iudaica russica

2021, nr 1 (6)

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

iudaica russica

2021, nr 1 (6)

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

RADA NAUKOWA
prof. dr hab. Piotr Fast, Uniwersytet Śląski — przewodniczący
prof. Roman Katsman, Bar-Ilan University (Izrael)
prof. dr hab. Marian Kisiel, Uniwersytet Śląski
prof. Mark Lipovetsky, University of Colorado Boulder (Stany Zjednoczone)
prof. Sergey Loesov, Higher School of Economics National Research University (Rosja)
prof. Christopher Mauriello, Salem State University (Stany Zjednoczone)
prof. Ilia Rodov, Bar-Ilan University (Izrael)
prof. Eleonora Shafranskaya, Московский городской педагогический университет (Rosja)
prof. Dennis Sobolev, University of Haifa (Izrael)
prof. dr hab. Jacek Surzyn, Akademia Ignatianum
prof. dr hab. Sławomir Jacek Żurek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
Mirosława Michalska-Suchanek (redaktor naczelna)
Agnieszka Lenart (zastępca redaktor naczelnej)
Alicja Mrózek (sekretarz redakcji)
Andrzej Polak
Urszula Michalik (język angielski)

ADRES REDAKCJI
„Iudaica Russica"
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Śląskiego
ul. Grota-Roweckiego 5/3.26
41-200 Sosnowiec
tel. (32)3640891
e-mail: iudaica.russica@us.edu.pl
http://www.iudaicarussica.us.edu.pl

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych i zastrzega sobie prawo do redagowania nadesłanych tekstów. Przesyłając prace do druku w naszym czasopiśmie, autorzy wyrażają zgodę na ujawnienie adresów i ich poczty elektronicznej oraz na publikację tekstów w formach tradycyjnej i elektronicznej.

ISSN 2657-8352

spis treści/contents/содержание

5 / MARINA APTEKMAN
To the Holy Land and Back: The Opposition of Two Zions in Russian-Jewish Literature of the 1930s / Do Ziemi Świętej i z powrotem: konflikt „dwóch Syjonów" w literaturze rosyjsko-żydowskiej lat 30. XX wieku / В святую землю и обратно: конфликт «двух Сионов» в русско-еврейской литературе 1930–ых годов

28 / VLADIMIR KHAZAN
«Наше дело нажимать, не давать успокоиться, продолжать бескомпромиссную борьбу против существующего зла». Переписка Юлия Марголина и Марка Вишняка. Часть 1 / „Nasze zadanie polega na wywieraniu presji, wywoływaniu stałego niepokoju, na ciągłej bezkompromisowej walce ze złem". Korespondencja Julija Margolina z Markiem Wiszniakiem. Część 1 / "Our object is to press, not to let you relax, continue the uncompromising fightagainst existing evil". Correspondence between Yuliy Margolin and Mark Vishniak. Part 1

60 / DENNIS SOBOLEV
Репрезентации и попытки осмысления Холокоста в романах братьев Стругацких среднего периода / Reprezentacje i próby interpretacji Holokaustu w powieściach braci Strugackich środkowego okresu / The Representations and Reassessment of the Holocaust in the Novels by the Strugatsky Brothers from the Middle Period

97 / MACIEJ WALCZAK
Семья и семейные отношения у Шолом-Алейхема и Федора Решетникова (*Касриловка* vs *Подлиповцы*) / Rodzina i relacje rodzinne u Szolema Alejchema i Fiodora Reszetnikowa (*Касриловка* vs *Подлиповцы*) / The family and the family relations in the works of Scholem Aleichem and Fyodor Reshetnikov (*Kasrilovka* vs *The Podlipnayans*)

115 / OKSANA MAŁYSA
Игровые мотивы в *Кулинарном мидраше* Александра Окуня и Игоря Губермана / Motywy gry w *Kulinarnym midraszu* Aleksandra Okunia i Igora Gubermana / Game motives in *Culinary midrash* by Alexander Okun and Igor Guberman

131 / ROMAN KATSMAN
The Problem of Sincerity and Insincerity in Literature / Zagadnienie szczerości i nieszczerości w literaturze / Проблема искренности и неискренности в литературе

147 / FRANCE GRENAUDIER-KLIJN
The post-shoah fiction of Anna Langfus (1920–1966): reader's positioning and empathic unsettlement / Postholokaustowa twórczość Anny Langfus (1920–1966): pozycjonowanie czytelnika i empatyczny niepokój / Постхолокостное творчество Анны Лангфус (1920–1966): позиционирование читателя и эмпатическое беспокойствие

recenzje

157 / ANDRZEJ POLAK
W głąb, po śladach przeszłości (K. Petrowska, *Może Estera*, przeł. U. Poprawska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015)

litteraria

163 / WASILIJ ROZANOW
Europa i Żydzi
(wprowadzenie i przekład Marian Kisiel)

184 / noty o autorach

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.01

MARINA APTEKMAN
Tufts University (Medford, MA, USA)
ORCID 0000-0002-5869-344X

To the Holy Land and Back: The Opposition of Two Zions in Russian-Jewish Literature of the 1930s

Do Ziemi Świętej i z powrotem: konflikt „dwóch Syjonów" w literaturze rosyjsko-żydowskiej lat 30. XX wieku

Streszczenie: W roku 1934 rząd radziecki podjął decyzję o utworzeniu Żydowskiego Obwodu Autonomicznego Birobidżan w odległym zakątku Dalekiego Wschodu. Ogólna koncepcja ŻOA nawiązywała zarówno do propagandy radzieckiej, jak i szerzonej w Palestynie przez osadników żydowskich. Pisarzom żydowskim w ZSRR władze nieoczekiwanie zezwoliły wówczas na tworzenie tekstów promujących i rozwijających tematykę żydowską, jak również opisujących żydowskich osadników w Palestynie. Spośród wszystkich utworów poświęconych zestawieniu ŻOA i Palestyny na wyróżnienie zasługuje powieść Siemiona Götha i pamiętniki Marka Egarta — jedyne beletryzowane biografie dotyczące Palestyny w języku rosyjskim. Artykuł ma na celu zbadanie obecności i interpretacji palestyńskiego projektu w literaturze rosyjskiej lat 30. ubiegłego stulecia, analizę czynników ideologicznych i kulturowych, które przyczyniły się do powstania wspomnianych utworów oraz uzasadnienie ich znaczenia dla historii kultury Żydów radzieckich.
Słowa kluczowe: Żydowski Obwód Autonomiczny, Birobidżan, rosyjska i radziecka literatura żydowska, Palestyna, samoidentyfikacja, *travelogue*, osadnicy, Göth, Egart

В святую землю и обратно: конфликт «двух Сионов» в русско-еврейской литературе 1930-ых годов

Резюме: В 1934 году советское правительство приняло решение о создании Еврейской автономной области Биробиджан в отдаленном регионе Дальнего Востока. Основная идеология ЕАО в то время сильно перекликалась с советской пропагандистской машиной, но одновременно отражала пропаганду, которую применяли в Палестине сионистские поселенцы. При поддержке правительства еврейским писателям в СССР неожиданно разрешили создавать произведения, которые продвигали и развивали еврейские образы, но также обсуждали жизнь Палестинских еврейских поселенцев. Из всех произведений, посвященных противостоянию ЕОА и Палестины, можно выделить роман Семена Гехтина и мемуары Марка Эгарта — единственные беллетризованные биографии о Палестине на русском языке. Цель статьи — исследовать репрезентацию и интерпретацию Палестинского проекта в советской литературе 30–ых годов, проанализировать идеологические и культурные факторы, которые привели к созданию этих двух произведений, и обосновать их важное значение в истории советской еврейской культуры.
Ключевые слова: Еврейская автономная область, Биробиджан, еврейская русская и советская литература, Палестина, само-идентификация, травелог, поселенцы, Гехт, Эгарт

In 1932 the Soviet magazine "October" published a novel entitled *The Scorched Land (Опалённая земля)*, by Mark Egart. The novel was reprinted as a separate publication in 1932–1933 and received relatively wide critical acclaim. In 1936 it was followed by another work, *A Steamboat Goes to Jaffa and Back* (*Parokhod idet v laffu i obratno*) by writer and Jewish Russian-speaking journalist Semyon Gekht. Both novels were written by authors who resided in Moscow and belonged to the Russian-speaking cultural elite. Both written according to the rigidly defined criteria of Socialist Realism and employing much of the imagery and style of a typical Soviet production novel, these two works, however, dealt with subjects not characteristic in the least of a typical Soviet work: they discussed the details of life, successes and failures of Russian-Jewish settlers in Palestine.

