «Как сделать прошлое понятным для настоящего?»⁵ Вывод оказался столь же симптоматичным, сколь и значительным: работа сочинителей мидрашей шла гораздо дальше толкования фрагментов Библии, она сама становилась литературой, первичным текстом⁶. Этот вывод открывает широкий простор для размышлений как о важных для еврейских исследований литературоведческих методах анализа текста в эпоху академического постмодерна, так и об использовании еврейской традиции в самих литературных текстах. Свойственная мидрашу безграничная семантизация текста, скрупулезная интерпретация слова и буквы – «гипер-интенсивное чтение» («hyper-intensive reading») и «раввинистический микроскоп» («rabbinic microscope»), по выражению Хольтца [Holtz 1992: 384], – но, прежде всего, принцип внеконтекстуального, ассоциативного, сверхчувствительного к интертексту обращения с Торой, – все это порождает новые и новейшие литературные практики переосмысления прошлого и запускает механизм культурного обновления.

Производя потенциально бесконечную интертекстуальную работу⁷ интерпретации и дописывания – эти две стратегии образуют, по Джеффри Х. Хартману, симбиоз, – мидраши проблематизируют понятия оригинала и источника: «Оригинальность изменяет свое значение или удваивает свое местонахождение. Канон [...] расширяется посредством интертекстуальной рефлексии, вобравшей в себя функцию памяти и сохранения» [Hartman/Budick 1986: xii]⁸.

Таким образом, мидраш, толкуя прошлое, использует культурные коды своего времени и отсылает посредством цитат из Торы в первую очередь *к себе самому и своей эпохе*. Боярин переносит постструктуралистское отрицание жесткой связи между сигнификатом и сигнификантом на историю еврейского библейского экзегезиса, (заново) лишая раввинское прочтение его исключительного, неподвластного времени авторитета и делая предание доступным для «сильного читателя». Раввины же выступают как ранние представители компетентной, но ограниченной своей эпохой аудитории, пытающейся закрыть смысловые лакуны Торы, – текста, который сам построен на бесконечных переключках и диалоге:

Вследствие своей интертекстуальности Тора обнаруживает множество лакун, которые должен заполнить сильный читатель. Имеется в виду не тот читатель, который борется за оригинальность, а тот, который стремится найти искомое в священном тексте. Его собственный интертекст – это культурный код, позволяющий как создавать, так и находить смыслы [Boyarin 1990: 16].

Продуктивный поворот в исследовании еврейских литератур и их взаимоотношения с традицией заключается именно в таком сближении библейских комментариев – *мидраша* и *агады* – с художественной литературой. Произведения еврейской литературы рассматриваются в широком смысле как разновидность *современного мидраша*, а литературный процесс – как постоянно обновляющееся исследование Танаха и религиозных текстов. Например, Дэвид С. Джейкобсон рассматривает ключевые тексты еврейской литературы XX века как органическую составляющую и продолжение еврейской экзегезы: «В заглавии своего исследования „Современный мидраш“ я отсылаю к еврейской традиции толкующего пересказа библейских историй, которая началась вместе с созданием самой библии, развивалась в раввинский период и Средние века и, как я надеюсь, продолжается по сей день» [Jacobson 1987: 1]. Благодаря этому

⁵ «How does one mediate the past for the world of the present?» [Holtz 1992: 377].

⁶ «...мидраши и сами становятся текстовым корпусом первого порядка, отдельной полноправной ЛИТЕРАТУРОЙ – поистине священным текстом» [Ibid]. Даниэль Боярин прослеживает такое понимание мидраша на материале от Маймонида до Исаака Хайнемана [Boyarin 1990: 1–11].

⁷ О возникновении, течениях и различных концепциях интертекстуальности см.: [Smola 2004: 13–42].

⁸ Как уже упоминалось, Гельхард тоже отмечает связь между еврейской герменевтикой и принципами теории интертекста, не упоминая, однако, работу Боярина [Gelhard 2008: 7–8].

литература – в форме мидраша – могла гибко реагировать на кризис еврейства в ту или иную эпоху, как, например, на пересмотр хасидизма во время раскола периода Хаскалы [Ibid: 4–9].

Дэвид Г. Роскис рассказывает⁹ в своей монографии «Мост желания. Утраченное искусство идишского рассказа» («A Bridge of Longing. The Lost Art of Yiddish Storytelling», 1995), в самом названии которой прослеживается идея конструированной связи с прошлым, о рождении еврейской народной культуры, а именно идишского повествования из духа религиозного предания и народного сказительства: «Тора была книгой жизни, источником закона и *одно-временно* словесности (курсив в оригинале. – К. С.). [...] рассказу никогда не удавалось полностью „эмансипироваться“ от Книги Книг» [Роскис 2010: 48–51]¹⁰. По Роскису, идишская литература – от рабби Нахмана из Брацлава до Ицхока-Лейба Переца и Исаака Башевиса-Зингера – развивалась благодаря нарушению традиции и частичному забвению. Бунт отдельных влиятельных авторов против жестких рамок канона, а также лакуны, возникающие в процессе забвения, изменили знание евреями собственного предания. Результатом стала фольклоризация литературы, как в случае Айзика-Меера Дика или Шолом-Алейхема, и сплавление в массовом сознании разных источников и временных пластов, которые уже в одинаковой степени представлялись подлинной народной культурой.

Диалектике преемственности и обновления, центральной для моего исследования, Роскис дает меткое определение, в котором ключевым понятием становится «творческая измена»:

Евреи, которые занимают [...] промежуточную позицию, пытаются сочетать старое и новое, и являются предметом моего исследования. Их попытку обращаться к современным проблемам на языке традиции я назвал бы «творческой изменой». [...] [это] писатели, художники и интеллектуалы, которые предпочли открыть заново прошлое, потому что они [...] далеко ушли от народа, его сказок и песен [Роскис 2010: 19].

Постструктуралистская трактовка жанра мидраша в категориях современной литературы, литературной критики и литературоведения важна постольку, поскольку она связывает мидраш с (пост)модернистскими практиками еврейской прозы и, следовательно, объясняет как значение еврейской традиции для современности, так и наоборот – реформирующее воздействие современной литературы на еврейскую традицию. О подобном смещении и размывании границ жанра провокационно пишут Джеффри Х. Хартман и Сэнфорд Бьюдик: «Можно сказать, что для экзегезиса мидрашей рабби Акивы, ребе Деррида и ребе Кермода справедливо то же, что и для экзегезиса ребе Мильтона, ребе Агнона и ребе Борхеса – *все это псевдоэпиграфы* (курсив мой. — К. С.)» [Hartman/Budick 1986: xi]¹¹.

Размышления о литературе как о роде мидраша обретают особую актуальность по отношению к текстам, которые делают этот жанр – как и еврейскую герменевтику – непосредственным предметом своего воображения. В этом случае литература становится метатекстом, играя

⁹ Я умышленно использую этот глагол, вызывающий ассоциации с литературой, так как Роскис-исследователь мастерски имитирует стиль своего научного объекта, благодаря чему его книги нередко становятся своего рода художественным повествованием, всегда интересным, а порой и развлекательным.

¹⁰ Основанный Дэвидом Роскисом и Аланом Минтцем в 1981 году литературоведческий журнал носит программное название «Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History». Многозначность понятия «prooftexts» («обоснования, доказательства»), связывающего библейскую и литературную традиции и трактующего литературу как комментарий к Библии, следующим образом разъясняется на обложке каждого номера: «Обоснования – это цитаты из Торы, которые раввины использовали для легитимации новых толкований. В качестве названия журнала, посвященного еврейской литературе, слово „обоснования“ подчеркивает важность как литературной традиции, так и современных проблем текстуальности. „Обоснования“ включают в себя литературные подходы к классическим еврейским источникам, изучение современной литературы на иврите и идише, американской и европейской литературы, а также еврейской литературы на других языках».

¹¹ Для этого сборника характерна статья Мирны Золоторевски о субверсивных комментариях Библии у Борхеса [Solotorevsky 1986: 253–264].

с собственной задачей создания иллюзии¹². Современные авторы, как кажется, отлично осведомлены о теориях постструктурализма, что позволяет им – одновременно всерьез и с иронией – включать новейшие интерпретации еврейских источников в свою перформативную (мета)рефлексию.

¹² Ср. о романе Якова Цигельмана «Шебсл-музыкант»: «Постмодернистский мидраш Якова Цигельмана: „Шебсл-музыкант“» (с. 402).

Семантика постгуманной эпохи: современное (пере)изобретение еврейства

Обращение литературы с еврейской традицией, которое интересует меня в этой книге, относится к периоду, которому Дэвид Роскис посвящает последнюю главу своей монографии. Речь идет о периоде *памяти (после) забвения*, начавшемся самое позднее после шоа. В еврейской литературе это время, помимо прочего, ознаменовалось изменением статуса автора и рассказчика. «Тайную традицию» [Арендт 2008] еврейского знания, из которой черпала литература, невозможно стало использовать с прежней естественностью. Живые некогда смыслы и контексты отныне требуют культурно-исторического комментария; цивилизационная цезура холокоста и последствия коммунизма по сей день тормозят импульсы обновления, так как питают потребность в сохранении наследия – тенденцию в буквальном и безоценочном смысле консервативную. Интерес к реконструкции, собиранию следов, объяснению и канонизации превратил повествование в своего рода реминисценцию прошлого.

Действительно, в еврейских литературах возникла новая поэтика, которая не в последнюю очередь повлияла на характер их интертекстуальности. Автор или рассказчик становится комментатором и историком, археологом культуры и этнографом, погруженным в воспоминания архивариусом, мастером стилизации или режиссером, инсценирующим прошлое и при этом постоянно осознающим искусственность, театральность своей работы. Как раз в последнем случае, в котором присутствует игра с близостью и дистанцией, более всего появляется пространство для «творческой измены» – приемов, создающих иллюзию литературного возвращения к корням. В дальнейшем я буду обращаться и к текстам, которые «осовременивают» еврейскую традицию, самым радикальным образом затрудняя и даже взрывая привычную литературную форму. Позитивные, чтобы не сказать позитивистские практики реконструкции и подражания подвергаются при этом сомнению, а предание, канон, стряхнув с себя музейную пыль, участвуют в (эпистемологических) приключениях настоящего.

В своем объемном историческом анализе мемориальных практик Алейда Ассман говорит об «актуальном кризисе эмпирической памяти», о «неостановимом процессе забвения» [Assmann 1999a: 13–14]. Теории коллективной памяти Пьера Нора и Мориса Хальбвакса помогают ей понять феномен, который я называю «постгуманной» памятью. Я использую термин «постгуманный», с одной стороны, чтобы подчеркнуть отделенность воспоминания от его биологического носителя, с другой – чтобы обратить внимание на метафорическую «вторую жизнь» воспоминаний, которые опираются либо на рассказы (живых, но чаще умерших) свидетелей, либо на уже закодированное в культуре знание и «нормативные тексты» [Ibid: 13]. Была ли первичной непосредственная (например, семейная) передача знания, или это знание изначально было культурно опосредовано – в любом случае воспоминание означает компенсаторный акт, все менее связанный с реальностью и пережитыми событиями. Вполне симптоматично, что Ассман связывает эту проблематику с культурной катастрофой шоа, которая делает необходимым перевод «опыта современников в культурную память потомков» [Ibid: 15].

Именно такой перевод, в ходе которого пережитое как оживает, так и частично теряется, исследует Марианна Хирш на примере «постпамяти» («postmemory») [Hirsch 2008]. Помещая в фокус своего внимания период «после катастрофы» [Ibid: 104], она рассматривает феномен, который в конце концов выходит далеко за пределы ее непосредственного предмета, то есть изучения прошлого в восприятии второго поколения холокоста – детей, чьи родители пережили геноцид. «Постгуманное» в моем более широком понимании потенциально охватывает использование и рефлексии художественных средств *в ситуации биологически и культурно ушедшего мира*. Такого рода тотальность предполагает рассмотрение чуть ли не всего комплекса применяемых в литературе, изобразительном искусстве и перформативных практиках

приемов и семантик, которые озвучивают и символизируют потерю. В этой связи в подходе Хирш представляется важной та часть определения постпамяти, которая подчеркивает общее состояние «запоздалости» («belatedness») и саму слитность преемственности и разрыва [Ibid: 106].

Подобная расширительная трактовка имеет смысл тогда, когда речь идет об обращении не только с катастрофой исторически *сравнительно недавнего разрыва*, но и с прерванной традицией вообще, медийно возрождаемой в тот момент, когда по той или иной причине она заново приобретает живое значение для современности. Обращение к *давно* забытому, которое вследствие исторических и политических изменений вновь становится основой самоидентификации, куда более открыто для процессов возрождения, чем коммеморативная работа с долгосрочными последствиями травмы. Дистанция делает возможными упомянутые выше феномены фольклоризации и «виртуализации» еврейства, предоставляя художнику более широкие и смелые возможности реинтерпретации.

Еще один важный аспект в рассуждениях Хирш – это констатация усиливающейся со временем медиализации обращения к прошлому. Речь идет о «практике цитирования и медиации» [Ibid], об «архивном» знании и институционализированной памяти – официальных образах, ритуалах и нарративах, – которые искажают или даже генерируют индивидуальное воспоминание¹³. При этом неизбежное исчезновение – пусть и мнимой – подлинности воспоминания компенсируется в культуре постпамяти эмпатией, тоской по ушедшему и индивидуализацией нейтрального и общедоступного документального знания. Возникает парадокс, при котором совмещаются достоверность и незнание, свидетельство и воображение.