Raising the subject of Jewish settlement in Palestine in Soviet works of that historical period has not been accidental. It emerged most probably primarily because of the Soviet decision to create the Jewish Autonomous Region, and in so doing, to establish an opposition between the JAR and Palestine. Gehkt's and Egart's novels were produced to either solely criticize the Palestinian settlements and discuss the disillusionment of Russian *halutzim*, (as does Egart's novel), or share with the readers the failures of the *yishuv* as contrasted to the successes of the new Soviet territorial projects (as seen in Geht's work). The outcome was, however, quite different. *The Scorched Land* and *The Steamboat Goes to Jaffa and Back* has become the only Russian-language fictionalized biographies about Palestine that ever appeared in the Soviet mainstream. In spite of a strongly negative interpretation of events, both the authors, unintentionally or probably even on purpose, manage to bring to the reader many authentic details of the reality of the *yishuv* in the 1920s and 1930s, details that allow the interested reader to learn about the everyday life of the *halutzim*, their troubles and achievements.

Throughout most of the 1920s and early 1930s the Soviet government supported secular Jewish culture, and largely promoted the involvement of Jews in all aspects of social and political life. By contrast, the future of the Jewish settlement of Palestine was uncertain. Surrounded by a hostile Arab population and suffering from a lack of support from British government, the agricultural project in Palestine seemed doomed to many of those Jews who were looking to build their own homeland. Due to stiff Arab opposition, Britain restricted Jewish immigration and prohibited Jews in Palestine from buying more land outside their

existing settlements. British rule also distinguished between poor and rich Jews: Annual quotas were put in place as to how many Jews could immigrate, although Jews possessing a large sum of money were allowed to enter the country freely. Such conditions resulted in the rise of a cynical attitude toward the future of the *yishuv*, primarily in Socialist Jewish circles, which started to view Zionism as a short-lived experiment[1].

In May 1934 the Soviet government established the Jewish Autonomous Region (JAR) in a remote and sparsely populated area of taiga in the Russian Far East near the Chinese border. The institution of the Jewish Autonomous Region was not the first incident to raise the question of the opposition between two Jewish homelands — the Red Zion in the USSR and the Blue and White Zion in the Middle East. It was preceded by the decision to create Jewish agricultural colonies in Crimea, a project which at first was relatively widely popularized in Soviet media in 1920s yet stagnated by the 1930s[2]. However, the creation of the JAR, in a ways much stronger that the Crimean project, revived the territorial wars and ideological competition between Palestine and the Diaspora that had arisen as early as at the end of the nineteenth century and focused on the issues of land, language, and autonomy, and the role that they played in the creation of Jewish identity. In contrast to the Crimean project, the ideologists of the JAR emphasized the fact that the region would be regarded as an autonomously governed social unit, a true "Jewish state", with Yiddish as an official language, Yiddish education, Yiddish media and culture, and Jewish administration. This emphasis created an opposition between the JAR and Hebrew-speaking, "bourgeois", colonial Palestine. In 1928, as the JAR project was beginning, Russian newspapers circulated numerous articles directly focused on the opposition between the new project and Palestine. Most of the articles purported to illuminate the conditions of life in Zion. One of them claimed that "Poor Jews from the capitalist world, who are now desperately waiting for an entry visa to Palestine, cannot even imagine what hardships await them there: unemployment, low pay rates, constant abuse from Arab peasants and harassment from British officials. The Jewish project in Palestine is doomed"[3].

[1] For example, in Harbin, Dr. Kauffman published in his newsletter *Jewish Life*, that, "News from Palestine…interested no one". М. Зозуля, *Межпартийная полемика в харбинской еврейской общине*, in: Ber B. Kotlerman (ed.), *Mizrekh: Jewish Studies in the Far East*, Peter Lang, Frankfut am Main 2011, p. 106.

[2] For more on Crimean project, see: A. Kagedan, *Soviet Zion: The Quest for a Russian Jewish Homeland,* St. Martin's Press, New York 1994.

[3] Е. Штейнберг, *Сионисты в конфликте с Англией,* "Известия", 29.10.1930.

By contrast, all articles highlighted the fact that the "future Jewish Region will serve as a symbol of Soviet Jewish statehood"[4]. In 1930 Isaak Sudarsky, a Jewish journalist from Ukraine, produced a pamphlet, called *Birobidzhan and Palestina*. Sudarsky explains in the short preface to the book that "since Zionists dismiss the idea of Birobidzhan by calling on Jews to help them to build a Jewish pseudo-utopian state in Palestine, it is our goal to warn Jewish workers against the phony tactics of their Zionists friends"[5]. He argues his case with facts and numbers. In Palestine, for example, he notes that 60.9 percent of land is ill-suited for agriculture, and only 3 percent is actively cultivated. By contrast, the JAR provides 400,000 square hectares of agricultural land that can immediately host as many as 50,000 families[6]. He adds that Palestinian soil lacks minerals, while that of the JAR contains coal, marble, and gold. Therefore, he concludes, while "Zionists use ideology to lure the Jewish proletariat into the holy land, Birobidzhan does not require any ideological support. Its climate, rich soils, and prominent agricultural potential speak for themselves"[7].

According to Sudarsky, "Palestine's main problem is that it has three owners, the Brits, the Arabs and the Jews"[8]. As he argues, since Arabs hold to 33% of land while Jews own a mere 3%, the only option for the Jewish settler to obtain the land is to buy it from Arabs. Most land in Palestine is in the hands of Arab landlords; however, for centuries this land was cultivated by Arab peasants, the *fellahins*. By buying this land from bankrupt landlords the Zionists deprive the peasants of their means of supporting themselves and their families. They behave like colonizers; and the fate of the poor *fellahins* interests them no more that it interests the rich landlord. This rapacious policy raises anti-Jewish sentiments among the Arabs and creates a situation in which the native Arab population regards Jewish settlers as enemies and encroachers. The peasants resist in bloody strikes; the Zionists require the police to stop and prevent those attacks, and, as a result, a Jew in Palestine would always have to behave as an oppressor of the poor, and would always fear for his life and his property.

Sudarsky concludes by stating that "Jewish Palestine has no future, because it is founded on one nation oppressing the other. By contrast with Palestine, Birobidzhan is founded on the

[4] Е. Штейнберг, *Кризис английской политики в Палестине*, "Известия", 9.04.1929.
[5] И. Сударский, *Биробиджан и Палестина*, Atikot, Tel Aviv 1972, pp. 3–4.
[6] Ibidem, pp. 25–28.
[7] Ibidem, pp. 35–37.
[8] Ibidem, p. 15.

friendship between all nationalities"[9]. In contrast to the invasive nature of Zionism, the Soviet state presented the construction of the JAR as an all-Soviet project, where Jews and non-Jews together were called and mobilized "to develop as fast as possible this extremely rich region"[10].

To support and nourish the Palestine-JAR opposition, the Soviet government needed either to provide proof of a significant immigration from the Holy Land, or at least popularize a successful media image of it. The main support for the Birobidzhan project came from the members of the multi-national Communist Party of Palestine (PCP), which its Russian-speaking Jewish opponents often called by the insulting nickname "pugs"— *MOPSy* in Russian, a term that directly translated the Hebrew abbreviation for the party name, *Mifleget-ha-Poalei-ha-Zion*[11]. As a result of their efforts about 150 people decided to leave. In an open letter published in *a* socialist newspaper *Davar* on August 17, 1932, a group of communists moving to Birobidzhan declared the following:

> We, the group of the first immigrants to Birobidzhan, leave the country not only because Zionism has not been able to solve the problem of poverty of the Jewish masses, but also due to the fact that Zionism . . . is a black reactionary force… We're going to Birobidzhan, united by the firm belief that together with the other 160 million of our brothers and with the help of the government, led by the working class, we will be able to realize the dream of uniting the broad strata of the Jewish masses around the idea of building a socialist homeland[12].

Yet, as early as in 1930, "Davar" produced a series of articles about the Jewish Autonomous Region by a worker who was able to return[13]. It is hard to say how truthful his writings were and in

[9] Ibidem, p. 36–38.

[10] С. Диманштейн, *Еврейская автономная область — детище октябрьской революции,* "Революция и национальности" 1934, no 6, p. 21. Between 1933 and 1936 the only Yiddish newspaper of the region, "The Star of Birobidzhan", constantly published the letters from famous Soviet non-Jews, such as the Arctic pilot Valery Chkalov and a famous worker Alexei Stakhanov, which supported and praised "the Jewish efforts to change the faraway taiga into a blooming and striving Communist region". (*The Open Letter of the Heroes of the Soviet Union,* V. P. Chkalov, G. F. Baidukov, and A. V. Beliakov to the Jewish settlers in the JAR, "Birobidzhaner Shtern" 18.08.1936. A similar letter from the crew of the Arctic icebreaker *Cheliuskin* appeared in the same newspaper on 07.05.1935. The letter from Stahanov was published on 03.06.1936).

[11] As recent research has shown, NKVD had sent secret agents to PCP to promote the repatriation propaganda, disguised as the activities of *The Association of Friendship with the USSR*. The head of the committee for repatriation, Konstantin Weiss, was a Soviet spy, who worked under a pseudonym Avigdor, firstly in Egypt and then in Palestine. He later returned to the USSR, and, together with many others, perished in the purges of 1937. See: S. Dotan, *Biroidzhan kealternativa le Erts Yisrael*, "Ha-Uma" 1993, no 4, pp. 209–214.)

[12] "Davar", 17.08.1932, p. 4.