Авторы, о которых пойдет речь в моей работе, черпают свои знания о еврейской культуре зачастую уже только из письменного наследия. Поэтому вопрос о воздействии коллективной «памяти» на структуру воспоминания в моем исследовании вытесняется более глобальной проблемой *литературной медиализации самого обращения к традиции*. В центре моего внимания находится не только и не столько (придуманная) память, сколько передача традиции художественными средствами: литература как всеобъемлющий, говорящий сам за себя троп памяти.

В этой точке парадигма культурной памяти смыкается с парадигмой культурной семиотики. В семиотическом понимании текст в сумме своих приемов становится символическим и иконическим знаком памяти. Ссылаясь на Юрия Лотмана, Ренате Лахман определяет культурное пространство как «пространство „общей памяти“ [...], в котором „могут быть сохранены и актуализированы определенные общезначимые тексты“». «Такая память является не пассивным накопителем, а сложным механизмом текстообразования» [Lachmann 1993: xvii]. В этом смысле механизм «де- и ресемиотизации культурных знаков» – источник культурной динамики. Лахман говорит о переходе тех или иных знаков со временем в «скрытое состояние» или, наоборот, их реактуализации, различая при этом информативную и творческую (креативную) память. Именно творческая память способна сделать «потенциально активным весь массив культурных текстов» [Ibid: xviii]. Ян Ассман называет некоторые ландшафты топосами, которые при определенных условиях могут вновь стать знаковыми и, следовательно, актуальными: «Они [...] сами поднимаются в ранг знака, т. е. *семиотизируются* (курсив в оригинале. – К. С.)» [Ассман 2004: 63]. В дальнейшем я покажу, как определенные пласты и топосы культурной традиции подверглись ресемиотизации в годы позднесоветского и постсоветского еврейского «ренессанса» и как попытка возвращения к корням была связана с традиционной в еврействе парадигмой памяти.

¹³ Ср. в связи с этим обобщающее понятие «предопределенных форм» («pre-established forms») Аби Варбура [Hirsch 2008: 120]. Имеется в виду передача воспоминаний, основанных «только на рассказах, картинах или образцах поведения» [Там же: 106].

Нагляднее всего новая знаковость иудаистских констант видна на примере литературы алии¹⁴ (см. «Проза экзодуса», с. 134). Политические мотивы еврейского национального движения и всей еврейской подпольной культуры в Советском Союзе, существовавшей под знаком борьбы за выезд и палестинского идеализма, делают также интересным понятие «горячей памяти» (вариант культурной памяти), сформулированное Яном Ассманом. В отличие от «холодной памяти», горячая призвана произвести «разрыв, перелом и изменение» [Там же: 74]. Образы библейских истоков, топос Земли обетованной, разрушенного еврейского Храма и галута¹⁵ неожиданно обретают в секулярном «здесь и сейчас» невероятную разрушительную силу. Давнее прошлое становится настоящим и готовит почву для вождельного будущего. Коллективная память вырастает в этом контексте до масштаба исторического события в понимании Люциана Хёльшера: «Исторические толкования, которые присутствуют в воспоминаниях [...], сами являются историческими событиями» [Hölscher 1995: 166]. Интерпретация прошлого в духе нового сионизма, а подчас и еврейского мессианства творят в литературе исхода не только историю культуры, но и историю в конкретном политическом смысле. Часто при этом используется метафора пробуждения от длительного сна забвения – мифологический и фольклорный мотив, разбираемый и Алейдой Ассман: здесь «забвение – результат нападения демонических сил и вражеского лукавства [...]. Человек силой и хитростью удерживается в чуждом ему мире...» [Assmann 1999a: 169]. Коммунистический режим предстает в таких мистических текстах исхода, как «Лестница Иакова» Ефрема (Эфраима) Бауха или «Десятый голод» Эли Люксембурга, гипнотическим состоянием, сомнией, дремой, пробуждение от которой возможно лишь через обращение к еврейскому знанию и последующее «возвращение» в Эрец-Исраэль, – в целом «гностическая драма», представляющая очередную версию «истории отчуждения» [Ibid]¹⁶. Чаяния, отраженные в литературе исхода, объединяют, как мы увидим далее, внеисторические мессианские надежды на избавление и реальную политическую миссию нового сионизма. Иудаистский дискурс пробуждения идейно восходит к платоновскому учению о припоминании (анамнезисе): «Припоминание есть возвращение души к ее вечному истоку и осознание дарованного ей там» [Folkers 1991: 365]. «Припоминание» собственных истоков, которое так необходимо в «египетском плену» Советского Союза, представляется тяжким, полным лишений путем, ведущим сквозь симулякры современности к чистому знанию, утомительным продиранием сквозь пласты случайного и ложного. Ведь анамнезис – это «очищенное воспоминание» [Ibid]. Так, Хорст Фолькерс видит в философии Вальтера Бенямина синтез платоновского учения об анамнезисе и иудаистской догмы о постоянно сопровождающем верующего еврея «воспоминании» об освобождении из рабства [Ibid: 364–366]. В эпоху эстетики постмодернизма с его скептическим, подрывным и лудистским обращением с исконными еврейскими топосами поздней и постсоветская литература алии – своеобразный анахронизм – (вос)создает идеалистические, обращенные в прошлое модели еврейской топографии и идентичности. Она становится антиподом и вместе с тем неумышленной проекцией, зеркальным отражением коммунистической и соцреалистической телеологии (см. «Биполярные модели: сионистский и соцреалистический роман», с. 202).

В моей книге литературные приемы передачи традиции – «мост желания» [Роскис 2010] – рассматриваются в культурном контексте *еврейского возрождения*, феномена,

¹⁴ Алия (евр. «восхождение») – у древних евреев путь к иерусалимскому Храму на горе Сион. С началом рассеяния алией стали называть возвращение евреев из изгнания в Эрец-Исраэль, а в настоящее время – репатриацию еврейских эмигрантов в Израиль. Часто используется относительный синоним «исход», обозначающий в книге «Исход» Танаха реальный или выдуманный исход евреев из Египта и освобождение из рабства. В общем понимании «исход» – это выезд евреев из страны изгнания. Оба понятия связывают сегодня еврейскую эмиграцию с библейскими «истоками».

¹⁵ Еврейское «галут» (на идише «голус») соответствует греческому «диаспора» (рассеяние), но подразумевает архетипическую для иудаизма ситуацию изгнания, другими словами – чужбину.

¹⁶ Алейда Ассман прослеживает, как метафоры сна и пробуждения с начала XIX века становятся традиционным элементом политической риторики революционных и национально-освободительных движений [Assmann 1999a: 169–171].

выходящего далеко за пределы Восточной Европы. Ренессанс еврейской культуры, начавшийся в США и Западной Европе после Второй мировой войны, а в Восточной Европе – с 1960-х годов в подполье и полуподполье, а после падения коммунистических режимов открыто, – как уже упоминалось выше, едва ли можно рассматривать вне факта разрушенной еврейской идентичности. Парадокс «живого» присутствия реконструированного, музейфицированного или инсценированного еврейского прошлого и при этом крайней малочисленности сохранивших традицию евреев привлек к себе в последние десятилетия интерес исследователей и породил целый ряд схожих эпитетов: «*virtually Jewish*» («почти/виртуально еврейский») [Gruber 2002], «*le Juif imaginaire*» («воображаемый еврей») [Finkelkraut 1980], «*Imagining Russian Jewry*» («представляя/воображая русское еврейство») [Zipperstein 1999], «*the constructed Jew*» («сконструированный еврей») [Gantner/Kovács 2007], «*unsichtbare Juden*» («невидимые евреи») [Rüthers 2010]. Связанная с этим амбивалентность еврейской идентичности – поддерживаемая как евреями, так и неевреями, – делает вопрос о стереотипизации, этнокультурной унификации, т. е. игнорировании внутренних различий, и приписываемой (пусть и в положительном смысле) дружости еврейства вновь актуальным. В начале 1980-х Ален Финкелькраут не побоялся поставить в своей автобиографии проблему воображаемого, «выдуманного» еврея: собственное еврейство он осмысливает как часть впитанного им с детства коллективного образа, как фантазм собственной неповторимой индивидуальности. Последняя зиждется в свою очередь на представлении о величии и исключительности еврейской жертвы: трагический опыт прошлого по-прежнему формирует самосознание поколений евреев, которые – в данном случае в западноевропейском контексте – игнорируют сложность настоящего и живут в состоянии вечного анахронизма: «...вместе с еврейством я получил ценнейший подарок, о котором только мог мечтать ребенок после холокоста. Я унаследовал страдание, которого не переживал. Угнетенные передали мне свой облик, но самого угнетения мне не пришлось испытать. Я мог вполне спокойно наслаждаться своей исключительной судьбой» [Finkelkraut 1980: 13]¹⁷.

За самоанализом Финкелькраута последовали работы о конструкте еврейской идентичности в публичных сферах, медиа, музеях, массовой культуре, а также в литературе и искусстве. Если попытаться свести итоги этих исследований к одному понятию, то окажется, что *перформативность*¹⁸ играет в них ключевую роль. Так, Стивен Д. Зипперштейн прослеживает, как в США 1950-х годов изменяется восприятие жизни евреев Восточной Европы: тогда возникает светлый, непротиворечивый, подернутый ностальгическим флером образ еврейского прошлого и прежде всего уютных, печально-веселых и набожных штетлов. Этот образ стал для амбициозных и преуспевающих американских евреев знаком культурной преемственности («*proof for continuity*»), связывающей времена до и после катастрофы [Zipperstein 1999: 5 f., 16–39]¹⁹. Штетл предоставлял топографический миф для духовных нужд настоящего: миф канувшей в Лету идишской цивилизации – «...мифический дом, не тот, куда они (американские евреи) хотели вернуться, а тот, в существовании которого они хотели убедиться. Это был

¹⁷ «...avec le judaïsme, j'avais reçu le plus beau cadeau dont puisse rêver un enfant de l'après-génocide. J'héritais d'une souffrance que je ne subissais pas; du persécuté je gardais le personnage mais je n'endurais plus l'oppression. Je pouvais jouir en toute quiétude d'un destin exceptionnel».

¹⁸ Понятие перформативности я вывожу из контекста культурологических дискуссий и практик последних десятилетий, опирающихся на теорию речевых актов Джона Л. Остина (из новейших исследований см. [Юрчак 2014: 62–69; 74 f.]: отталкиваясь от понимания перформативности у Жака Деррида и Пьера Бурдьё, Юрчак анализирует прежде всего ритуальность советской действительности). Ключевую роль при этом играет представление о культуре как о возникновении и диффузии фундаментально изменчивых символов и культурных смыслов. По мнению этнолога Клиффорда Гирца, последние инсценируются и вписываются в динамичные социальные контексты, см.: [Bachmann-Medick 1998: 26–30]: «Культура производится и воспроизводится в акте репрезентации» [Ibid: 28].

¹⁹ Здесь и далее в тексте с помощью обозначения «f.» (от нем. «*folgende*») я ссылаюсь на указанную и следующие страницы источника.

край еврейских духов и исчезнувших культур» [Aviv/Shneer 2005: 8]. В невероятной популярности всего еврейского в Европе последних трех-четырех десятилетий Рут Эллен Грубер видит тягу к альтернативной, а в Восточной Европе – часто нонконформистской самоидентификации. Еврейство стало одним из характерных элементов контркультуры, в то время как еврейская история и культура, а также сами евреи – предметом мифологизации, проистекающей из полужнания [Gruber 2002: 3–30]. *Перформативная роль еврейства* как универсализированного продукта чужих проекций выразилась в том, что оно являло и являет собой изменчивый, «метафорический символ», подходящий для многих трендов и явлений и долженствовавший заполнить пробелы («filling in the blank spaces») [Ibid: 9]²⁰.

На излете коммунизма среди русских евреев было немало тех, кто стремился вернуться к тому очаровательно закольцованному, мистически-религиозному ощущению пространства и времени, которое их дедушки и бабушки отвергли в СССР первой трети XX века. В обоих случаях ими двигало, как показывают многочисленные биографические свидетельства, желание преодоления и освобождения. На смену стремлению вырваться из религиозного еврейского «мирка» в мировую историю, которое объединяло евреев в период революций 1905-го и 1917 года [Krutikov 2001: 115–117]²¹, пришли разочарование, новый бунт и, наконец, реставрация 2000–2010-х. При этом позднесоветский виток спирали коллективного поиска еврейского «я» / «мы» во многом был уже частью впитанной советской утопии.

Несмотря на общую диалектику утраты традиции и приближения к ней, возвращения и изобретения, разница между коллективными и поп-культурными процессами, с одной стороны, и литературно-художественными, с другой, очевидна и значительна. Искусство и литература чаще обращаются к проблемам и несоответствиям, иронии, парадоксу и критике. Мы имеем здесь дело не только с эмпатией и индивидуальной связью с прошлым, которые Марианна Хирш отмечает в феномене постпамяти и которые подвержены медийным манипуляциям, но с осознанием сложности, противящимся идеализации и стереотипам и зачастую делающим их предметом своего анализа.

Помимо всего этого, еврейские литературы, как уже было упомянуто, несут в себе воспоминание о Торе и ее экзегетике, воспоминание иногда бунтарское и отрицающее. Сформулированное Даном Мироном «двуединство секуляризации сакрального и сакрализации секулярного», вопрошающее обращение к истокам и неустанное измерение расстояния между эпохами по сей день являются мощным импульсом для создания этих литератур.