[13] The series was published anonymously, but recently Israeli scholar Shmuel Dotan was able to trace the author, Isroel Levin, who turned out to be one of the members of PCP. An interesting comparison of the

what measure they were designed to excuse his abandonment of the project, but his stories certainly played a role in the colonists' reluctance to continue to move to Birobidzhan[14]. Moreover, the PCP soon realized that an increasing flow of colonists would diminish the overall numbers of its Jewish members remaining in Palestine and therefore, weaken the party's position in the *yishuv*[15]. Those who left settled mostly in the ICOR commune, a multi-national collective farm for foreigners. An anecdote tells the story of Lazar Kaganovich's visit to the ICOR settlement in 1936. When he asked the settlers about their needs and wishes, a lady complained that in Palestine her toddler son was able to eat a banana each morning for breakfast, a habit that he now greatly missed. Kaganovich replied with a promise that in a few years the settlers would be able to start growing bananas[16]. The farm existed until the end of 1930s, when most of its members had either left the region voluntarily or had been arrested, and then merged with a neighboring Ukrainian collective. It seems that no bananas have ever been produced in its orchards.

In line with the growing importance of the role of industry in Soviet ideology, Sudarsky emphasizes that agriculture alone would not be sufficient to create a successful economy for a state or a region. He claims that Palestine is predestined to fail due to its lack of heavy industry, because "to a national economy industry is of a higher priority than agriculture"[17]. By contrast with the Crimea project that was a solely agricultural venture, he insists that the JAR has all the potential to become an industrial center. In 1937, Sudarsky, who actually never visited Birobidzhan, would be arrested and executed and his book would fall into oblivion. However, this pamphlet has formulated the key postulates that would later be repeated in most Soviet texts dedicated to the discussion of the ideological struggle between the JAR and Palestine. In a way, this tiny book has summarized all those stereotypical negative images of the *yishuv* that one can later see in all major Soviet works that would describe the failures of life in Jewish Palestine.

Semyon Geht's *A Steamboat Goes to Jaffa and Back* opposes the misfortunes of the main character in Palestine while comparing

two Jewish "states" can be also seen in D. Soyer, *Abraham Cahan's Travels in Jewish Homelands: Palestine in 1925 and the Soviet Union in 1927*, in: G. Estraikh and M. Krutikov (eds.), *Yiddish and the Left*, Legenda, New York 2000, pp. 56–79.

[14] S. Dotan, *Adumin: Ha-Miflagah ha-komunistit be-Erets-Yisrael*, Shevna-ha-Sofer, Kefar-Saba 1991, pp. 253, 561.

[15] Nati Cantorovich, *Bauhaus in Birobidzhan*, (review), in: B. Kotlerman (ed.), *Mizrekh: Jewish Studies in the Far East*, p. 208.

[16] GAEAO, f. 3, op. 5.1, p. 12.

[17] И. Сударский, *Биробиджан и Палестина*. . ., p. 39.

his life to the positive life of settlers in the JAR. By contrast, none of the events in Mark Egart's *The Scorched Land* happens in the Soviet Far East. The plot takes places in either Pale of Settlement, Poland of Palestine. Yet, in our view, these works should still be regarded together. First of all, as stated above, even if Egart's novel does not discuss the Soviet settlements, it has been published, in our view, precisely in link with the starting campaign to support the Far Eastern project by presenting the Jewish Palestine in negative light. Yet, at the same time, although the essential task of Geht's work has been to familiarize the readers with Birobidzhan, most part of the plot primarily concentrates on protagonist's life in Palestine. Thus, it is indeed Palestinian *yishuv* and not the Jewish Autonomous Region that serve as primarily settings for both works, and as such, they remain the only existing mainstream Soviet novels that allow the interested Russian reader visualize the life *halutzim* life in 1930s.

Both novels are first-person narrations[18]. However, by contrast with Gekht, who had never visited the Holy Land and who based his description of the settlers' lives primarily on literary memoirs or recollections of his acquaintances, Mark Egart immigrated to Palestine in 1923 as a part of the *ha-Halutz* movement, and spent approximately four years there. Again, in contrast to Gekht, he never visited the JAR. In Palestine, Egart worked in an agricultural settlement, yet gradually became disillusioned, started sympathizing with the PCP, and eventually decided to return to the USSR[19]. Maxim Shrayer argues that "Egart's novel owed its original publication in one of the leading Soviet journals to the sheer power of its narrative voice, the style of its prose, and its exotic subject matter"[20]. However, as noted before, the year of publication suggests a strong link with a growing colonization campaign and the peak of propaganda relating to the JAR. A critical account of the struggles and miseries of an immigrant in the Holy Land certainly worked to support Soviet anti-Zionist politics and prove the case for repatriation.

Semeon Gekht was born in Odessa. In the 1920s he moved to Moscow, worked as a newspaper sand writer, participated in an infamous writers' trip to the White Sea Channel construction site,

[18] For a detailed biography of Egart, see: M. Shrayer, *Mark Egart and the Legacy of His Soviet Novel about Halutzim*, "On the Jewish Street" 2011, no 1, pp. 1–14.

[19] As Mikhail Weisskoph correctly noted, Egart was never arrested or persecuted despite the Zionist chapter of his biography, which, in the general atmosphere of 1930s, looks rather suspicious and raises the possibility that he was a secret NKVD agent. M. Вайскопф, *Образ героини в анти-сионистском романе М. Эгарта "Опалённая земля"*, in: E. Nosenko (ed.), *Израиль глазами русских: культура и идентичность*, Natalis, Москва 2008, p. 365.

[20] M. Shrayer, *Mark Egart*…, p. 6.

published short stories and short novels, and was imprisoned in the mid–1940s. In 1937 he published a number of articles and short stories firstly about the Crimean settlements and then about Birobidzhan. In the late 1920s as a newspaper correspondent he visited Jewish settlements in Crimea[21]. The result of the trip was a trilogy, called *Efim Koluzhny from Smidovichi*, which appeared in 1930–1931 in the popular literary almanac "Roman-Gazeta"[22]. The novel, based primarily on articles and sketches previously published in "Izvestiia", describes the life of a Jewish teenager at a collective farm in the Crimea. Gekht's coverage of the Crimea probably explains why he was chosen by the editors of "Izvestiia" to cover the topic of the settlements in the Far East as well. In 1930 Gekht visited the region, and between 1930 and 1937 he published multiple articles about the settlers[23]. In 1936 Gekht was chosen to accompany an American expedition funded by Agro-Joint to the JAR. He published the accounts of his trip in the article *Americans in Biro-Bidzhan*, in "Izvestiia" in 1937[24]. Gekht produced *The Steamboat Goes to Jaffa and Back* in 1936. The book was created most probably as an ideological assignment and was based on his previous articles and travelogues[25].

The title of the novel is not accidental. In the 1920s the image of the steamboat had been perpetually used in media articles about emigrants and repatriates. In 1926 an article in "Pravda" mentioned that the repatriation of ex-Russian Jews was at its peak, and that the "Soviet government is currently discussing the possibility of the establishment of a special agency in Jaffa that would offer the repatriating Jews a return ticket on the steamships of the Soviet Merchant Navy that return to USSR from the Middle East"[26]. According to Soviet ideology, the repatriation of Jews from Palestine was symbolic proof of the fact that in the new social order established by Bolsheviks, the Jews chose Communism over Zionism. As early as in September 1923, "Pravda" published an essay called *The Seekers of Happiness*, about Jewish emigrants who "are going to their non-existent invisible dreamland, leaving behind what they believe to be mythological Egypt". The Jewish

[21] See: H. Murav, *Music from a Speeding Train*, Stanford University Press, Stanford 2011.

[22] RGALI, f. 2800, op. 1, d. 62.

[23] Ibidem.

[24] С. Гехт, *Американцы в Биробиджане*, "Известия", 06.08.1936.

[25] For example, one of the main characters, an American agricultural specialist from Utah, Benjamin Brown, had appeared as a protagonist in the article Americans in Birobidzhan. A negative protagonist, the old and repulsive rabbi Akiva, had already been depicted in a short story *Life after Death*, published in the almanac "30 Days" and also partially in "Izvestiia" in 1933. С. Гехт, *Жизнь после смерти*, "30 дней" 1933, no 6, pp. 12–18.

[26] *Палестина под крылышком английского сионизма*, "Правда", 07.07.1926.

myth of Exodus is constantly subverted in the essay. Similar imagery and ideology is also dominant in *The Scorched Land*. As Israeli critic Mikhail Weisskoph describes it:

> A Zionist idealist, who is leaving the "Russian Egypt" for the land of heavenly eternal spring, the land of national liberation of the Jewish people, quickly comes to the conclusion that he was badly mistaken, and now he sees everything in the darkest colors. Suddenly his new land, its dead sands and hard work, appears to be the land of slavery, while his original motherland is suddenly regarded in the most alluring light[27].