²⁰ Ярким примером конструкта коллективной еврейской идентичности, основанного одновременно на дистанции и присвоении, является феномен еврея Восточной Европы, *Ostjude*, который уже с конца XIX века стал в Восточной и Западной Европе негативной или же идеализированной проекцией рассыпающейся культуры. Моника Рютерс прослеживает пути такого коллективного воображаемого – а его творили как интеллектуалы вроде Семена Ан-ского или Мартина Бубера, так и широкая публика, – вплоть до польского посткоммунизма с его мультимедийно организованным еврейским «возрождением» (*jewish revival*). Рютерс обращает внимание на роль «медийной трансляции» образа штетла, например, в фотоальбомах Романа Вишняка 1940-х годов: «Этот мир внутренне не дифференцирован. Он однороден, существует вне времени и полностью погружен в духовное» [Rüthers 2010: 84].

²¹ Михаил Крутиков связывает революционные преобразования 1905 года с переходом российских евреев, в особенности идишских писателей, от «циклической смены времен года и религиозных празднеств» к «стремительному и линейному развитию» [Krutikov 2001: 115].

Культурно-семиотический контекст

Ренессанс иудаизма в позднесоветское время, с одной стороны, ознаменовался появлением еврейской культуры андеграунда, а с другой – отразил во многом мифологическую, (суб)религиозную парадигму мышления, которая структурировала и саму официальную советскую культуру, наполняла ее жизнью. Так литература исхода оказалась инвективой и в то же время структурным и идеологическим отражением соцреалистической доктрины. Я рассматриваю неофициальную или появившуюся уже в эмиграции прозу исхода, вдохновленную идеями нового сионизма, как символическое проявление того дуализма, который Юрий Лотман и Борис Успенский считали характерным для истории русской культуры в целом: «... новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего» [Лотман/Успенский 1977]. «Регенерация архаических форм» [Там же], из которых советская власть и культура соцреалистического канона черпали свой идеологический потенциал, была напрямую унаследована проникнутой духом коллективного спиритуализма еврейской протестной литературой. В обращении *новых евреев* с иудаизмом заново открывается механизм мифологического кодирования исторических событий, постулированный культурной семиотикой и активизирующийся во время переворотов и смен мировоззренческих эпох [Лотман/Успенский 2004]. Еврейское движение зарядило политическую современность символикой библейского предания, обращаясь и к легендарным пластам прошлого, и к далеким географическим пространствам. Этот «захват» прошлого оказался в состоянии создать альтернативную идентичность немалого сообщества, не покидая магического круга русско-советских мифов. Так в очередной раз реализовалась модель (в данном случае синхронной) «двойной культуры», сформулированная Лотманом и Успенским в 1977 году и пересмотренная сравнительно недавно²²: «Двойная культура как структурная величина – это ансамбль дуально-бинарных кодов социального поведения, текстуальных и иконических практик, а также различных типов знака. Структуры, определяемые цензурой и контрцензурой, осмысляются через оппозиции официального/неофициального, открыто-диалогического/закрыто-монологического, иерархического/антииерархического» [Lachmann 2012: 114].

Евгений Добренко рассматривает советский культурный дискурс как «метафору власти» и интерпретирует понятие мифа со ссылкой на Ролана Барта, Эрнста Кассирера и Юрия Лотмана применительно к коммунистическому канону искусства (вслед за Андреем Синявским) как метафорическое превращение или даже извращение языка. Манипуляция языком служила власти для моделирования и эстетической легитимации действительности [Добренко 1993б: 31–39]. Подмена реальности знаками как политический инструмент проникнута исторической телеологией, придающей художественным образам канона символический, абстрактный и гиперболический характер. В соцреализме безграничной оказывается как сила положительного героя, «простого человека», так и сила того, кто ей противится: «...соцреалистическое искусство [...] превращается в иконографию идеологических форм, в чистую натурализацию знаков языка власти» [Там же: 42]. Владимир Паперный в конце 1970-х в свою очередь так определяет основную семиотическую направленность советской тоталитарной культуры – «Культуры Два»: она «мифологически отождествляет обозначающее и обозначаемое» [Паперный 1996: 283]. Из этого Паперный выводит основное качество Культуры Два: «изображение и его оригинал – это одно и то же, поэтому искажение изображения таит в себе угрозу существованию оригинала» [Там же]²³. Я рассматриваю обращение к иудаизму, пони-

²² Ср. сборник, выпущенный в 2012 году Сюзанной Франк, Корнелией Руэ и Александром Шмитцем и в особенности статью Ренате Лахман [Frank et al. 2012].

²³ Эта мысль проходит красной нитью в монографии Паперного, она очевидна и в других выводах. Так, архаически-рели-

маемое как уход и возвращение; поиск себя в «первоистоках» еврейской Библии²⁴ и, наконец, утопические, часто мистически-религиозные представления о Земле обетованной в текстах еврейских интеллектуалов-нонконформистов, через призму соцреалистического мифотворчества. Стремление к сакрализации еврейской истории, выведение ее, а вместе с ней и еврейской топографии из исторического контекста нередко свидетельствуют об их нежеланном родстве с парарелигиозными символами, которыми была пронизана советская культура²⁵.

Исследования массовой эстетики и канонической культуры коммунизма, появившиеся в последние три-четыре десятилетия как в России, так и на Западе, ознаменовали (де)конструктивистский и перформативный поворот в советологии и русистике. Добренко, видящий в тоталитарных культурах симбиоз «превращенного религиозного сознания» [Добренко 1993б: 58] с коллективной мифологией, стремится вскрыть практики сигнификации режима и тем самым филосоемы, с помощью которых создавалась «вторая реальность» советского быта²⁶. К толкованию советской культуры как оригинального эстетического продукта, тотального произведения искусства (*Gesamtkunstwerk*) [Гройс 2003], восходит известная попытка Михаила Эпштейна мировоззренчески и исторически связать ее с создающим гиперреальности²⁷ искусством постмодерна и даже отчасти уподобить их друг другу. Принципиальная схожесть этих культурных формаций состоит, по мнению Эпштейна, в том, что обе воспроизводят замкнутые на самих себя, оторванные от реальности (эстетические) знаки, системы симулякров, по выражению Жана Бодрийяра: «Советская идеология [...] притязала на полную семиотизацию всей реальности, ее превращение в текст» [Эпштейн 2005: 71]²⁸. Но еще более важен для моего исследования тезис Эпштейна о том, что этот механизм замещения в советской России пришел в движение задолго до появления западноевропейского постмодерна и привел к реставрации предмодерна, нового «средневековья» [Там же: 91]²⁹.

Практики сакрализации пространства и рождение топографических мифов в Советском Союзе в конце 1920-х и особенно в 1930-е годы, сопровождавшиеся ростом архаических паттернов мышления и напрямую связанные, как считает Катерина Кларк, с идеей формирования советской нации [Clark 2003: 2], включали в себя еще одну важную составляющую коллективной сигнификации. Лишь на ее фоне можно понять альтернативные модели пространства

гиозное слияние означающего и означаемого проявляется в сталинской культуре в магической вере в имена собственные [Паперный 1996: 182–191], а также в антропоморфности архитектурных объектов [Там же: 193–194]. «Культура 2 – это тоже в известном смысле культура Книги» [Там же: 230].

²⁴ Паперный метафорически определяет артефакты Культуры Два как дополняющие друг друга толкования Библии [Там же: 228]. Аналогичную параллель проводит Добренко [Добренко 1993б: 231].

²⁵ Ср. о советской культуре как квазисакральной/парасакральной, ритуализированной эстетической практике: [Clark 1981/2000; Günther 1984, Паперный 1996; Гройс 2003; Uffelman 2010, особ. гл. 8]. Согласно психоаналитической трактовке Эпштейна, религиозное подсознание достигло в русском коммунизме особой глубины именно под давлением запретов; атеизм нес в себе и породил новые, сублимированные формы веры [Эпштейн 1994: 347]. «Атеистическое общество буквально кишело религиозными аллюзиями, символами, отсылками, субститутами и трансформациями» [Там же: 335]. Эта трансформированная религиозность напрямую вела к «догматическому невежеству» постсоветского православного возрождения, ср.: [Там же: 380]. О том, имела ли религиозная преемственность при государственном социализме «функциональную» или «генеалогическую» природу, размышляет Уффельманн [Uffelman 2010: 727 f.].

²⁶ О механизме культурно-семиотических процессов кодирования и сигнификации ср. работу Роланда Познера: [Posner 1991]. Основываясь на концепции центра и периферии московско-тартуской школы, Познер объясняет динамику сменяющих друг друга «семиотизации и десемиотизации сегмента реальности» [Ibid: 57].

²⁷ Ср. главу «Создание гиперреальности» в: [Эпштейн 2005: 69].

²⁸ Ср. также формулировку Тани Циммерманн: «Чем больше конструировалась жизнь, тем реальнее становились объекты искусства» [Zimmermann 2007: 18].

²⁹ В конце 1980-х годов Борис Гройс исследует те же механизмы семиотического замещения на примере московского концептуализма, которому он приписывает близость к постструктуралистским идеям, а именно идеям Деррида. В понимании Гройса «утопизм советской идеологии и заключается, если угодно, в ее постмодерности» [Гройс 2003: 135]. Для Ильи Кабакова «быт и идеология совпали в бесконечном тексте» [Кабаков 2008: 11]. Ср. также литературно-историческую ремарку Марка Липовецкого: «Парадоксально, но факт: русский постмодернизм возникает внутри тоталитарной культуры» [Липовецкий 2008: ix].

в позднесоветской контркультуре. Биполярность центра и периферии, а также ее производные – пространственно-временные оппозиции «низкое/высокое, прошлое/будущее, профанное/сакральное» [ср. Clark 2003]³⁰ – отражаются в культуре еврейских диссидентов в присвоении специфической, укорененной в еврейской традиции структуры пространства. Огромное значение приобретает контраст между Израилем как центром утопии будущего, сакрализованным местом воссоединения, и Советским Союзом, особенно Москвой (метрополией власти) – как преодоленным пространством коллективной амнезии и угнетения. Причем не только вертикальная, но и горизонтальная ось русско-советских пространственных проекций накладывается на культуру еврейского андеграунда. В активно продвигаемых диссидентами российских дебатах о культурно-историческом противостоянии между Западом (окцидентом, которому приписывались идеалы свободы, просвещения и цивилизации) и Востоком (ориентом с противоположными свойствами: рабством, изоляцией, варварством)³¹ дискурс алии занимает характерную позицию: Израиль становится не третьим пространством, или «третьим путем» («*additum*») [Kissel/Uffelman 1999: 24] между двумя ценностными полюсами, а структурным пространством Запада, матрицей *лучшего другого*. Эта проекция опровергается в свою очередь в текстах антиссионистских, скептических нарративов, в которых уже ставший действительностью Израиль, напротив, часто олицетворяет ориент в его стереотипно-негативном понимании (см. «Конец дихотомии: разрушенная утопия алии», с. 241). В обоих случаях сохраняется дуальность топографических культурных моделей, что можно объяснить «гибридным характером советской модерности» [Липовецкий 2008: xvii], который делает возможным как радикальный прогресс, так и движение назад, в архаику.

Эффекты «впитывания» политически канонизированных культурных форм эмансипаторными движениями – культурами сопротивления и меньшинств – изучались до сих пор лишь эпизодически. Олег Хархордин касается феномена такой мутации властных матриц в своем обширном исследовании коллективного российского менталитета (прежде всего в политически-административном ракурсе): «...в диссидентской среде, очевидно, был заложен тот же механизм, что и в широком советском обществе. Взаимное неприятие порождало идеи, противостоящие официальным, но не менее догматичные; диссиденты словно бы играли в ту же игру, руководствуясь, однако, диаметрально противоположными идеалами» [Kharkhordin 1999: 315]. Сергей Ушакин рассматривает формы протеста политических диссидентов в Советском Союзе в рамках символического поля, сформированного и разграниченного властью. Ушакин использует тезис Фуко о дискурсивном сплетении власти и сопротивления: «В дискурс можно быть вовлеченным, только вступив на уже существующее дискурсивное поле, то есть только приняв действующие правила дискурса». Здесь раскрывается «доминирующий и доминируемый эффект одного и того же собрания символических значений и риторических приемов» [Oushakine 2001: 206–207]. Нечто подобное отмечает и Мальте Рольф: «...фиксация на антиканоне не преодолевает канонического мышления. Ориентация на нечто единственно верное отражает биполярное мышление официальной культуры, но с противоположным знаком. [...] Советский символический макрокосм устанавливал границы, в которых культурные практики осваивались, переосмысливались и в конечном итоге узурпировались» [Rolf 2010: 184–185].

Нонконформистская еврейская литература и практически участвовала в формировании советского антиканона, учредив неофициальное издательское дело – еврейский сам- и там-издат, несколько десятилетий существовавший параллельно с разнообразными нееврейскими органами сам- и тамиздата (об этом см. далее). Эта во многом обособленная ниша диссидент-

³⁰ О репрезентации Москвы в архитектуре и кино как символического и сакрального центра коммунистического пространства в 1920-х и 1930-х годах ср.: [Паперный 1996: 107–115] и [Boym 2001: 97–98].

³¹ Ср., например: [Баак 1995] и [Вульф 2003]; о степени изученности проблемы и дискуссиях см. резюме Хаусбахер: [Hausbacher 2009: 67–68].

ской культуры реагировала на табуирование еврейских тем в официальной сфере. Если самиздат как таковой «взял на себя» «функцию ампутированной культурной памяти» [Kissel 2010: 166], то еврейский сам- и тамиздат занялся компенсаторным возрождением/переизобретением своей части этой культуры – в высшей степени символической работой, немислимой вне оппозиции режиму.

В этом отношении моя работа – это попытка новой контекстуализации постструктуралистской практики реконструкции и деконструкции, анализа скрытых зависимостей и ревизии определения коллективного «я». Вслед за Джудит Батлер, наследующей пафосу критической генеалогии Мишеля Фуко, я задаюсь вопросом: «существует ли история, [...] обнажающая бинарный выбор (у Батлер: полов. – К. С.) как подвижную конструкцию?» [Butler 1991: 23]. Каким образом новый иудаизм смог артикулировать себя из центра репрессивной системы, которую отрицал? Как дискурс репатриации видели его участники и создатели его литературы? И как новый сионизм выстраивал собственную метафизику?³² Если экстраполировать батлеровский анализ гендерных идентичностей на наш случай, то позднесоветское еврейство оказывается в высшей степени *перформативной величиной*: «оно само конструирует идентичность, которой якобы уже является» [Ibid: 49]. Типичная для интеллектуальных сообществ позднесоветского времени энергия культурного возвращения и спиритуальных поисков³³ особенно отчетливо выявляет культурные смыслы неофициального, возникшие из вакуума и тавтологизации идеологии, как конструкт, как обращенную в прошлое и на географически далекое ностальгическую проекцию. Коллективная память создается, как известно, на основе идейных и исторических договоренностей. Как показывает Пер-Арне Будин на родственном примере, идеализированный образ православной церкви вырастает в постсоветское время из потребности в ностальгии и отмежевания от недавнего прошлого – и одновременно благодаря традиционной связи русского православия с имперским, консервативным и нередко ксенофобским национальным дискурсом [Bodin 2009: 31]; новый православный культ служил/служит «реставрации средневековой монокультуры» [Ibid: 56]. Эти соображения вызывают в памяти более раннюю работу Светланы Бойм, которая различает «реставрирующую» и «рефлексирующую» ностальгию. Первая рассматривается как основа для возникновения любых национальных ретро-движений:

Реставрирующая ностальгия подчеркивает *vóτος* и пытается провести трансисторическую реконструкцию потерянного дома. Рефлексирующая ностальгия коренится в *άλγος*, тоске как таковой, и откладывает возвращение на родину – тоскливо, иронично и отчаянно. Реставрирующая ностальгия не считает себя ностальгией, а скорее истиной и традицией. Рефлексирующая ностальгия охватывает амбивалентность человеческой тоски и принадлежности и не уклоняется от противоречий модерна. Реставрирующая ностальгия защищает абсолютную истину, а рефлексирующая ностальгия подвергает ее сомнению [Boym 2001: xviii].

Дуальные культурные механизмы, которые Бойм рассматривает на примере разных эпох, а Будин – на примере набравшей силу православной идеологии в сегодняшней России³⁴, важны и для понимания неофициальной еврейской культуры, в частности, прозы. Иудаистские надежды воспитанных по большей части уже на атеизме писателей алии подпитывались той же

³² Говоря о новом иудаизме и вдохновленной Библией модели репатриации, я, разумеется, имею в виду не всю массу русско-еврейских эмигрантов, а лишь часть из них, но более всего – связанный с ней культурный дискурс.

³³ Илья Кабаков связывает «воздух 70-х годов» с особенной тягой интеллектуалов к метафизическому и трансцендентному [Кабаков 2008: 89–90].

³⁴ Ср. критическое замечание Бориса Гройса: «Единая утопия классического [...] сталинизма сменилась [...] множеством частных индивидуальных утопий» [Гройс 2003: 102].

жаждой мистических жизненных проектов, живого чуда. Их «реставрирующая ностальгия» стремилась «завоевать и „опространствить“ время (spatialize time)» [Бойм 2019: 118]. В этом смысле еврейские диссиденты продолжали мифотворческую работу, ориентируясь на полюса «традиция – взрыв», заложенные сформировавшей их советской культурой.

Описанные выше механизмы семиотического замещения реальности, как будет показано в заключительных главах, перестают воспроизводиться лишь в еврейской литературе позднесоветского и постсоветского постмодернизма (прежде всего в текстах Михаила Юдсона и Олега Юрьева). В текстах, которые я анализирую как постмодернистские, эти механизмы выходят на поверхность, *остраняются* и подвергаются лингвистическому анализу. «Постмодернистская» (по Эпштейну) работа коммунизма выводится здесь на метауровень постмодернистского литературного дискурса, становясь, таким образом, объектом символической ревизии. Через ироническое, (авто)рефлексивное отрицание тотализирующих риторик и нарративов, а также через их абсурдистскую фрагментацию эта литература порывает с языком диктатуры, дискурсивно одерживая над ним победу. Литература становится средством преодоления биполярных семиотических образцов настолько, насколько она пытается освободить сам язык от «метафизики присутствия».

Культурно-исторический контекст

Помимо структурной и дискурсивной зависимости, которую в состоянии выявить деконструирующий анализ, и несмотря на нее, эта книга ставит перед собой и другую задачу: показать культурно-историческую сложность и гибридность неконформистских параллельных культур, которая как раз противится структурному упрощению³⁵. «Мифология позднесоветского времени» [Савицкий 2002: 8] черпала свою энергию из очень разных источников и отражала дискурсивный плюрализм России 1960–1980-х годов.

Еврейская литература этого времени рождается из многоголосия и эклектики своего интеллектуального окружения, в котором заново открывались не только иудаизм, но и буддизм и христианство, парапсихология и каббала, авангардизм и экзистенциализм, а также западно-европейский модерн (ср. [Вайскопф 2001б: 242], [Савицкий 2002: 82], [Кабаков 2008: 89–90], [Sabbatini 2011: 311–345], [Юрчак 2014: 314–315]). Марко Саббатини считает «альтернативный подход к культуре» («alternative approach to culture») [Sabbatini 2011: 341] общим знаменателем интеллектуальных субкультур в ленинградском андеграунде. Как утверждает Михаил Эпштейн в своей научной мистификации «Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70–80х гг. XX в.)» [Эпштейн 1994], интерес к альтернативному, противостоящий духовному канону атеизма, проявлялся среди прочего в разнообразии парарелигиозных обществ и сект позднесоветского периода³⁶. Именно идеократический, квазисакральный характер государственной власти способствовал появлению альтернативных форм религиозного сознания³⁷.

Более изученное по сравнению с подпольными духовными движениями смягчение, точнее, размывание советского литературного канона начиная с 1950-х годов – о нем еще будет сказано, – стало фоном для становления неконформистских литератур меньшинств. Так, несомненно влияние на еврейскую литературу альтернативных топографических моделей деревенской прозы³⁸. Галина Белая связывает тоску деревенщиков по дореволюционному прошлому и русской периферии с атмосферой времени, когда создание новых эссенциалистских идентичностей должно было вывести человека из духовного кризиса позднесоветской эпохи³⁹. Апеллируя к разным, часто диаметрально противоположным национальным и историческим нарративам, как неославянофилы, так и вдохновленные еврейской идеей интеллектуалы создавали свои концепции культурного возвращения⁴⁰, мнемонической реконструкции

³⁵ Алексей Юрчак объясняет эту гибридность, связанную с открытием альтернативных пространств, почти завершённой ритуализацией и стандартизацией официальных риторических формул и визуальной культуры позднего социализма [Юрчак 2014: 74–75]. Добренко называет, например, позднесоветский военный дискурс «абсолютной победой тавтологии» [Добренко 1993б: 226].

³⁶ О «реорганизации» религиозных сообществ в неофициальном пространстве и роли местных религиозных вождей при коммунизме см. статью Александра Панченко: [Panchenko 2012].

³⁷ В своем влиятельном эссе «Православие и постмодернизм», написанном накануне перестройки и проникнутом религиозно-православным духом, Татьяна Горичева характеризует альтернативные, «полуподпольные» культуры позднего социализма как вертикальные и трансцендентные: «Появление в Советском Союзе „второй“, полуподпольной культуры – одна из попыток по-новому заполнить пропасть. Эта вторая культура с самого начала выходила к трансцендентному, к вертикально-ценностному измерению бытия» [Горичева 1991: 15].

³⁸ В дальнейшем я рассмотрю это влияние на примере молодежного сионистского романа Давида Маркиша «Присказка». В деконструктивистском, метадискурсивном романе Михаила Юдсона «Лестница на шкаф» дискурс деревенской прозы явлен уже в пародийном облачении (подробнее см. «Архаический язык диктатуры: „Лестница на шкаф“ Михаила Юдсона», с. 345).

³⁹ Ср.: «...идея исторической связи разных эпох [...] казалась естественной и органичной»; «...феномен деревенской прозы важен не только для литературоведов, но и для будущих историков мифологического сознания как и его живучести в тоталитарных государствах 20 века» [Belaia 1992: 16].

⁴⁰ С 1960-х годов литература других национальных меньшинств дышала пафосом *буквального* возвращения на родину. Это были, например, крымские татары, в нечеловеческих условиях депортированные в 1944 году из Крыма в Среднюю Азию. Людмила Улицкая изображает протестное движение крымских татар, боровшихся за возвращение в Крым, в романе о дис-

и духовной преемственности⁴¹. Как и русская деревня, еврейский штетл – «столица Идишляндии» [Ro'i 2012a: 29] – с 1960-х годов все более становился альтернативным пространством памяти, расположенным в прошлом и на периферии.

Со второй половины 1960-х советские евреи начали полу- или нелегально изучать свои еврейские корни: прошлое, объясняющее настоящее и ведущее в будущее. Новое знание не только служило непосредственной цели – выезду в Израиль, но и породило еврейский культурный андеграунд, просуществовавший до политического перелома конца 1980-х годов. Еврейская нонконформистская культура развивалась главным образом в крупных городах России, но существовала и в Украине, Белоруссии, на Кавказе и в Средней Азии. Социальные сети, включавшие многочисленные контактные зоны, стали основой таких коллективных акций, как отправление еврейского религиозного культа, встречи перед синагогами, частные семинары и экскурсии, производство еврейского там- и самиздата, организация художественных кружков и выставок в квартирах.

Работы последних лет, воссоздающие коммуникационную структуру, знания, органы и акторов советского сам- и тамиздата (см.: [Komaromi 2012a; Kind-Kovács/Labov 2013; Валиева 2013; Alber/Stegman 2016]), до сих пор мало касались социальной ниши еврейской неофициальной культуры. Несмотря на то что с 1970-х годов были опубликованы важные свидетельства, экскурсии, хроники и историографические обзоры⁴², еще мало исследованы такие системные феномены, как взаимодействие еврейских и нееврейских неофициальных сообществ, состав и характер еврейских подпольных публикаций, специфика альтернативных публичных сред, зародившихся из движения отказников⁴³, и, наконец, контекст возникновения еврейских артефактов из духа коллективного общения. Перед исследователем культуры «новых евреев» в Советском Союзе встает вопрос, какую литературу, (еврейские и нееврейские) исторические тексты и искусство они воспринимали, из каких источников, через какие институты и с помощью каких посредников – евреев и неевреев⁴⁴. Еврейская культурная публичная среда, точно так же, как и другие неофициальные и полуофициальные пространства обмена, формировалась на основе личных контактов и совместно обнаруживаемых источников и включала в себя пусть сравнительно узкие, но значимые в интеллектуальном плане круги участников. Так как «живую» еврейскую культуру можно было наблюдать очень редко⁴⁵, еврейский ренессанс строился в основном на изучении доступного наследия и потому был – уже совсем в ином, нееврейском смысле слова – культурой книги – культурой Библии, художественной литературы, письменной истории, живописного и фотографического изображения⁴⁶. Исследовательница еврейского самиздата Стефани Хофман замечает: «Люди разыскивали в книжных магазинах и частных собраниях редкие экземпляры дореволюционных еврейских

сидентах «Зеленый шатер» (2011, см. главу «Милютинский сад»). В самиздате курсировали сочинения как самих крымских татар, так и о них. Задача будущих исследователей – изучить нонконформистские литературы других, менее известных, чем евреи, национальных меньшинств эпохи позднего коммунизма. В романе Улицкой полифонию позднесоветской протестной культуры символизирует прощание с вымышленным диссидентом и поэтом Михой Меламидом, покончившим жизнь самоубийством: «В Ташкенте его почтили татары, отслужили заупокойную службу по мусульманскому обряду. В Иерусалиме единовверцы Марлена заказали кадиш, и десять евреев прочитали на иврите непонятные слова, а в Москве Тамара [...] заказала панихиду в Преображенском храме».

⁴¹ О ретро-утопической литературе (пост)советского Севера см. с постколониальной перспективы: [Smola 2016] и [Смола 2017a].

⁴² См. «Направления исследований» (с. 43) и «Современная русско-еврейская литература» (с. 81).

⁴³ То есть советских евреев, которым было отказано в выезде в Израиль.

⁴⁴ Важный вклад в социокультурное изучение неофициальной еврейской культуры внесли, например, авторы сборника «The Jewish Movement in the Soviet Union» под редакцией Якова Рои [Ro'i 2012].

⁴⁵ О состоянии иудаизма в позднем Советском Союзе см.: [Charny 2012: 304–333].

⁴⁶ Показательно дошедшее в пересказе заявление нонконформистского еврейского художника Алека Рапопорта: «Рапопорт считает, что учителями его были не люди, а библиотеки – Публичная библиотека и библиотека Академии художеств» [Газаневщина 1989: 223].

книг на русском языке, которых уже давно не было в публичных библиотеках» [Hoffman 1991: 90]. Ограниченный доступ к еврейским источникам и тот факт, что большинство отказников росло уже в отрыве от еврейских корней⁴⁷, определили еще один признак этой культуры: ее синтетический и часто эклектичный характер. Знание о еврействе черпалось из разных, доступных порой лишь во фрагментах эпох и стран и/или питалось из нееврейских либо вторичных источников. Так, поэт Анри Волохонский в конце 1950-х годов обнаружил в Государственной публичной библиотеке сочинение французского оккультиста Папюса «Каббала», включавшее в себя перевод Книги Бытия и космологического трактата «Сефер Йецира». Волохонский переписал переводы от руки и использовал их, по собственному свидетельству, в качестве источника для своих научных теорий и стихов [Кукуй 2013: 236]. Характерно, что Волохонский изучал эти иудаистские сочинения, чтобы позднее с их помощью расшифровать новозаветное «Откровение Иоанна» [Там же]. Конечно, позднесоветские еврейские интеллектуалы были не одиноки в своем интертекстуальном и интериконическом подходе к еврейству⁴⁸. Как было упомянуто в главе «Семантика постгуманной эпохи: современное (пере)изобретение еврейства», начиная самое позднее со второй половины XX века, вследствие ассимиляции, эмиграции и шоа, еврейство в Европе и Америке во многом скорее изобреталось заново, нежели служило объектом надежной меморативной реконструкции.