Same metaphor, as French scholar Boris Czerny argues, is broadly employed in Gekht's novel. Russian Jews leave for Palestine believing that they leave behind a country of misery and slavery, their metaphorical Egypt, and, as their mythical ancestors did, they return to the holy land of their forefathers[28]. Yet they soon realize that the Zionist Palestine is the opposite of the genuine Holy Land. Palestine, not Soviet Russia, is the true Egypt. The metaphors of Haggadah are hidden throughout both texts. The detail that mostly strikes the reader throughout both Egart's and Gekht's novels is that all characters at some point of their lives in Palestine have to work in extremely hard and underpaid conditions at a *brick factory* — a detail that immediately reminds the reader of Jewish slaves in Egypt working on brick production for the pyramids. The name of the brick factory boss in *The Scorched Land* is called Moshe, and he pays his workers in Egyptian cash. Jews in Palestine are humiliated, exploited, and harassed by their rich bosses, by earlier immigrants who therefore regard themselves of a higher status, and by their neighboring Arab workers. A Jew in Palestine is never free. The true Exodus is not an Exodus from Egypt to Israel; it is a flee from Israel to the USSR:

> И тогда Авивит, сидя над «биркой» — водой, отдирает наклейку с бочонка и читает зачем-то вслух: «Эрэ-сэ-фэ-сэр… Новороссийский цементный завод… Областной совет народного хозяйства… Хозяйство-о, — повторяет она ещё раз и глядит на меркнущие пески». «Мы уйдём отсюда, — подхватывает её мысли Лазарь Даян. — Мы уйдем туда, где нет комбинаторов и ловкачей»[29].

The plot of *The Steamboat Goes to Jaffa and Back* is based on the opposition between the personal narration of the implied author,

[27] М. Вайскопф, *Красное платьице…*, pp. 364–76, pp. 365–66.

[28] B. Czerny, *Le Voyageur et l'émigré. Le motif de la sortie d'Egypte dans la littérature russe des années 1920–1930*, "Cahiers du Monde Russe" 2011, Vol. 52, No. 4.

[29] М. Эгарт, *Опалённая земля*, Художественная литература, Москва 1933, vol. 1, p. 73.

who, as a part of an American expedition, visits the JAR, and the biography of his friend from Odessa, Alexander Gordon, who had left for Palestineshortly after the revolution. Gordon initially derides communist ideas and believes that the social and political changes in Russia would not improve the fate of Russian Jews. He regards communism as a temptation that leads Jews away from their only true ideology, Zionism. Similarly, the hero of Egart's novel, young Zionist Lazar Dayan, initially possesses a fierce hatred of his native Russia and Ukraine that has not been altered either by the Bolshevik Revolution or the Civil War. He feels a contemptuous indifference toward the Revolution and wholeheartedly supports the militant ideas of Zeev Jabotinsky.

Both Gordon and Dayan despise the world of the *shtetl*. They hate tradition and religion with a fierce hatred full of anti-Semitic stereotypes. Gordon believes that synagogues smell of decay and death. Lazar recalls that his father, who spent all his free time in prayer, was scared of the light of sun and always smelled of onion and garlic. While hiding in a cell from pogromists, his father complained that the presence of women in the same room made him feel dirty, and as a result of his loud moans the Cossacks found the hideout. Dayan comes from a small Jewish town Gnilopol (*Rotten Town* in Russian) called as such for being built on the foul swampy river[30]. He compares the houses of his *shtetl* to blind, mute, and handicapped midgets. Gordon remembers the first pogrom that he witnessed as a child and the fierce humiliation of the realization of everyone's passivity and apathy in face of the danger. However, while condemning the tradition and its followers, both authors also discuss in great detail the protagonists' gradual disillusionment with Zionist ideas and demonstrate that Jerusalem is no better than the *shtetl*. Geht's description of the Old City, with its "handicapped crooked" houses, "the smell of rot", and "ugly disfigured old Jews with long beards" echoes that of Gnilopol. Just as in the old world, a young Jerusalem girl is forced to marry an elderly rich rabbi against her will in a marriage arranged by a matchmaker. The Jewish holy places are shown

[30] The name is a typical shtetl name for Jewish literary tradition. Consider, for example, Mendele's *Gnilopyatovke*. However, Weisskoph has interestingly suggested that a verbal game between *gnil'* i *glina* (in this context, mud, but also clay in Russian) implies that the name of the town can be regarded as a mystical metaphor. As Weisskoph notes, Lazar hopes that in Palestine he can undergo not only a physical, but also a metaphysical spiritual transformation. As told in the Old Testament, God created mankind from mud. The protagonist believes that embracing working on land (adama in Hebrew) in Palestine would help him to make the transformation from an old Jew shaped from the malodorous and foul mud of a shtetl into a New Adam, created from the healthy soil of his newly obtained Biblical homeland. (М. Вайскопф, *Красное Платьице*. . ., p. 369.)

as an area of decay, of old age and death that appeal only to old squalid Talmudists. At the same time both protagonists become disillusioned with the ideas of modern Zionism. After a lot of hardships and miseries both Dayan and Gordon return to the USSR. Both authors proclaim one evident message: in spite of their character's aspirations, Zionist Palestine is by no means able to transform their old Jewish nature. The modern Holy Land is ruled in the same way as the old world of the *shtetl*, that is, by money, personal connections, and ethnic hatred.

Yet, while both authors' hate of shtetl seems rather genuine, their descriptions of Palestine are indefinitely ambiguous. For example, Gekht broadly employs the models of grotesque to intensify the feeling of decay and degeneration of Jerusalem[31]. Surprisingly the outcome of such technique works opposite to the publishers' intentions. A reader can easily noticed that the novel is composed in two evidently different styles. The chapters that present Palestine, especially Jerusalem, are written in a vivid, grotesque and hyperbolic fashion that deeply engage the reader, while the parts describing the life in the JAR employ the typical bland and boring style and language of Socialist Realism. As a result, the reader's attention is continuously turning to those pages that seemingly condemn Judaism and Zionism away from the chapters that praise the Soviet achievements. Even Soviet criticism noticed the weakness of Gekht's bland style in his descriptions of the settlers' lives in the JAR. A review published in "Literaturnaia Gazeta" in 1937 accused the author of inexpressive language, condemning his writing as being featureless and nondescript. Similarly, the accounts of Jewish exploitation of Arabs and the characters' miseries at the brick factories of Tel Aviv in Egart's novel are similarly undeveloped by contrast with extremely vivid descriptions of the nature of Palestine, its skies and orange groves, the sound of the Mediterranean sea, the aroma of bread on the streets of Jerusalem, the taste of a ripe tomato in a settler's hut, the howling of wind behind the tent, the sounds, the smells, and the colors. Boris Czerny even argues that Gekht "intentionally made the details of Palestinian reality much more vivid than that of Birobidzhan, thus turning the book into a secret code for those

[31] Harriet Murav has recently demonstrated that such technique was widely used in Gekht's other writings and most probably originated from the works of his literary teachers Markish and Babel. As she notes, "Bodies swollen with disease and bursting with alien desires of the past litter Markish and Babel's texts. Their use of grotesque, repetition and hyperbole, together with intertexts from traditional mourning literature, undermines the discipline of the new revolutionary order… the… works of Gekht share a… similar set of narrative devices". H. Murav, *Music from a Speeding Train*…, p. 48.

who would like to read 'between the lines' and learn about life in Palestine"[32].

Thus, we can state, that, although, by contrast with Egart's, Gekht's narrative does not solely concentrate on Palestine but on the contrast between the two Zions, still the plot development of both novels is revolving around the life in the *yishuv*. Both novels seem to be preoccupied by the question if indeed Palestine can succeed to create a new Jew, and both arrive to a solution that it cannot. Both Gekht and Egart believe that in order to create a new type of a Jew, liberated from its miserable past, one should completely and wholeheartedly destroy any trace of what had been called *the tradition*. Palestine, being a spiritual center of Judaism, will always hold a Jew back to its roots, wherefore it will not allow a Jew to break all ties with its religious heritage. The new life in the USSR will.

Gekht's columnist activity in multiple articles and sketches (*ocherki*) that appeared in *Pravda* and *Izvestia* on a regular basis throughout all of 1930s continuously emphasizes the differences between the Old and New Jews and the inevitability of the old traditional way of life to die and give way to a new Soviet Jew. As Harriet Murav demonstrated,

> the genre of the sketches rose to prominence in the Soviet period for the purpose of informing the mass readership of everything that was being created. However, Gekht's sketch[es] on the old Jew show not what has been created but rather what was destroyed. The Jew appears to disappear; or he is made to disappear and in so doing to reappear[33].

In the article *What Once was a Shtetl,* published in "Pravda" in 1936, Gekht expresses surprise that while visiting the small Jewish town of Litin he met no young people, only elders:

> How happy I felt upon understanding that all the young people are gone. The *shtetl* is destroyed, the *shtetl* is dead, and I feel no sorrow for its death. Youth is in Moscow and Leningrad, youth is in Birobidzhan, youth is building factories and plants; youth is draining swamps in taiga and driving the first tractor on the Far Eastern fields. I suddenly called to mind a story of the Pied Piper who led all children out of the town of Hameln. Well… for our generation this Pied Piper was the revolution. We left and never looked back[34].

Gekht employs a similar device in the novel. The narrator talks with Benjamin Brown about a recent trip to his native

[32] B. Czerny, *Le Voyageur et l'émigré*…, p. 12.
[33] H. Murav, *Music from a Speeding Train*…, p. 67.
[34] С. Гехт, *Бывшее местечко*, "Правда", 03.05.1936.

shtetl, and, just as in the aforementioned article, mentions that there are no young people left in the *shtetl* since "they all left for big cities where they work as laborers, engineers, tractor drivers and technicians"[35]. Gekht reinforces the importance of higher education in transforming the Jews, yet constantly omits mentioning middle-class professions such as teachers, writers, or doctors; and it is likely that he intentionally avoids professions that had traditionally signified a well-established Jew, while emphasizing the working, "proletarian" occupations that had not formerly been highly regarded by Jews. A tractor-driver, a pilot, or a mine worker symbolizes a new Soviet Jew, a liberated and regenerated Jew. At the same time, when Gordon discusses Palestine, he complains of the excess of lawyers, doctors, and dentists — the most popular Jewish professions in the old world. Similarly, Lazar Dayan, who hopes to attend the workers' evening university upon his return to the USSR, sees no future for any education advancement for newcomers in Palestine, expressing hatred and disrespect even for established cultural figures as Jabotinsky or Bialik. The description of the inaugural ceremony of the HUJI in narrators' words is reminiscent of a funeral procession with its stress on dryness, burn and death:

> Сухой ветер пустыни засыпал людей пылью, пятнал и рвал парадные одежды с плеч. Мёртвые стояли горы, жалкие едва шелестели оливки по склонам, на горизонте маячил караван, — мертвая сожжённая страна безмолвствовала вокруг. И оттого не настоящим казалось затеянное — не настоящим, как декорации при дневном свете. И кто-то должен был за всё это ответить[36].

Both novels deeply engage in discussing and presenting the nature of Palestine. It both works Palestine is presented as scarce and dry. As Gekht tells us, "the hills of Judea are dry and barren. They produce no oaks, neither cedars, nor palms. There is no tree around, just an accidental shrub like a bag of needles extends from a rock"[37]. Egart's descriptions of Palestinian landscape share a constant feeling of dangerous intensity, an unhealthy neurotic atmosphere that largely corresponds to Gekht's negative presentation of Palestine as a barren land: "A pathetic piece of Moon is timidly climbing the steep black sky. A malarial mosquito is singing a sweet revenge. A sweet and rotten smell creeps from

[35] С. Гехт, *Пароход идёт в Яффу и обратно*, Художественная литература, Москва 1936, p. 50.
[36] М. Эгарт, *Опалённая земля*…, p. 313.
[37] С. Гехт, *Пароход идёт в Яффу и обратно*…, p. 85.

a swamp, a nauseous smell, as of an unclean wound"[38]. In both works the nature certainly does not exist per se, but is used to develop a social argument: in Palestinian swamps and sands man stands always in opposition to nature; he tries to conquer it like his enemy, yet all in vain. Gekht compares the landscape of Palestine to that of taiga, "a great kingdom of woods and mountains, an astonishment of mountain streams that create gorges and waterfalls; the quietness of the world, untouched by the civilization"[39]. He argues that in the Far East a city dweller can finally find a union with nature, becoming part of a great chain of being that will transform his old Jewish identity, whereas in Palestine is always has to oppose the wild.

It is very clear that both works use nature in an attempt to develop a social argument: Palestine has no future not because of its climate or its natural resources but due to its social structure. Just like the "old" capitalist world, Palestine is divided into the rich and the poor: the rich exploit the poor and do not care about them. Egart's secondary character, Ezra, compares the wealthy cafes of Tel Aviv to a door that hides a "Jewish truth" from those who seek it and causes doubts in those who had previously believed in the utopian nature of their motherland[40]. Gekht stresses that although some Jews had left for Palestine because of their Zionist aspirations, many immigrants had been "bourgeois" Jews who ran away from the revolution. On the ship that brought immigrants from Odessa to Palestine, "the rich Jews, suddenly void of their servants, did not care at all about their clean clothes or faces. Gordon was astonished at how dirty and smelly was the air around them and yet how arrogant they were to their underprivileged companions"[41]. Gekht presents the return to the Holy Land, *the aliyah*, in such a light that it loses its Zionist ideological essence and is downgraded to being just a small part of the whole body of White (anti-Bolshevik) emigration. In Egart's novel the parallel between the Zionists and the Whites is even stronger. In the first part of the novel, which is set during the Civil War, Gnilopol experiences a horrendous pogrom led by White Cossacks. Lazar's younger sister is raped during the pogrom and, in the aftermath, she commits suicide. Among the initiators of

[38] М. Эгарт, *Опалённая земля*. . ., p. 313.

[39] С. Гехт, *Пароход идёт в Яффу и обратно*. . ., p. 132, 45.

[40] М. Эгарт, *Опалённая земля*. . ., p. 212.

[41] Ibidem, p. 137. It is worth noting that Gekht compares the steamboat to Jaffa to Noah's Ark, an image that also appears in Bulgakov's play *On the Run* (*Бег*), which is devoted to the subject of White emigration to the Middle East.

the pogrom is a local Polish officer named Dennis Stativa. Lazar is stunned when he meets Dennis at a Jewish farm in Galilee. As it turns out, after traveling with White Army troops from the Crimea to Constantinople, Dennis wanders in the Middle East; he eventually migrates to Palestine where he is gladly welcomed in a Jewish settlement due to his good driving skills. He now drives a tractor, cultivates Jewish fields "still in the same blue army cap that he wore in Gnilopol'"[42], and abuses Arab peasants in just the same way as he abused Jews in Ukraine.

Both Gekht and Egart emphasized Palestine's complete dependence on England, a capitalist country that hates Bolshevism. As a result, the Jews in Palestine had to be anti-communist in order to please the English. Gekht very pessimistically discusses the Balfour Declaration that originally helped a lot of Odessa Jews to immigrate to Palestine after the revolution in search of a new life. He believes that the so-called "White Papers"— the later changes in British policy toward the Balfour declaration, which gradually and progressively closed the gates of Palestine to Jewish immigration and settlement — has cancelled the original declaration, and that without English support, Palestine has no future. Egart's narrator cites a popular Palestinian proverb that Palestine is a Jewish state, situated on Arab land, and ruled by the British.

The most important opposition between the Palestine and USSR for both Egart and Gekht is the "national question", that is, the relations between different ethnic groups. Both writers promote an idea that would later become the key postulate of Soviet anti-Israeli propaganda: Jews in Palestine are aggressors. Why Jews are aggressors is not totally clear, since in neither Gekht's nor Egart's work do they ever initiate any conflict; however, a statement by an Arab in Gekht's novel provides a possible answer: "Jewish aggression manifests itself not in a military conflict or a riot but simply in the fact that Jews have come here and want to live on our land!"[43] This statement resonates in a song perpetually sung by Arab peasants during their rest time in the fields in Egart's novel: "All Jews are dogs; and Palestine is our land… Allah will punish the Jews"[44]. Similarly, most Jews in both works stress that Arabs would be always hostile to Jews and Jews would never find a peaceful solution to stop the ethnic conflict. As one of Egart's characters says, quoting Zeev Jabotinsky, "in blood and fire Judea

[42] М. Эгарт, *Опалённая земля*…, p. 72.
[43] С. Гехт, *Пароход идёт в Яффу и обратно*…, pp. 123–24.
[44] М. Эгарт, *Опалённая земля*…, p. 65.

died; in blood and fire it will be revived"[45]. Personal friendship with Arabs is not encouraged either. When Gordon tries to argue with his friend about a fellow Arab farmer, saying, "How can he be an enemy if he is my friend," he gets the following answer: "He cannot be *your* friend because he is *our* enemy." The reaction from the Arab side is the same. An Arab whom Gordon believes to be a friend comes to kill him in the middle of the night. When Gordon probes him for a reason, he shrieks emotionally: "Even if I like you, you took away my land"[46].

As Weisskoph has noted, in the words of Ezra and the PCP party that he represents in the novel, the Zionist dream is replaced by the dream of the mutual solidarity of peasants and proletarians of all ethnicities, and eventually, probably by the dream of an Arab-Jewish multi-ethnic communist state[47]. Yet, even in this ideological interpretation, in spite of Ezra's best intentions, the final response of the old Fahmi does not sound very promising for Jews in Palestine: "We will beat the British. We will beat the Jews. We will sit on our land. Lenin has told us so"[48]. It is clear from both novels that the return to the USSR seems to be the only successful option for the protagonists.

Geht argues that "the major problem that Jews face in Palestine is their inability to comprehend that even if this land once belonged to the Jews, many centuries have passed since then, and now there are other people who legally claim this land as theirs"[49]. He then contrasts Palestine with Birobidzhan, which he calls "a wild uninhabited land"[50] where no one can complain that Jews annex or occupy somebody's land when they build their new state in the Far East. "National relations in Birobidzhan are healthy; not even one sore can ruin them because historically the land in the Far East belongs to no one, and, therefore, colonizing Jews would not be annexing anyone's possession"[51].