Подпольные еврейские интеллектуалы получали доступ к еврейской культуре при очень разных обстоятельствах и часто по воле случая. Художник Михаил Гробман черпал вдохновение из Библии и хасидских историй, знакомых ему по дореволюционным переводам из Ленинской библиотеки и по материнским рассказам [Kantor-Kazovsky 2008: 109]. Однако случай Гробмана – редкий пример семейной передачи еврейских традиций и еврейского знания. Еще одним таким примером был Леонид Ламм. По свидетельству Мэтью Бэйгелла, несколько раз беседовавшего с художником, тот впервые узнал о еврейской каббале от своего деда-кантора и от отца, религиозно образованного еврея. Общение с ними оказало непосредственное влияние на каббалистические картины и искусствоведческие теории Ламма [Baigell 2010: 259–260]. Пятнадцатилетний Гриша Брускин получил Талмуд в подарок от матери одного из своих друзей, а позже читал каббалистические тексты в книге, нелегально ввезенной из Израиля [Ibid: 261–262]. Писатель Эли Люксембург познакомился с иудаизмом под влиянием ребе Хаима-Занвля Абрамовича, известного хасидского цадика из молдавской Рыбницы; еще до эмиграции в Израиль в 1972 году он, по собственному признанию, пережил настоящее духовное возрождение (см. «Мистика исхода: Эли Люксембург», с. 151). Прозаик Эфраим Баух по настоянию матери ходил в детстве к раввину, который не только обучал его ивриту и кадишу, но и объяснял книги Исая и Экклезиаста⁴⁹. По некоторым свидетельствам, отказники также брали уроки у пожилых евреев, отсидевших долгие тюремные сроки за сионистскую деятельность в 1920-е годы [Ro'i 2012a: 33].

Мемуары еврейских активистов, сравнительно недавно оказавшиеся в центре внимания исследователей, дают сведения о сюжетах, которые играли «воспитательную» роль для новых сионистов. Это были библейские истории о царях Давиде и Соломоне, о врагах древнего Израиля, об изгнании, египетском плене и исходе [Hoffman 2012: 235–236], а также публикации еврейского самиздата, особенно его культурного крыла: русские переводы произведений Теодора Герцля, тексты Владимира Жаботинского, Хаима Нахмана Бялика, Леона Юриса, Шимона Фруга, «Всемирной истории еврейского народа» Шимона Дубнова, «Моих прославленных братьев» Говарда Фаста, «Последнего из праведников» Андре Шварц-Барта, а также

⁴⁷ Помимо прочего, как раз из-за своего нееврейского воспитания и урбанизма еврейские интеллектуалы столичного андеграунда часто не проявляли особого интереса к традиционной еврейской жизни, почти исчезнувшей, но все же существовавшей еще где-то по соседству (еврейские праздники и ритуалы, совместные молитвы, посещение синагог).

⁴⁸ О неофициальном еврейском искусстве см.: [Smola 2018a; Smola 2018b].

⁴⁹ Две жизни Эфраима Бауха // Живой Журнал. 11 окт. 2015 [<https://la-belaga.livejournal.com/821989.html>].

текстов из израильских журналов «Ариэль» и «Шалом» [Hoffman 1991: 90] (см. также «Еврейская контркультура и ее литература: обзор», с. 119). Самым влиятельным романом воспитания оказался для советских евреев «Исход» (1958) Леона Юриса [Ibid: 91] – в первую очередь потому, что еврейская идентичность здесь была вплетена в телеологический нарратив освобождения и возвращения, причем не в религиозном, а в национальном понимании, и порожидала героические образы.

В статье «Самиздат» в «Электронной еврейской энциклопедии» приводится комментированный список литературных, исторических, философских, политических и религиозных текстов, опубликованных в неофициальной еврейской периодике с 1950-х по конец 1980-х годов. В нем упомянуты Эфраим Кишон, Хаим Вейцман, К. Цетник (Ехиль Динур), Нелли Закс и Мартин Бубер – но вместе с тем и Владислав Ходасевич, Эдуард Багрицкий, Михаил Светлов, Илья Эренбург и Борис Слуцкий. Кроме того, здесь названы литературоведческие работы, например биография Генриха Гейне, написанная Львом Копелевым, и мемуары, например «Наш Михоэлс» Вениамина Зускина в переводе с идиша. Наиболее значимыми политическими и историческими темами еврейского андеграунда оказываются государство Израиль, холокост, еврейский вопрос в России и иудаизм [Самиздат].

Особый интерес представляют художественные свидетельства. В самиздатовском романе Давида Шраера-Петрова «Герберт и Нэлли» (1984) перечислены авторы «Библиотеки-Алия»⁵⁰, которых читают герои-отказники: Башевис-Зингер, Жаботинский, Бялик, Бернард Маламуд, Давид Маркиш, Леон Юрис и Натан Альтерман [Шраер-Петров 1992: 235]. В романе Эфраима Бауха «Лестница Иакова» (1984) главный герой читает книгу «Зоар» и «Сефер ха-Хинух»; в роман Эли Люксембурга «Десятый голод» (1985) вплетены хасидские легенды и формулы еврейской каббалы. У Бауха, Люксембурга, Феликса Канделя или Давида Маркиша, кроме того, встречаются аллюзии на отдельные главы Пятикнижия, псалмы и пророчества из книги Танаха «Невиим» и на агаду.

Этот «образовательный» и коммуникационный контекст неофициальной еврейской литературы в дальнейшем будет нам интересен, поскольку он определял культурные аллюзии, интертекстуальность, а в некоторых ситуациях и многоязычие ее текстов. Особая поэтика этой прозы рождается из неодинаковой дистанции авторов по отношению к еврейской традиции, разного отбора еврейских/нееврейских прототекстов и разных форм освоения традиции.

⁵⁰ «Библиотека-Алия» – основанное в 1972 году в Израиле русскоязычное издательство сионистской ориентации, где выходили, кроме прочих, и наиболее важные произведения позднесоветской литературы алии. Некоторые книги из «Библиотеки-Алия» нелегально ввозились в Советский Союз и таким образом становились известны русским, в том числе русско-еврейским читателям.

Поэтика (анти)империальной (анти)ассимиляции

Описанным выше процессам литературной «археологии» предшествовала долгая история аккультурации. В 1930–1940-х годах авторы русско-еврейской литературы имели все основания предполагать, что их читатель хорошо знаком с реалиями этнического еврейства: последние были еще частью живой повседневности или совсем недавнего прошлого. В то же время эти реалии уже изображались и интерпретировались в духе интернациональной утопии. В своей ранней повести «Ярмарка», опубликованной в 1941 году, Борис Ямпольский явно обращается к читателю, сведушему в Танахе, способному воспринять многочисленные аллюзии на иудаистские тексты и на еврейский фольклор, понять идишские выражения и словечки, а сверх того отсылки к Бабелю с его мистическим субтекстом революции (см.: [Гензелева 1999: 165–168]). В то же время он выстраивает в повести фабулу, в которой архетипичные *Ostjuden* (евреи Восточной Европы), дети страданий и нищеты, противопоставлены трудолюбивым и жизнерадостным «новым» евреям из того же штетла – детям молодого советского государства. В традиционном сюжете о поиске еврейского счастья самые счастливые обитатели штетла обладают незаурядной физической силой, простыми рабочими профессиями и совершенно не интересуются изучением Талмуда. Образы этих новых трудящихся выписаны в стиле раннесоветского конструктивизма: они масштабны, красочны, схематичны и антипсихологичны, а орудия труда и производство эстетизированы:

Шли маляры с зелеными и красными кистями, обещая заказчикам и рай, и ад; и грузчики с веревками на шее, готовые все перенести, и, если встречали телегу, смотрели на нее как на пушинку; и дровосеки [...] с большими топорами и длинными пилами, готовые рассечь и распилить все, что угодно: на лес пойдут, и леса не станет – только небо и земля! [Ямпольский 1995: 45]

В имперском пространстве сравнительно молодого СССР Ямпольский переводит культурный язык своего народа на сверхнациональную советскую *lingua franca*. Одновременно он еще может представить читателям колоритный украинско-еврейский «оригинал» в пределах того же текста без лексических и тематических купюр, пояснений и комментариев. Тогда и в последующие десятилетия еврейские литераторы развивали техники самоцензуры: от деэтнизации письма до двуязычия, или неявной возможности двойного прочтения (см. «Над андеграундом», с. 64). Параллельно с этим и по большей части в культурном подполье и в эмиграции еврейский ренессанс с 1960-х годов разрабатывал (контр)стратегии «обратного перевода», лексического воспоминания и «иудаизации» литературного материала. Так рождались поэтики антиассимиляции, ставшие своеобразным канонem в постсоветской прозе, изобилующей еврейскими выражениями и гибридной стилистикой. Такого рода реэтнизацию и автоэтнографию⁵¹ можно объяснить не только ослаблением или отменой цензуры, но и ощущением потери. Литература становится пространством образования и историографии, авторы – культурологами и переводчиками реалий собственного народа. Нечто похожее, как было упомянуто выше, происходит и в других национальных сегментах рассыпающейся или уже отмершей институции «многонациональной советской литературы».

⁵¹ Концепция автоэтнографии восходит к постструктуралистской интерпретации этнологического и антропологического знания, представленной во второй половине XX века такими учеными, как Клиффорд Гирц и Джеймс Клиффорд, а также к постколониальным исследованиям, здесь прежде всего к Эдварду В. Саиду с его понятием ориентализма. Эта концепция была в 1992 году введена в научный оборот Мэри Луизой Пратт и описывает ситуацию, в которой субъект и объект этнографического описания совпадают, то есть представлены одним и тем же человеком, культурным сообществом или одной и той же институцией. Таким образом, пишущий/описывающий соединяет перспективу стороннего наблюдателя со свойственной ему претензией на объективность и перспективу представителя коренной культуры, то есть вовлеченного. Иногда такое слияние приводит к интересному для постколониальных исследований раздвоению нарративной субъективности (см.: [Смола 2017а]).

В целом речь идет о воплощенном в литературе сцеплении имперских и постимперских процессов – процессов *ассимиляции* и *диссимиляции*, которые, начиная с 1920-х годов, протекали с разной степенью интенсивности у разных этносов и не всегда поддаются четкому хронологическому разграничению. Литературный язык становился иконическим знаком маятника канона – колебаний, смещавших в разные стороны культурные границы: от локального к универсальному (которое нередко оказывалось всего лишь нейтрализацией нерусского) и обратно – и с разными стадиями «чистки» языка или, наоборот, его гибридизации. Движение от периферии к центру литературной системы часто было связано с переездом самих авторов в столицы – Москву и Ленинград – для обучения в известных вузах, например в московском Литературном институте. Именно это перевоспитание со свойственным ему противоречием между пафосом мультиэтничности, русификацией и идеологическим контролем с самого начала несло в себе потенциал для обратного пути к региональным ценностям и культурной субверсии. Это последующее движение от центра к окраинам – к окраинам государства и его литературы – охватывало широкий спектр от осторожной корректуры соцреалистической модели до анти- и постимперского переписывания канона.

Часть 1. Направления исследований

НАУЧНЫЕ ТРЕНДЫ И НАУЧНЫЕ ДЕФИЦИТЫ

Научная литература о русско-еврейской прозе последних десятилетий обозрима. Отчасти это объясняется сравнительно малой временной дистанцией: смена парадигм, ознаменовавшая переход от культуры еврейского андеграунда 1960–1980-х годов к политическим кризисам и территориальному рассредоточению литературы 1990-х, 2000-х и 2010-х годов, до сих пор едва ли становилась предметом анализа в рамках монографии.

Наибольшее внимание уделялось литературе революционных, военных и ранних послевоенных лет, прежде всего творчеству Исаака Бабеля, Ильи Эренбурга и Василия Гроссмана. К наиболее заметным работам относятся здесь (в хронологической последовательности): Nakhimovsky 1992 (гл. 3–5); Genzeleva 1994; Sicher 1995 (гл. 3 и 6); Маркиш 1997; Koschmal 1997; Гензелева 1999 (гл. 1); Dohrn 1999; Wisse 2000; Grübel 2002 и Tippner 2008. Показательно, что в монографии Рут Вайс 2000 года [Вайс 2008] о современном еврейском литературном каноне глава, посвященная русскоязычному материалу, называется «Литература русской революции». Наряду с написанными на идише произведениями Мойше Кульбака в ней анализируются «канонические» тексты Бабеля, Эренбурга и Гроссмана, причем «Одесские рассказы» и «Конармия», «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» и «Жизнь и судьба» рассматриваются как важнейшие вехи истории русско-еврейской литературы вообще⁵².

В работах о еврейских литературах на нееврейских языках исследования концепций идентичности и Другого характерным образом превалируют над анализом поэтики и языков. Несмотря на растущий интерес к поэтическим традициям толкования Торы и талмудической мысли в прозе диаспоры XIX–XX веков, основными темами по-прежнему остаются еврейское «я», история и память. Чтобы продемонстрировать эту доминанту, достаточно перечислить названия лишь некоторых работ последних десятилетий: «Русско-еврейская литература и идентичность...» («Russian-Jewish Literature and Identity...») [Nakhimovsky 1992]; «Еврейский опыт и идентичность в романах Василия Гроссмана „За правое дело“ и „Жизнь и судьба“» («Jewish Experience and Identity in Vasilii Grossman's Novels *Za Pravoe Delo* and *Zhizn' i Sud'ba*») [Genzeleva 1994] и «Пути еврейского самосознания» [Гензелева 1999]; «Воспоминание на рубеже тысячелетий. Прошлое и идентичность в творчестве еврейских авторов послевоенного поколения» («Erinnerung um die Jahrtausendwende. Vergangenheit und Identität bei jüdischen Autoren der Nachkriegsgeneration») [Lorenz 2002]; «Конструирование еврейской идентичности в современной российской литературе» («Constructing Jewish Identity in Contemporary Russian Fiction») [Krutikov 2003]; «Оттенки идентичности. Еврейская литература как многоязычное явление» («Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne») [Adamczyk-Garbowska 2004]; «Евреи в культуре русской эмиграции: проблема идентичности» [Демидова 2004]; «Русский Иерусалим. Постсоветские модели идентичности в прозе Дины Рубиной» [Парнелл 2004a] и «Эмиграция и возвращение. Рассказы об идентичности в русско-еврейской литературе диаспоры» («Emigration und Heimkehr. Identitätserzählungen in der russisch-jüdischen Literatur der Diaspora») [Parnell 2006]; «Литература как средство идентичности. Об основоположнике современной литературы на идише: Менделе Мойхер-Сфорим» («Identität durch Literatur. Über den Begründer der modernen jiddischen Literatur: Mendele Mocher Sforim») [Gelhard 2005]; «Движение и название. Еврейская идентичность в твор-

⁵² Укорененная в еврейской традиции проза Бабеля и Эренбурга удостоена в книге Вайс такого же внимания, что и роман Гроссмана, в котором еврейство предстает прежде всего зеркалом холокоста и советского антисемитизма.

честве Ильи Эренбурга» («Bewegung und Benennung. Jüdische Identität bei Il'ja Erenburg») [Tippner 2008]⁵³.

В ходе культурологического поворота в литературоведении все более привлекательными для исследователей становились и русско-еврейские топографии, прежде всего те регионы и города, в которых возникла и развивалась многоязычная, мультикультурная еврейская литература первой трети XX века – периода еврейского культурного возрождения в Восточной Европе: Галиция, Одесса, Вильнюс, Львов, Киев, Бердичев, Санкт-Петербург, Москва, наконец. Наряду с исследованиями еврейской культурной географии, в которых литература не затрагивается совсем или затрагивается лишь поверхностно⁵⁴, обращают на себя внимание и такие, в которых специфика и поэтика еврейских литератур осмысливается с топографической и геокультурной точки зрения⁵⁵. Ниже я вкратце продемонстрирую это на примере работ о Бабеле.

Опираясь на разработанную московско-тартуской школой в 1980-х годах концепцию городской семиотики, исследующей «петербургский текст русской культуры» (ср. классический труд Владимира Топорова «Петербург и „Петербургский текст русской литературы“» [Топоров 2003, первое издание 1984]), Вальтер Кошмаль обосновывает понятие «(бабелевской) одесской поэтики» [Koschmal 1997]. Он показывает, как в одесском тексте Бабеля достигается неповторимый синтез обеих письменных традиций, русской и еврейской, а также расшатываются культурные бинарные оппозиции «Петербург – Москва» и «Россия – Запад», вошедшие в литературный код многих текстов. Для одесской поэтики Бабеля характерны ориентация на устную речь, карнавальное «разнообразие и смешение языков»⁵⁶, использование «еврейско-украинского бандитского аргота» и еврейский юмор. Райнер Г. Грюбель выделяет следующие черты бабелевской прозы, уходящей корнями в одесскую культуру: сказовость, опору на хасидский рассказ с его «тягой к конкретности, вещности, осязаемости», эстетизацию страшного и анекдотичность (т. е. внимание к мелкому и обыденному) [Grübel 2002]. Верена Дорн отмечает в прозе Бабеля (хоть и не всегда в связи с топом Одессы) иудаизмы «как обрывки еврейской традиции» и стилистическую мимикрию, например, сказ и маску рассказчика, а также интертекстуальные отсылки к иудаистским текстам [Dohrn 1999]⁵⁷.

Помимо исследований еврейской топографии и идентичности, под знаком «культурного поворота» в литературоведении последних двух-трех десятилетий все большую популярность приобретают исследования еврейской культурной памяти⁵⁸. При этом топографическая тема-

⁵³ Среди многочисленных нелитературоведческих – исторических и социологических – работ о еврейской идентичности следует отметить: [Gitelman 1991; Zipperstein 1999; Jasper 2004; Gladilina/Brovkina 2004; Caspi et al. 2006; Remennick 2004 и 2007].

⁵⁴ См., в частности, тома, изданные в Гёттингене Институтом им. Шимона Дубнова: «Новые места – новые люди. Жизнь Санкт-Петербургского и Московского еврейства XIX века» Ивонны Кляйнманн (Yvonne Kleinmann, «Neue Orte – neue Menschen. Jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19. Jahrhundert», 2006) и «Самоорганизация и гражданственность. Еврейские объединения в Одессе конца XIX – начала XX вв.» Алексиса Хофмайстера (Alexis Hofmeister, «Selbstorganisation und Bürgerlichkeit. Jüdisches Vereinswesen in Odessa um 1900», 2007).

⁵⁵ Авторы нескольких сборников статей по иудаике последних лет сочетают топографический подход с культурологическим и литературоведческим: ср. «Еврейские топографии. Образы пространства, традиции места» («Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place») [Lipphardt et al. 2008]; «Jewish spaces. Категория пространства в контексте культурных идентичностей» («Jewish Spaces. Die Kategorie „Raum“ im Kontext kultureller Identitäten») [Ernst/Lamprecht 2010]; «Еврейские пространства и топографии в Восточной и Центральной Европе. Построения в литературе и искусстве» («Jüdische Räume und Topographien in Ost(mittel)europa. Konstruktionen in Literatur und Kultur») [Smola/Terpitz 2014].

⁵⁶ «Для строительства своей одесской вавилонской башни Бабель использует идиш, украинский, итальянский, польский и русский языки» [Koschmal 1997: 326].

⁵⁷ Явления лингвопоэтической интерференции между еврейскими и нееврейскими литературами на территориях диаспоры еще во многом предстоит открыть разным филологическим дисциплинам.

⁵⁸ См., в частности: [Yerushalmi 1988; Schatzker 1995; Münz 1996; Zipperstein 1999; Lorenz 2002; Heftrich/Grüner 2004; Banasch 2005; Grüner 2006; Woldan 2006; Sandberg 2007; Lipphardt 2008].

тика оказывается, как правило, сопряжена с вопросом о локальной идентичности и памяти места (см., например: [Woldan 2006])⁵⁹.

В многочисленных исторических, социологических и культурологических работах о советском еврействе⁶⁰ время от времени затрагиваются и литературные тексты последних трех-четырёх десятилетий. Интерес к политике и социологии литературных тем объясняется еще и тем фактом, что само ассимилированное советское еврейство являло собой не столько примордиально-этнический, сколько политический и социальный феномен (и зеркало) советской жизни. В работах начиная с 1990-х годов анализируются, например, степень и характер табуирования еврейства при советской власти (так, история журнала «Советиш геймланд» позволяет проследить превращение еврейских институций в пропагандистские органы официальной идеологии)⁶¹ или формы сопротивления еврейских интеллектуальных кругов (анти)еврейской культурной политике. При этом литературе отводится роль индикатора, чутко улавливающего изменения и колебания режима. Востребованы оказываются здесь следующие темы: советская культурная политика в отношении евреев и еврейства [Gitelman 1991; Chernin 1995; Эстрайх 2008 и 2009; Ro'i 2012b]; советская политика памяти о холокосте [Al'tman 2006; Grüner 2006; Lipphardt 2008]; еврейская культурная жизнь в советском подполье, еврейский самиздат и тамиздат [Pinkus 1994; Beizer 2004 и 2018; Komaromi 2012b]; антисемитизм и еврейский вопрос в России и Советском Союзе [Tsigelman 1991; Govrin 1995; Kagedan 1995; Krupnik 1995; Friedgut 2003]; еврейское «национальное возрождение» в Советском Союзе 1960–1980-х годов [Tsigelman 1991; Гензелева 1999; Fürst 2012; Smola 2011b и 2014a]; еврейская эмиграция 1970–1990-х годов (например, [Markowitz 1995]), культура еврейской эмиграции (например, [Remennick 2007]).

Примерами этой «социологической» тенденции могут послужить четыре статьи, написанные учеными из разных стран и исследующие атмосферу культурной политики позднесоветского периода на материале литературы евреев и о еврействе.

Первая из них – статья Бенъямина Пинкуса, в которой предлагается обзор как официальной, так и неподцензурной еврейской культуры в Советском Союзе 1945–1988 годов [Pinkus 1994]. Из официальных публикаций 1940-х годов автор упоминает «Годы жизни» Исаака Бахраха (псевдоним А. Исбах), поэзию Павла Антокольского, Маргариты Алигер и Ильи Сельвинского, из 1950-х – «Оттепель» Ильи Эренбурга, из 1960-х и 1970-х – романы «Цимбалисты» Давида Галкина, «Тяжелый песок» Анатолия Рыбакова и «Дикий мед» Леонида Первомайского, а также отдельные стихотворения Семена Липкина и Бориса Слуцкого. Пинкус показывает, как многие из этих писателей разрабатывали тему еврейских жертв и еврейского сопротивления в годы Второй мировой войны, не переходя определенные идеологические границы. В числе тамиздатских публикаций Пинкус называет повесть Юлия Даниэля «Говорит Москва», а из советского самиздата упоминает стихотворения и поэмы Иосифа Бродского, Александра Галича и Наума Коржавина, а также драматическую повесть Семена Липкина «Картины и голоса».

Вторая работа – предпринятый Франком Грюнером экскурс в историю советской мемориальной политики в отношении холокоста (с послевоенного периода до 1980-х годов) на примере памяти о массовом убийстве евреев в Бабьем Яру [Grüner 2006]. Грюнер рассматривает произведения, авторы которых, вопреки официальной советской политике⁶², ломали печать

⁵⁹ Алоис Вольдан исследует Львов «как место памяти в польской и украинской литературе». В начале своей работы он отмечает растущий интерес историков и культурологов к местам памяти вообще и к восточноевропейским в частности [Woldan 2006: 323].

⁶⁰ См., например: [Gitelman 1991 и 2003; Krupnik 1995; Blank 1995; Friedgut 2003; Armborst 2004; Beizer 2004; Рывкина 2005].

⁶¹ См., в частности: [Shmeruk 1991; Pinkus 1994; Chernin 1995; Эстрайх 2008].

⁶² Подробнее о ней см.: [Gitelman 1998].

молчания о холокосте: поэму Льва Озерова «Бабий Яр», одноименное стихотворение Евгения Евтушенко и одноименный роман Анатолия Кузнецова, «Поэму существования» Наума Коржавина и «Песню исхода» Александра Галича.

В третьей работе, статье Шимона Маркиша «Русская подцензурная литература и национальное возрождение (1953–1970)»⁶³, анализируется «контрабанда» запрещенной еврейской тематики в официальную советскую литературу начиная с периода оттепели, а также прослеживаются, какие тексты пропускались (подчас по воле случая) в печать [Маркиш 1997]. Маркиш упоминает первую часть автобиографии Константина Паустовского «Повесть о жизни» – «Далекie годы» (1945), «Историю моей жизни» (1947) Алексея Свирского, «Оттепель» (1954) и «Люди, годы, жизнь» (1960–1965) Ильи Эренбурга, стихотворения Семена Липкина «Союз» (1967) и «Зола» (1967)⁶⁴.

Четвертая работа – аналитический обзор советской литературы на еврейские темы, составленный Морисом Фридбергом еще в начале 1970-х годов [Friedberg 1972]. Фридберг начинает с первых лет советской власти, когда на еврейскую проблематику уже стали налагать ограничения, а население штетлов было принято изображать как часть непоправимо устаревшей и неприглядной действительности (тем не менее этот образ усложнили и оспорили Эренбург в «Бурной жизни Лазики Ройтшванеца» и Бабель в «Конармии»). Из авторов, которые творили после продолжавшегося до 1950-х годов период молчания о еврействе, Фридберг называет Бориса Слуцкого, Илью Сельвинского, Евгения Евтушенко, Анатолия Кузнецова, Иосифа Бродского, Андрея Ремезова, Абрама Терца и Юлия Даниэля⁶⁵.

Фридберг, как и многие другие исследователи, рассматривает еврейскую литературу прежде всего в контексте государственного антисемитизма. При такой оптике еврейство литераторов – диссидентов и полудиссидентов – изображается через призму политических притеснений. С конца 1980-х годов в это направление влились работы о еврейской культурной жизни в постперестроечной России и постсоветской эмиграции; к ним относятся, в частности: Torpusman 1993; Blank 1995; Markowitz 1995; Schoeps et al. 1996; Waldhans-Nys 1996; Gitelman 2003; Rossman 2002; Oks 2004; Fialkova/Yelenevskaya 2004 и Remennick 2007.

⁶³ На русском языке работа, написанная в 1983 году, была впервые опубликована в книге «Бабель и другие» (1997).

⁶⁴ В своих статьях, включая упомянутую, Маркиш нередко выступает с позиций свидетеля и современника, передавая подлинную атмосферу советского литературного быта, в особенности практически незаметное со стороны лавирование между дозволенным и умалчиваемым, не произносимым вслух.