While neither the first, nor the second, altered and published already in 1937, when the Birobidjan project was in full swing, edition of *Scorched Land* provides any reference to Jewish settlements on Far East, Egart also repeatedly implies that Bolshevik ethic relations are healthy by contrast with those of the Zionists, and that they root of the conflict lies in social structure of

[45] Ibidem, p. 13.
[46] С. Гехт, *Пароход идёт в Яффу и обратно*…, p. 124.
[47] Ibidem, p. 7.
[48] Ibidem.
[49] Ibidem, p.142.
[50] Ibidem, p. 119.
[51] Ibidem.

the Palestinian society. As Lazar Dayan and his communist friend Ezra believe, the answer to the Jewish — Arab conflict lies not in the issue of land but in that of exploitation. Jews in Palestine underpay Arabs; they prefer to hire Arabs rather than their own fellow Jews because they can pay them less. Ezra hopes to explain to the Arabs that it is not the Jews who take their land, but their own rich landowners, who have lost their estates as a result of their overspending and excessive luxury, and are now involuntary, forced to sell land to Jews:

> Poor Jews and poor Arabs are brothers. The British are our mutual enemy. The poor have to stick together, in one misery as on one road. The rich Musa Jalil does nothing and lives lavishly. You plow, you fertilize the land, you harvest his grain; and he has sold his land, *your* land, to the Jews. The Jews chase you with a stick like jackals, but you keep silent. Comrade Lenin, *maskubi* Lenin, said, 'He who works the land, owns it'. 'Lenin, Lenin', the old Arab Fahmi whispers fiercely and passionately as I never heard him ever whisper anything 'Lenin said! We will ask them. I know, they will return the land'[52].

Gekht's argument is, however, is rather disconcerting. The narrator tries to contrast the JAR to Palestine by saying that "historically the land in the Far East belongs to no one", and therefore colonizing Jews would not be annexing anyone's possession". Yet he continues his argument by claiming that "in the JAR no one can say that a newcomer wants to seize the land from the others. Koreans and Cossacks, who has long lived on those lands, are happily welcoming the arrival of Jews. The Jews come to them as friends, as *enlightened* neighbors, they bring machinery and electricity"[53]. Therefore, as the quote progresses, the reader suddenly realizes that the land is, in fact, inhabited, by Koreans and Cossacks, who, according to the narrator's argument, will be undoubtedly glad to embrace the enlightened newcomers who bring them machinery. The reader logically wonders how the Jewish settlers in the JAR differ from Palestinian Jews who bring unwelcome tractors to Arab fields[54].

[52] М. Эгарт, *Опалённая земля*…, p. 312.

[53] Ibidem.

[54] It is this part of Gekht's argument more than any other that presents him as a Soviet, not a Jewish writer, and at the same time where he subverts and contradicts himself. In fact, most of Gekht's articles throughout the 1930s have little to do with the Jews. He writes about irrigation in Turkmenistan and Uzbekistan, farm collectivization in Belorussia, and steel production in Siberia. All of these articles are characterized by the same style and ideology, which could be described as Soviet colonialism. Ethnic minorities in these articles are always depicted as backward nations that are developed and illuminated by Soviet industrial, agricultural, and educational policies; Gekht attempts to apply the same technique, the technique that he adopted as a Soviet journalist rather that a Jewish writer, to the ethic situation in the JAR.

From the standpoint of *the plot* both novels are very similar in regards to the fact that although they both witness the protagonists' lives in Palestine and their ultimate decisions to return to Soviet Russia, both of them never continue further than placing their protagonists on the steamboat that returns "the lost tribe" back to their Soviet future. Egart's novel has an open ending: he leaves his protagonist on the open deck of the returning ship with a flowering red flag on its mast; Gekht hastens to add briefly that Gordon finds his happiness in Birobidzhan, yet never provides the reader with any further details, excusing himself by saying, "this is a different story that I would probably tell you another time"[55]. Yet, in regards to the ideological task, these two novels are quite different. Egart's book has been most probably expressing the author's genuine disillusionment in Zionism yet lucky to be composed at the very correct ideological moment. It is a genuine autobiography, fictional by no doubt, but still largely personal. By contrast, Gekht's book has certainly been fulfilling an ideological initiative to present an opposition between the future if Palestine and that of the JAR and to promote the Jewish Autonomous Region among those Soviet Jews who might still possess Zionist aspirations. It is a typical socialist realist novel designed to create a mythologized fictional reality. A first person narration that shows the reader the life in JAR, paired with letters and diaries that the narrator receives from Alexander Gordon is intended to create a suggestion of intimacy between the narrator and the other characters, pushing the reader to trust the reliability of the narration. Gekht perpetually emphasizes the non-fictional accuracy of the addresses and names of people he mentions. However, a brief analysis proves that the facts he provides are mostly fraud. For example, Gekht spends a substantial amount of time describing life at the collective farm *Voyo Novo*, built, as he claims, exclusively by settlers from Palestine. No historical evidence supports the existence of such farm in the Russian Far East. However, there truly was such farm built by the settlers from Palestine in the 1920s in the Crimea; and in the late 1920s, after visiting the Jewish settlements there, Gekht devoted a small chapter of *Efim Koluzhny* to the description of everyday life at this farm[56]. Clearly, Gekht simply invented the Palestinian collective farm in the JAR using the name and description of another colony that existed a few years earlier in a different region and, by the way, had already completely disintegrated by 1936, the year of the

[55] С. Гехт, *Пароход идёт в Яффу и обратно*…, p. 267.
[56] RGALI, f. 2800, dd. 61, l.63.

publication of *The Steamboat Goes to Jaffa and Back*. The reasons for such a falsification are fairly obvious. To prove his argument that the settlers from Palestine were able to find their happiness in Birobidzhan, Gekht needed factual evidence. Yet there was none to use. In contrast to the Crimean project, which indeed included a large number of settlers from Palestin, enough to build a separate farm, those few repatriates who had chosen to move to the JAR never created their own farms. Therefore, Gekht was left with only one option: to create a typical Socialist Realist pseudo-reality, "a reality in its revolutionary development", a non-existent "Palestinian" farm in the Far East. Gekht must have recalled his trip to the Crimea and effortlessly transported the *Voyo Novo* settlement in time and place. The presence of a *Palestinian* collective farm in the JAR first of all allows the narrator to use its example to create an opposition between an agricultural collective farm in Palestine, the *kibbutz*, and a Soviet collective farm. While the members of kibbutz are lost in linguistic battles over Yiddish and Hebrew and over personal ideological preferences, the members of the Soviet collective farm devote their time to mutual productive work. Simultaneously, the name of the Soviet farm, *The New Way*, taken neither from Yiddish nor Hebrew but from Esperanto, emphasizes, in accordance with Soviet ideology, the universal, multi-ethic nature of the Jewish Autonomous Region, unlike Palestine, which is deeply engaged in ethnic conflicts. As a settler at *Voyo Novo* says: "We welcome everyone, Koreans, Cossacks, Jews… anyone who does not mind hard work"[57].

It is worth noting that Gekht's narrative frequently and deliberately uses Zionist ideological clichés in application to the life in Birobidzhan to link the Soviet Jewish state to the Zionist tradition and thus to label the creation of the JAR as neo-Zionism. One of the images that constantly appear in the text is the image of this land as profound of "milk and honey". As one of the characters states, "soon the whole world will be eating honey only from the JAR. Even in Paris people will plead in stores, 'could you give me, please, a jar of Birobidzhan honey?!'[58] As a result, Gekht's description of the JAR and its future can be characterized as an intersection of Soviet Socialist Realism and Jewish utopianism. Some details are so fantastic that they seem to be taken from a folktale: "the settlers have told the American journalists, 'We are picking the third harvest of beets and carrots!

[57] С. Гехт, *Пароход идёт в Яффу и обратно*…, p. 155.

[58] Ibidem, p. 135. Such policy was widespread in literature devoted to the promotion of the region and can, for example, be also seen in David Bergelson's *Birobidzhaner*.

Our cucumbers are the sweetest in the whole USSR! Our cheese is the best in the country"[59]. The JAR of Gekht's novel is an imaginary land, a Paradise, a Garden of Eden. Yet, the author continuously rejects any claims of utopianism in his arguments. He constantly emphasizes that "while the plans for transforming Palestine are based on utopian enthusiasm, the construction of the JAR is founded on the planned economy and a five-year plan, on logic and reason and not on naïve idealistic ideology". As one of the protagonists observes, "Palestine is seriously ill, while Birobidzhan is healthy and young. We hoped that Palestine would give us our future, but it has not. Palestine is our Past, the JAR is our Future"[60].