⁶⁵ Следует также упомянуть работу Клауса-Петера Вальтера [Walter 1985], в которой еврейская тема в русской литературе прослежена с дореволюционных времен до 1980-х годов. Вальтер рассматривает тексты Семена Юшкевича, Семена Анского, Юрия Либединского, Александра Фадеева, Исаака Бабеля, Ильи Эренбурга, Михаила Козакова, Матвея Ройзмана, Валентина Катаева, Анатолия Кузнецова, Анатолия Рыбакова, Давида Маркиша, Эфраима Севелы, Феликса Розинера и Василия Гроссмана.

ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Монографии

О позднесоветской и новейшей русско-еврейской прозе написано несколько важных монографий⁶⁶. Назову четыре из них. В 1992 году вышло исследование американской славистики Элис С. Нахимовски «Русско-еврейская литература и идентичность: Жаботинский, Бабель, Гроссман, Галич, Розинер, Маркиш» (Alice S. Nakhimovsky, «Russian-Jewish Literature and Identity: Jabotinsky, Babel, Grossman, Galich, Roziner, Markish»); в 1999-м – монография русско-израильской исследовательницы Риты Гензелевой «Пути еврейского самосознания»; в 2008-м – книга австрийского слависта Олафа Терпица «Возвращение штетла. Русско-еврейская литература конца советской эпохи» (Olaf Terpitz, «Die Rückkehr des Štetl. Russisch-jüdische Literatur der späten Sowjetzeit»), а в 2011-м – монография американской исследовательницы Харриет Мурав «Музыка из мчащегося поезда. Еврейская литература в послереволюционной России» (Harriet Murav, «Music from a Speeding Train. Jewish Literature in Post-Revolution Russia»). Во всех перечисленных работах, кроме книги Терпица, общий временной срез тем не менее значительно шире периода с 1960-х годов⁶⁷.

Кроме того, в 2000–2010-х годах вышло несколько монографий об отдельных авторах, например, «Проза Эфраима Севелы. Из истории русской литературы третьей эмигрантской волны» (2004) Анджее Янковского, «Дина Рубина вчера и сегодня» (2003) Иоанны Мянвской и «„Я читаюсь не слева направо, по-еврейски: справа налево“. Поэтика Бориса Слуцкого» (2011) Марата Гринберга (Marat Grinberg, «„I am to be read not from left to right, but in Jewish: from right to left“. The Poetics of Boris Slutsky»).

В соответствующих главах этих книг нередко как раз осмысляются неоднозначные культурно-политические процессы переломной эпохи, когда еврейская литература на русском языке балансировала на грани между дозволенным и запрещенным, самиздатом и тамиздатом, бытованием в СССР и эмиграцией. В сущности, речь идет о до сих пор не завершившемся периоде, когда этнические литературы и культуры, подвергшиеся почти полной русификации и советизации, переживали национальный подъем, становились частью антиассимиляторных движений или избирали альтернативные пути самоутверждения.

Приведу важные для моего исследования тезисы из первых трех названных монографий.

Нахимовски обращается к теме литературной еврейской идентичности в России в период с 1910-х по 1980-е годы: от Владимира Жаботинского до Давида Маркиша. На примере литературы почти целого столетия она прослеживает, как по мере ассимиляции русское еврейство утрачивало этнокультурные особенности предков, приобретая духовную «физиономию» русской интеллигенции. Если Осип Мандельштам еще мог символически восставать против своих еврейских корней, то начиная с 1950-х годов советская еврейская интеллигенция уже практически полностью утратила ту культурную обособленность, которая могла бы обеспечить хотя бы частичную дистанцию по отношению к советской культуре. Для послевоенного поколения, с его опытом большевизма и холокоста, собственное еврейство имело разве что «незначительный внутренний смысл» («little internal meaning») [Nakhimovsky 1992: 37]; ассимиляция, а позже новая христианизация или сионизм представляли альтернативу. Кроме того, какая-то часть евреев присоединилась к общему диссидентскому движению.

⁶⁶ Я называю только те, что посвящены более чем одному или двум авторам.

⁶⁷ Уже после написания немецкого оригинала моей работы вышла также монография Романа Кацмана «Ностальгия по далекой стране: Исследования о русскоязычной литературе в Израиле» («Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel») [Katsman 2016]. См. мою рецензию: [Smola 2018c].

Мысль о русификации еврейской литературы, начиная с поколения Василия Гроссмана, доминирует в книге Нахимовски. «...Гроссман так и не стал еврейским писателем ни в этнографическом, ни в духовном смысле. [...] [Он] не знал еврейских традиций и никогда ими, кажется, не интересовался» [Ibid: 108]. Воспитанный в духе марксистского интернационализма, Гроссман, подобно многим своим ровесникам, воспринимает собственную еврейскую идентичность как нечто внешнее, обусловленное прежде всего холокостом и государственным антисемитизмом. В глазах Гроссмана судьба еврейства, наряду с коллективизацией и сталинскими чистками, представляет собой одну из трагических страниц русской истории.

Главный герой романа Феликса Розинера «Некто Финкельмайер» (1975), который разбирает Нахимовски, тоже истинный русский интеллигент, притесняемый властями, преследуемый поэт с типичной судьбой советского диссидента, во многом напоминающий Иосифа Бродского. Его еврейство ограничивается нерусским, стигматизирующим именем «Аарон-Хаим Менделевич Финкельмайер», парой идишских слов, которые он, иронизируя над собой, изредка вставляет в разговор, причудливой, нескладной фигурой и особой ранимостью. Независимо от того, что его духовная связь с русскими друзьями-нонконформистами намного прочнее, чем с еврейской семьей, как еврей он оказывается вдвойне уязвим, поскольку незащищен перед государственным антисемитизмом. Он не может поступить в университет или публиковать стихи под собственным именем. Характерно, что Финкельмайер, превосходно знающий русский язык и русскую литературу, резко противопоставлен в этом гордящемуся собственной народностью русскому поэту-патриоту Пребылову. Все это делает Финкельмайера рафинированным русским интеллектуалом, жертвой советского шовинизма и фигурой трагической: «Подводя итог, можно сказать, что Финкельмайер – русский поэт с еврейским именем и еврейской судьбой. Быть может, еврейская судьба – общая участь русской литературно-художественной интеллигенции, обреченной на изоляцию и преследования» [Ibid: 190].

Размышления Нахимовски о еврейских авторах и героях позднесоветского времени создают важный фон для моего анализа еврейской «второй культуры». Парадоксальную, протестно окрашенную (*само*)*иудайзацию* ассимилированной еврейской интеллигенции я рассматриваю как характерную составляющую общего культурного и духовного переизобретения традиции в эпоху диктатуры.

В своей книге о «путях еврейского самосознания» с 1930-х по 1990-е годы Рита Гензелева прослеживает похожие процессы на примере произведений Василия Гроссмана, Израиля Меттера, Бориса Ямпольского и Руфи Зерновой. Период еврейского культурного «возрождения», последовавший за арабо-израильской Шестидневной войной 1967 года, был результатом еврейской ассимиляции, когда традиционные этнические признаки еврейства («*primordial ethnicity*») сменились нетрадиционными, такими как антисемитизм, графа в паспорте и общая историческая судьба («*instrumental ethnicity*»). Так как русско-советские евреи в большой степени определялись социальными, психологическими и профессиональными, нежели этническими, атрибутами [Гензелева 1999: 7–15], их самоощущение отличалось болезненной раздвоенностью: ориентация на русскую культуру приходила в противоречие с еврейским историческим опытом (в качестве примера Гензелева приводит неприязненное отношение Бориса Пастернака к своему еврейству)⁶⁸.

⁶⁸ У Гроссмана и Гензелева, и Нахимовски усматривают (прежде всего, в ключевом тексте «Жизнь и судьба») солидарность с русским великодержавным сознанием при условии, что оно не вырождается в шовинизм. Имплицированному гроссмановскому автору евреи оказываются так же близки, как татары, калмыки или немцы. Уродующее влияние советского антисемитизма сводит личность выдающегося ученого Виктора Штрума к его внешности, унижая тем самым его человеческое достоинство, и это трагедия холокоста заставляет Софью Левинтон вдруг ощутить себя единым целым с другими евреями в поезде, везущем их на смерть. Гроссмановский еврейский протагонист ощущает свою национальность лишь под воздействием аномальных, мучительных обстоятельств.

В диахронном подходе Гензелевой, которая, как и Нахимовски, соединяет литературную социологию с анализом текста («близким чтением»), важны два момента. «Национальное самосознание» писателей выявляется на разных уровнях текста, таких как выбор материала, структура персонажей, лейтмотивы, лексика и подтекст. С историко-культурной точки зрения поэтика изображения еврейства одновременно свидетельствует о важных изменениях внелитературного контекста: социального, политического и географического. Данный подход оказывается особенно продуктивным при анализе эволюции характера «еврейскости» применительно к творчеству того или иного писателя. Так, в повести 1930-х годов «Конец детства» Израиль Меттер еще вполне мог вывести отрицательных еврейских персонажей, поскольку не ждал от читателей антисемитской реакции. Однако ситуация изменилась к 1960-м годам, времени создания повести «Пятый угол», когда открыто говорить об антисемитизме стало невозможно, а отрицательные еврейские персонажи лишь подтвердили бы общественный стереотип о евреях как трусах и тунеядцах. Этот текст говорит и о другом: эксплицитная связь еврейской темы с осуждением тоталитаризма сигнализирует о начальной фазе национального движения советских евреев, периоде частичной дестабулизации, новых требований и политического протеста [Там же: 125]⁶⁹.

Повествовательная тональность, характер референциальности и структуры произведений позволяют сопоставить текст и контекст *этнического письма*, а поэтика оказывается неразрывно связана с исторически заряженной идентичностью. Плодотворным для моего исследования будет метод выявления еврейской поэтики текста путем анализа его культурно-исторических и политических импликаций и наоборот.

В отличие от Нахимовски и Гензелевой, Олаф Терпиц обращается уже исключительно к русско-еврейской прозе позднесоветского периода. На примере еврейской составляющей творчества Анатолия Рыбакова, Бориса Ямпольского, Григория Кановича и Олега Юрьева он показывает, как литература становится эпистемой исторического знания: она может «прямо или косвенно прояснять „место“ евреев в позднесоветском обществе, говорить об их взаимодействии с другими культурами [...]». Поэтому литературные тексты и их рецепция обладают, среди прочего, эпистемологическим потенциалом для историографии» [Terpitz 2008: 9]. Действительно, топос штетла как никакой другой для евреев несет в себе «исторические потрясения XX столетия» [Ibid: 15]. Штетл как бы методически притягивает к себе разные теории и модели постижения: «исторические, этнографические и литературоведческие работы», постколониальные исследования с их концепцией гибридной субъективности, интеркультурный подход к литературам диаспор и др. [Ibid: 22–25].

Как и у Гензелевой, хронологическая последовательность авторов и текстов позволяет Терпицу наметить культурно-историческую периодизацию, в которой позднесоветский период оказывается точкой культурного поворота и неоднозначных концепций. В романе Рыбакова «Тяжелый песок» евреи, будучи жертвами холокоста, еще являют собой пример наднационального советского героизма: Рыбаков отдает дань официальной – монументальной и «закрытой» – культуре памяти [Ibid: 164], противореча собственному высказанному намерению показать особую судьбу еврейства с дореволюционных времен до геноцида. Если творчество раннего Ямпольского (например, в повести «Ярмарка», 1941), биографически связанного с еврейством гораздо сильнее, следует традиции идишского рассказа с его особой повествовательной техникой, поэтикой самоиронии и такими персонажами, как *шлимазл* и *шлемиль* [Ibid: 180–181], то в позднесоветском «Таборе» (1971) штетл уже предстает «утраченным местом», а сам текст приобретает черты реквиема [Ibid: 195]. Ямпольский размышляет о вине своего поколения, отвернувшегося после революции от «отсталого» мира старого еврейства, и о коммунистической амнезии. В творчестве Кановича того же времени Терпиц видит по крайней

⁶⁹ Об аналогичных тенденциях в творчестве Бориса Ямпольского см.: [Гензелева 1999: 157–207].

мере корректив к унифицирующей модели советской литературы, поскольку писатель затрагивает «вопрос о национальной идентичности еврейского меньшинства в Литве» [Ibid: 247]⁷⁰.

Растущая поэтическая, историческая и мировоззренческая многоликость образов штетла была следствием культурных сдвигов в позднем Советском Союзе. Дух разночтения прошлого Терпиц выводит не в последнюю очередь из ставшего возможным *культурного перевода*: например, переноса значений из системы координат советской литературы в еврейский культурный контекст. Мое исследование развивает синтетическую методологию Терпица, в которой еврейская литература прочитывается как мультисемиотическая система отсылок к коллективно конструируемому прошлому и настоящему.

Статьи и главы из книг

Среди немалого количества опубликованных статей следует выделить работы немецкой славистки Кристины Парнелл [Parnell 2002, 2004, 2006; Парнелл 2004а, 2004б], которая рассматривает проблематику еврейского «своего» и «чужого» в контексте взаимодействия других категорий идентичности: «пола, социальной группы, религии и этнической принадлежности» [Parnell 2002: 213]. Парнелл анализирует прозу Григория Кановича, Людмилы Улицкой, Мариам Юзефовской и Дины Рубиной, опираясь на философские (Жак Деррида, Михаил Рыклин, Валерий Подорога), психоаналитические (Зигмунд Фрейд) и постколониальные (Хоми К. Бхабха, Сандер Л. Гилман) концепции. Использование одновременно философских и структуралистских аргументов позволяет ей рассмотреть еврейство по ту сторону этнических эссенциализмов – как относительную, зависящую от контекста (анти)ценность, вписанную в систему связей, например, с расой и гендером, и по-разному влияющую на самоопределение героев.