However, as much as Mark Egart and Semyon Gekht strive to prove themselves as loyal Soviet authors, in spite of all their attempts to reject Zionism, the reader cannot stop being mesmerized by their descriptions of Palestine, and, in the specific case of Gecht, being constantly bored by the chapters that describe the JAR. As much, for example, as Gekht and Egart try to present the country's nature in a negative light, it comes as a surprise that it is described so colorfully. Considering that Gekht never visited Palestine, his descriptions of it are extremely vivid and beautiful, and by contrast with abstract cliché descriptions of the nature of Russian Far East are also very detailed. In the place of amorphous Siberian mountains and waterfalls, we can easily visualize his descriptions of thorny cactus fences and smelly orange groves, black palm leaves in the wind, tired camels slowly walking along roads covered with white dust; the smell of rotten citrus; and bleak yellow fields extending to the shadowy horizon. Egart's descriptions of the Palestinian nature are even more sensual and tangible than Gekht's. The sun is compared to a lion's mane and its strength to a fierce bull, a road from Caesarea to Acre to "white bones of people long dead"[61]. The humid and rich smells of earth, the colors of grasses and flowers of Palestine are presented so physically vivid in Egart's text that the reader, in spite of all hatred that comes in the narrator's voice, is deeply touched by the beauty of the seemingly scorched and barren land. Upon finishing the book, the reader is left with a feeling that, regardless of the ideologically correct intentions, both the authors, being

[59] Ibidem, p. 34.

[60] Ibidem, p. 140. In reality, as American scholar Robert Weinberg has recently noted, there was no serious planning in JAR at all. In his words, "the colonization of Birobidzhan was begun and executed without preparation, planning and study. All the misfortunes are due to the hasty manner in which the Birobidzhan project was implemented". R. Weinberg, *Stalin's Forgotten Zion*. . ., p. 12.)

[61] М. Эгарт, *Опалённая земля*. . ., p. 4.

suddenly and unpredictably allowed due to the ideological reasons to write a negative account of Jewish life in Palestine, rush to share the Zionist dreams of their youth, their lost hopes, their nostalgia for the land that one of them had never seen yet had always imagined, and that the other has abandoned and rejected but still intensely misses. And it is ironic that if the books discussed in this article have now any literary or historical value, it lies indeed in the fact that these are the only two Soviet mainstream novels that closely familiarize the reader with the life of Russian Jews in Palestine.

In the middle of the 1930s, neither Semeon Gekht nor Mark Egart knew anything about the future. Modern readers, by contrast, are well aware of what would follow. Palestine would become the state of Israel; of those settlers who repatriated to the USSR, most would be either executed by Soviet authorities, or murdered by Nazis, and in less than a decade the Soviet government would adopt a strong anti-Semitic ideology. We are aware of the Holocaust, the Doctor's Plot, the Six-Day War, and the struggle for aliyah. They were not. In the pamphlet *Birobidzhan and Palestine*, Isaak Sudarsky mentions the names of various small Zionist settlements. With numbers in hand he argues for the ultimate failure of these colonies, of Dganya and Petakh Tikva, of Rishon-le-Zion and Nahalal. All these places, small and large, are still proudly present on the map of contemporary Israel. In the contemporary reality of the present it could be easy to dismiss and forget Egart's and Gekht's books, which have already unreservedly fallen into oblivion. However, after all these years the questions that were raised in those novels still remain relevant: the question of Arab-Jewish relations in Israel, the question of *aliyah* and *diaspora*; and that of the initial disillusionments and diverse fates of immigrants. For the targeted readers of Stalinist Russia the task of these two writers was to dismiss Zionism and glorify the future of Jews in Russia. Yet for those readers who grew up in the anti-Semitic atmosphere of the last decades of the USSR, for those who took advantage of one-way tickets to Israel during the years of stagnation and *perestoika*, *The Steamboat Goes to Jaffa and Back* and *The Scorched Land*, despite their seemingly anti-Zionist nature, remain a tribute to the early Russian Zionists, to their hopes, aspirations, and disillusionments, and to the eternal question of whether there is a place on earth where a Wandering Jew can finally find his happiness and peace.

References

Czerny, Boris. "Le Voyageur et l'émigré. Le motif de la sortie d'Egypte dans la littérature russe des années 1920–1930." *Cahiers du Monde Russe*, Vol. 52, No. 4, 2011: 529–553.

Dimanshteyn, Semyon. "Yevreyskaya avtonomnaya oblast' — detishche oktyabr'skoy revolyutsii." *Revolyutsiya i natsional'nosti*. Moscow, 1934 [Диманштейн, Семён. "Еврейская автономная область — детище октябрьской революции." *Революция и национальности*. Москва, 1934].

Dotan, Shmuel, *Adumim: Ha-Miflagah ha-komunistit be-Erets-Yisrael*. Kefar-Saba: Shevna-ha-Sofer, 1991.

Dotan, Shmuel. *Biroidzhan kealternativa le Erts Yisrael*. Tel Aviv: Ha-Uma, 1993/4.

Egart, Mark. *Opalyonnaya zemlya*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1933 [Эгарт, Марк. *Опалённая земля*. Москва: Художественная литература, 1933].

Estraikh, Gennady; Krutikov, Mikhail (eds.). *Yiddish and the Left*. New York: Legenda, 2000.

Fink, Viktor. *Evrei na zemle*. Moscow: Gosud. Izdat., 1930 [Финк, Виктор. *Евреи на земле*. Москва: Госуд. Издат., 1930].

Gekht, Semyon. *Parokhod idyot v Yaffu i obratno*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1936 [Гехт, Семён. *Пароход идёт в Яффу и обратно*. Москва: Художественная литература, 1936].

Gessen, Masha. *Where the Jews Aren't: The Sad and Absurd Story of Birobidzhan, Russia's Jewish Autonomous Region*. New York: Schocken 2016.

Kagedan, Allan. *Soviet Zion: The Quest for a Russian Jewish Homeland*. New York: St. Martin's Press, 1994.

Kotlerman, Ber, B. (ed.). *Mizrekh: Jewish Studies in the Far East*. Frankfut am Main: Peter Lang, 2011.

Murav, Harriet. *Music from a Speeding Train*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

Melekhov, Aleksandr. *Birobidzhan — zemlya obetovannaya*. Moscow: Text, 2009 [Мелехов, Александр. *Биробиджан — земля обетованная*. Москва: Текст, 2009].

Nosenko, Evgeniy (ed.). *Izrail' glazami russkikh:kul'tura i identichnost'*. Moscow: Natalis, 2008 [Носенко, Евгений (ред.). *Израиль глазами русских: культура и идентичность*. Москва: Наталис, 2008].

Shneer, David. *Through Soviet Jewish Eyes: Photography, War, and the Holocaust*. New Jersey: Rutgers University Press, 2010.

Shrayer, Maxim (ed.), *Voices of Russian Jewish Literature*. Boston: Academic Studies Press, 2018.

Shrayer, Maxim. "Mark Egart and the Legacy of His Soviet Novel about Halutzim," *On the Jewish Street*, no 1, 2011.

Sudarskiy, Isaak. *Birobidzhan i Palestina*. Tel Aviv: Atikot, 1972 [Сударский, Исаак. *Биробиджан и Палестина*. Tel Aviv: Atikot, 1972].

Waiskopf, Mikhail. "Krasnoye plat'itse: obraz geroini v anti-sionistskom romane Marka Egarta *Opalennaya zemlya*." *Solnechnoe Spleteniye*.

Jerusalem, 2004/27 [Вайскопф, Михаил. "Красное Платьице. Образ героини в анти-сионистском романе Марка Эгарта *Опалённая земля*." *Солнечное сплетение*. Иерусалим, 2004/27].
Weinberg, Richard. *Stalin's Forgotten Zion*. Oakland: University of California Press, 1998.

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.02

VLADIMIR KHAZAN
The Hebrew University of Jerusalem (Jerusalem, Israel)
ORCID 0000-0002-7937-5790

«Наше дело нажимать, не давать успокоиться, продолжать бескомпромиссную борьбу против существующего зла». Переписка Юлия Марголина и Марка Вишняка Часть первая[1]

„Nasze zadanie polega na wywieraniu presji, wywoływaniu stałego niepokoju, na ciągłej bezkompromisowej walce ze złem". Korespondencja Julija Margolina z Markiem Wiszniakiem
Część pierwsza (część druga ukaże się w kolejnym numerze)

Streszczenie: Celem publikacji korespondencji Marka Wiszniaka (1883–1976) — rosyjskiego historyka, publicysty, pamiętnikarza, działacza społeczno-politycznego, prominentnego członka partii eserów i sekretarza zlikwidowanej przez bolszewików Konstytuanty z Julijem Margolinem (1900–1974) — dziennikarzem, pisarzem, poetą, filozofem politycznym, krytykiem literackim, antykomunistą i zagorzałym przeciwnikiem totalitaryzmów jest: a) poszerzenie wiedzy na temat ich indywidualnych toposów biograficznych i powiązania ich z wydarzeniami „wielkiej" historii; b) wykazanie ścisłego związku rosyjskojęzycznej kultury Izraela ze światową żydowską diasporą emigrantów rosyjskich; c) dobitne podkreślenie faktu, że istniejąca najpierw w Palestynie, a następnie w Izraelu rosyjskojęzyczna literatura stanowi nieodłączną część ogólnoświatowego zjawiska literackiego, zwanego Russia Abroad.
Słowa kluczowe: Izrael, syjonizm, Żydzi rosyjscy, totalitarno-obozowy reżim komunistyczny, wolność