Парнелл связывает специфику постсоветской литературной картины мира с «кризисом смысла», который формирует «недихотомический тип мышления и восприятия», допускающий признание и этнических различий [Ibid: 207]. В этот период рассказы Улицкой «Второго марта того же года» (1994) и Юзефовской «Камни» (1993) выстраивают противоположные модели еврейства. В рассказе Улицкой завершённый характер еврейского «я» ставится под сомнение путем непростого соединения этнического с другими критериями осознания себя: «Происходит встреча еврейки и русского, мальчика и девочки, высокого и низкого социальных слоев, т. е. разных дифференцирующих качеств» [Ibid: 213]. В конце рассказа первоначальных антагонистов – еврейскую девочку Лилию, которую травят одноклассники, и ее мучителя Бодрика – объединяют физические страдания. Социальные и культурные границы преодолеваются, так как сводятся к общим биологическим истокам. Героиня Юзефовской, пережившая ад оккупации, воспринимает свое еврейство как тяжкое бремя и источник опасности: это еврейство «в качестве системы [признаков] [...] испытывает настолько разрушительное давление других систем (фашистских расовых законов и советской государственной идеологии), что не может подняться до уровня дифференцирующего отличия, необходимого для возникновения идентичности» [Ibid: 221].

Лишь в эмигрантской прозе Дины Рубиной Парнелл видит постепенное формирование гибридной идентичности, которая осмысливается – с опорой на постколониальные иссле-

⁷⁰ Не вполне убедительным или, во всяком случае, требующим уточнения представляется тот вывод, что Канович, апеллируя к еврейской культурной памяти, подрывает систему ценностей социалистического реализма [Terpitz 2008: 248]. Типичный для прозы Кановича акцент на общечеловеческих и вневременных ценностях («*conditio humana*») [Ibid], которые, согласно авторскому замыслу, всегда по-хорошему нивелируют национальные различия, некоторая доля морализма, а также нередкое разделение персонажей на положительных и отрицательных (причем основополагающей оказывается проблема морального выбора героя) – все это роднит творчество Кановича со стилистикой советской литературы, позднего, «мягкого» соцреализма. Сказанное никак не противоречит тому факту, что в своих произведениях Канович изображает исключительно еврейство.

дования – как «третье пространство»: «русско-еврейско-израильский» Иерусалим⁷¹ органически сплавляет «свое» с «чужим» [Парнелл 2004a]. Гибридность проявляется и в том, что прежде малозначимые различия в пределах самого еврейства (сефарды, ашкеназы, китайские евреи) теперь обретают важность. Таким образом, дихотомическая поляризация преодолевается и здесь, пусть и не сразу: сначала герои должны пройти через отрицание «аутентичного своего», которое они рассчитывали обрести в духовном отечестве – Израиле (см. также: [Parnell 2006: 147]). Вожденная чистота «своего» еврейства, показывает Парнелл, оказывается историческим конструктом. Как раз у эмигрантов из Советского Союза – страны поляризованного мышления – репатриация вызывает «тоску по идентичности, переживаемой как нечто искомое подлинное» [Ibid].

Постколониальные категории идентичности и инаковости применяет к литературе русскоязычной эмиграции австрийская славистка Ева Хаусбахер. Выработанные Хаусбахер и несколько абстрактные критерии постколониального и транскультурного типа литературы – ее топографический характер, «призрачное колебание между разными позициями», «тревожное расщепление „я“», работа со стереотипами, амбивалентность и удвоенность категорий времени, родины и семьи [Hausbacher 2006: 251], распад «твердых культурных идентичностей» [Hausbacher 2009: 57] – затрагивают и русско-еврейскую эмигрантскую литературу последних десятилетий. В главе, посвященной прозе Владимира Каминера, Хаусбахер задается вопросом: «Постколониально ли русское еврейство?»⁷². Однако тезис Оливера Любриха о постколониальном характере современной русско-еврейской литературы оказывается не вполне применим к прозе Каминера, поскольку, как справедливо замечает Хаусбахер и сам Любрих, еврейская тема в его творчестве «совершенно второстепенна» [Ibid: 259]. Здесь уместен вопрос о том, всегда ли такие аналитические критерии, как эмиграция, диаспора и (пост)колониальность, подходят для понимания еврейской литературы и когда они размывают ее специфику⁷³. Уязвимость типологического постколониального и транскультурного подхода состоит в том, что как явления одного порядка можно рассматривать очень многие тексты с похожими признаками. Иначе говоря, понятие постколониальности⁷⁴ требует конкретизации. Так, понятие родины – *своего* коллективного пространства – у еврейских авторов часто колеблется между отсылкой к историческим истокам общей топографии и ее утратой или эфемерностью в настоящем: именно для еврейства сдвиг географических парадигм в сторону «промежуточного пространства» («in-between space») эпохи глобальной миграции особенно значим. Методы, исходящие из проницаемости культурных границ, оказываются оправданны более всего при анализе текстов, в которых категории происхождения и традиции релятивируются (ср. ранее об ассимиляции).

В моем исследовании постколониальный инструментарий применяется лишь к тем текстам, которые особенно явственно осмысляют наследие советской диктатуры как квазиколониальной (ср. «Постколониальный *timic man*: „Исповедь еврея“ Александра Мелихова», с. 370) с ее установкой на ориентализацию меньшинств, ассимиляцию подчиненных этносов и имперскую гегемонию. Из выдвинутых Оливером Любрихом критериев мне поэтому важен третий:

⁷¹ В эмигрантской прозе Григория Кановича русско-литовская и израильская культуры оказываются, наоборот, противоположны: «Израиль почти всегда предстает у него местом обманутых ожиданий» [Parnell 2006: 163]. Впрочем, в более ранней статье о творчестве Кановича [Парнелл 2004b] Парнелл показывает, что свою «аутентичную» родину, Литву, писатель тоже ассоциирует со смертью и ностальгическим миром воспоминаний, которым предаются в основном старики. Центральный топос кладбища и повторяющийся мотив разговора с умершими, а также исчезновение реального мира, замещение его миром фантомов из прошлого подтверждают характерную для Кановича идею глобальной еврейской бесприютности.

⁷² Впрочем, соответствующая часть почти полностью посвящена разбору статьи Любриха [Lubrich 2005], к заглавию которой и отсылает этот вопрос.

⁷³ Попытка исследовать этот вопрос предпринята в: [Smola 2013a].

⁷⁴ Хаусбахер противопоставляет понятие «постколониальность» термину «постколониализм» как «метафорический» и «внеисторический» способ описания культуры миграции.

«...будучи продуктом российского империализма, советская культура носила колониальный характер» [Hausbacher 2009: 259]. Тем не менее некоторые признаки «поэтики миграции», приводимые Хаусбахер, прослеживаются и на материале еврейских (и не только эмигрантских) текстов: в первую очередь создание «контр-нарративов», которые «разрушают каноническую версию» истории [Ibid: 141], но также гетероглоссия и лингвостилистическая гибридность (см.: [Ibid: 139–144]).

Опираясь на гораздо более скромную теоретическую базу, русско-американский ученый Михаил Крутиков исследует проблему идентичности в прозе Юрия Карабчиевского, Александра Мелихова, Дины Рубиной, Фридриха Горенштейна и др. По его мнению, русско-еврейская идентичность в гораздо большей степени определяется сегодня новой эклектичностью и постмодернистским смешением, нежели ностальгической памятью об утраченной культуре штетлов. Это наблюдение важно и для моего исследования, в котором новые различия, проявившиеся в поздне- и постсоветское время, восходят, с одной стороны, к дихотомии официального и неподцензурного, а с другой (по мере приближения к эпохе перестройки) – к размыванию двухполюсных моделей и развитию богатого художественно-идеологическими нюансами литературного «миноритарного» постмодернизма. Вместе с тем Крутиков заново подтверждает тезис Нахимовски и Гензелевой о почти полной русификации еврейства, отразившейся в литературе. В двух автобиографических «романах воспитания», «Жизнь Александра Зильбера» (1975) Карабчиевского и «Исповедь еврея» (1993) Мелихова, он видит прежде всего традиции русской классики: стиль реалистического психологического романа сочетается в них с темой социальной несправедливости – в данном случае советского государственного и бытового антисемитизма. Взросление юноши, живущего в условиях советской изоляции и тоталитаризма, проходит под довлеющим влиянием русской культуры и литературы, еврейская же групповая идентичность, питаемая традицией Торы, знанием идиша и иврита и воплощенная у Карабчиевского в фигуре дедушки, ассимилированному Александру Зильберу остается совершенно чуждой. «В поисках собственного еврейства русско-еврейские писатели ориентировались прежде всего на Тургенева, Достоевского, Толстого, Булгакова и даже на Новый Завет, а не на Менделе, Шолом-Алейхема, Дубнова или Бялика, не говоря уже о Раши и Маймониде» [Krutikov 2003: 271]⁷⁵.

На фоне всего сказанного часто цитируемый вывод Шимона Маркиша, наиболее емко сформулированный в работе 1994 года «О российском еврействе и его литературе» [Маркиш 1997], выглядит констатацией печального факта: вследствие европейской ассимиляции, немецкого национал-социализма и российского коммунизма «аутентичная» еврейская культура в России вымерла [Там же: 198]. Борис Слуцкий и Давид Самойлов принадлежали к последнему поколению, сохранившему «*живое*» (курсив в оригинале. – К. С.) представление о еврействе»; рожденные в 1930-е годы «дети интернационалистской утопии» уже утратили двойную культурную принадлежность [Там же: 203]. История русско-еврейской литературы трагически оборвалась в 1940 году, с гибелью Исаака Бабеля. Постсоветское же возрождение еврейской культуры кажется Маркишу малоубедительным: вместе с Григорием Кановичем единственную задачу «оставшихся» он видит в том, чтобы «собрать уцелевшие крупинки культурного наследия» [Там же: 206]⁷⁶. Маркиш оплакивает утрату культурной традиции, которая могла возникнуть и процветать исключительно в условиях ушедшей «этнической, социальной, цивилизационной структуры» [Там же].

⁷⁵ Из числа полностью ассимилированных русско-еврейских авторов Крутиков исключает только Григория Кановича [Krutikov 2003: 265–267].

⁷⁶ Согласно ностальгическому выводу Маркиша, русско-еврейская литература эмиграции, будучи перенесена на другую культурную почву, скорее творит нечто новое, нежели продолжает традиции. В связи с творчеством высоко ценимого им Фридриха Горенштейна исследователь провокационно спрашивает: «...в какой мере принадлежит к русско-еврейской литературе обитатель Берлина еврейского происхождения, пишущий по-русски?» [Там же: 208].

Вытеснение этнической идентичности евреев идентичностью социокультурной⁷⁷, вызвавшее к жизни многочисленные нарративы утраты, стало в еврейских исследованиях общим местом и, следовательно, банальностью, в которой стоит усомниться. В настоящей работе этот аргумент выступает условным исходным пунктом для изучения дальнейших процессов этнизации и фольклоризации. Моя задача показать, как *возвращение к традиции в эпоху пост-ассимиляции сливается с ее переизобретением и в какой мере еврейство демузеефицируется.*

⁷⁷ Суть этого явления остроумно сформулировал Сергей Довлатов: «В сущности, еврей – это фамилия, профессия и облик» [Довлатов 2003: 437].

МЕТОД И ОГРАНИЧЕНИЯ

Над андеграундом

Основной предмет настоящего исследования – литература, которая официально не издавалась в России до перестройки и создавалась после нее. Однако и во время войны, и в 1950–1980-е годы в Советском Союзе выходили еврейские книги как на славянских языках, так и на идише. В последние годы появился ряд важных работ о чрезвычайно неоднородной истории еврейских литератур, которые прокладывали себе путь в официальную печать⁷⁸. Так, Харриет Мурав стремится представить еврейскую литературу как особую и неотъемлемую, невзирая на все ограничения и лакуны, часть советской культуры. В этом контексте «категории „еврейского“ и „советского“ могли сосуществовать» [Murav 2011: 2]. Как явствует из упомянутых обзоров Бенямина Пинкуса и Шимона Маркиша 1990-х годов, возникавшая в кругах еврейской инакомыслящей интеллигенции контркультура, с относительно хорошо развитой системой самиздата и налаженной сетью неофициальных просветительских и образовательных институций, была не единственным проявлением еврейского культурного возрождения, «подъема национального самосознания». «Цимбалисты» Давида Галкина (1967) и «Тяжелый песок» Анатолия Рыбакова (1978), а также изданные в Литве романы Григория Кановича «Свечи на ветру» (1979), «Слезы и молитвы дураков» (1983) и «Нет рабам рая» (1985) не нарушали идеологических запретов. Тем не менее эти тексты, как демонстрирует на материале деревенской и военной прозы позднесоветского периода Олаф Терпиц, «колебались между литературой официальной, полуофициальной и неофициальной» и, таким образом, участвовали в своего рода контаминации, «прорыве абсолютного, наднационального пространства, воплощаемого» канон [Terpitz 2008: 34]. Как упоминалось выше, Терпиц хорошо показывает, как, например, в романе Рыбакова «Тяжелый песок», чуть ли не впервые поставившем историю евреев в России и СССР в центр повествования, судьба еврейства подчинена советско-коммунистическому идеалу человека. В советско-еврейском контексте Рыбаков вынужден был прибегать к стратегиям «вытеснения, переписывания, отказа» [Ibid].

⁷⁸ О новом расцвете литературы на идише после смерти Сталина см.: [Estraikh 2008; Эстрайх 2009]; о русско-еврейской и идишской литературе советского периода см.: [Murav 2011].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.