"Our object is to press, not to let you relax, continue the uncompromising fightagainst existing evil".
Correspondence between Yuliy Margolin and Mark Vishniak.
First part (final part will be published in the next issue)

Summary: Publication of the correspondence of the Russian historian, publicist, memoirist, public and political figure, a prominent member of the Socialist-Revolutionary Party, secretary of the All Russian Constituent Assembly dispersed by the Bolsheviks Mark Vishniak (1883–1976) with journalist, writer, poet, political philosopher and literary critic, anticommunist and violent fighter against totalitarianism Yuliy Margolin (1900–1971) pursues several important points: a) to expand the understanding of the individual biographical toposes

[1] В этом номере публикуется первая часть статьи, вторая ожидается в следующем. Автор данной работы выражает искреннюю признательность своим друзьям и коллегам — Ларисе Жуховицкой (Москва) и Гилю Вейсблею (Иерусалим).

of both and to connect them with the events of the "big" history; b) to demonstrate the close connection of the Russian-language culture of Israel with the world Jewish diaspora of emigrants from Russia; c) to strengthen in every possible way the significant fact that the Russian-speaking literature, which existed in Mandatory Palestine and is developing today in modern Israel is an integral part of the global literary process associated with the phenomenon of Russia Abroad.
Keywords: Israel, Zionism, Russian Jewishness, totalitarian-camp regime, freedom

Подробно представлять авторов нижепубликуемой переписки, как кажется, нет особой необходимости. Имя историка, публициста, мемуариста, общественно-политического деятеля, видного члена партии социалистов-революционеров Марка Вениаминовича Вишняка (1883–1976) широко известно — и как автора многочисленных книг и статей по разнообразным проблемам политической истории и международного права, и как одного из редакторов самого крупного в русской эмиграции между двумя мировыми войнами журнала «Современные записки», и, если пойти вглубь времен — секретаря разогнанного большевиками Учредительного собрания. Что же касается журналиста, писателя, поэта, политического философа, литературного критика, бесстрашного и неистового борца с коммунизмом и тоталитаризмом, в какие бы одежды они ни рядились и какие бы формы ни принимали, Юлия Борисовича Марголина (1900–1971), то его жизнь, деятельность и творчество давно заслужили капитального и всестороннего исследования. Такое исследование должно было бы и указать на его роль в современной истории борьбы с коммунистическими идолами, и определить место в литературе, посвященной лагерной теме, и, что не менее важно, положить конец разного рода отсебятинам, которые обычно расцветают там, где и когда зияют биографические лакуны и то или иное лицо не введено в «канон» общеобязательного современного знания.

Один только пример в подтверждение сказанному. В недавней книге, собравшей под своей обложкой творческое наследие поэта и критика Владимира Злобина, литературного секретаря Дмитрия Мережковского и Зинаиды Гиппиус, в краткой справке о Марголине произвольно указывается, что его сестрами были Ольга (последняя жена Владислава Ходасевича) и Марианна Марголины, погибшие в Аушвице[2]. Это совершенно произвольное и ложное утверждение, брошенное небрежно и походя и не опирающееся ровным

[2] В.А. Злобин, *Тяжелая душа: Литературный дневник, воспоминания, статьи, стихотворения* (ред. Л.М. Сурис), Директ-Медиа, Москва–Берлин 2016, с. 89.

счетом ни на какие документальные свидетельства, едва ли могло бы быть сделано в отношении человека, чья биография оказалась бы презумпированной надежной фактографией.

Последняя, среди прочего, должна создать преграду для некритического принятия на веру ошибочных мемуарных свидетельств, как, скажем, утверждение Романа Гуля, знакомого с Марголиным с берлинских времен, т.е. с начала 20–х гг., будто бы он привлек Юлия Борисовича к сотрудничеству в сменовеховской газете «Накануне»[3], в которой тот, на самом деле, никогда не печатался.

Начиная с главной книги своей жизни — *Путешествие в страну Зе-Ка* (1952), написанной как свидетельство человека, прошедшего все круги советского лагерного ада, до многих сотен других текстов — публицистических и художественных, напечатанных на разных языках и в многочисленных изданиях, имеющих весьма широкую географию — Израиль, США, Европа, Марголин заслужил безусловное право на внимание как со стороны массового читателя, так и более специального научного изучения. Так, в частности, совершенно неизвестным остается его эпистолярное наследие, которое, с одной стороны, проливает свет на сложность и неординарность этой личности, с другой же, служит серьезному и значительному расширению и углублению информационной базы его жизни и деятельности и, наконец, устанавливает твердые и отчетливые коммуникации с историческим контекстом. В этом смысле письма Марголина или к нему не в меньшей степени, нежели его статьи и книги, дают обширный материал для обнаружения новых связей и завязей частной человеческой и творческой биографии и «большой» истории.

Одним из весьма значимых аспектов публикации эпистолярных материалов является, как правило, раскрывающийся через них круг общения автора (или авторов) писем, то социальное *milieu*, которое крайне сложно установить и детально восстановить посредством других биографических документов. В случае с Марголиным это в особенности существенно, поскольку, если не считать его поездок в другие страны (что, кстати сказать, тоже можно проследить благодаря письмам),

[3] Р.Б. Гуль, *Я унес Россию: Апология эмиграции*, т. 1: *Россия в Германии*, Ю.С.Г.–ПРЕСС, Москва 2001, с. 248.

основное время после освобождения из советского концлагеря (июнь 1945) и приезда в Израиль (сентябрь-октябрь 1946) он провел вне широкого социального контакта с русским языком и деятелями русской культуры, оставаясь в то же время по своему духу и творческой природе их неотъемлемой частью. Вот почему, когда через письма конкретизируется персоналитет Марголина — его друзья, приятели и идейные единомышленники, чьи имена являются знаковыми для истории русской духовной жизни в изгнании, многое проясняется и в его собственной истории как человека и как носителя творческого — политического, философского, художественного — сознания.

Дело, разумеется, не сводится исключительно к именной конкретизации умственной среды Марголина, его коллег по творческому цеху, и не к экстенсивному расширению, так сказать, их списочного состава, более глубокий пласт проблематики видится в ином — в выявлении содержания и форм их корреспондирования и взаимодействия между собой, стиранию географических границ, сокращению пространственных расстояний и образованию единой духовно-интеллектуальной сообщности. И здесь случай Марголина становится весьма симптоматичным. Эта симптоматика прежде всего проявляет себя в том, что русскоязычный Израиль делается такой же частью разбредшейся по миру, но не разобщенной русской литературы. Абсолютная очевидность этого положения пока лишь в самой начальной форме подкреплена адекватными научными исследованиями.

Это одна сторона проблемы, выразительно, как думается, проявляющаяся в публикуемых письмах. Другая же, более, если можно так выразиться, «местная», локальная, заключается вот в чем. На протяжении примерно последних ста лет в сионизме идет непрекращающаяся партийно-идеологическая борьба левого (условно говоря, социалистического, «бен-гурионовского») и правого (ревизионистского, восходящего к Жаботинскому и его последователям) лагерей. Марголин, который формально не принадлежал ни к одной партии, занимал в этом противостоянии четко выраженные правые позиции. Самобытность его политических воззрений, однако, при всем их нередком радикализме никогда не покидала рамок интеллектуализма и либерализма самой высокой пробы. Поэтому его диалог с Вишняком, в определенном смысле прямым идейным оппонентом, который, с одной стороны, являлся типом левого социалиста-либерала, еврея-несиони-

ста, сочувствующего Израилю[4], приобретает значение, выходящее далеко за границы частной переписки двух интеллектуалов. Становясь по-своему выразительным знамением того времени, в которое жили оба корреспондента, этот диалог, как представляется, не потерял своей живой актуальности до сегодняшнего дня. В этом смысле весьма показательным и поучительным является одно из кульминационных мест публикуемой переписки — письмо № 9 (Вишняка) и ответ ему Марголина (письмо № 10), в котором последний объясняет основные мотивы, подвигнувшие его написать *Еврейскую повесть*.

> Я совершенно один в Израиле, — пишет он Вишняку, усмотревшему в *Еврейской повести* политический крен в узкую фракционность и именно поэтому расценившему ее как творческую неудачу. — Какая там "фракционность"? Надо видеть человеческую сторону этого дела. Сролик — живой человек. Фанатизм и ослепление разлиты по всем евр<ейским> партиям, но из всех его форм эта — иргунская — была, накануне Катастрофы, еще наиболее оправданной. Вы не жили тогда в Польше среди миллионов в тупике. Люди чувствовали, что идет беда, дергались, искали выхода. Надо их пожалеть, даже с их ошибками.

Это объяснение многое раскрывает в пристрастной беспристрастности Марголина-писателя, с одной стороны, безусловно, не относившегося к типу творческого деятеля, стоящего над «схваткой», а непосредственно участвовавшего в ней, а с другой, стремившегося к высвобождению задач литературы из цепких лап партийной (или любой другой «цеховой») принадлежности и горячей злободневности, ограничивающих ее духовно-культурную и общественно-эстетическую роль.

Мы доподлинно не знаем, где, когда и при каких обстоятельствах произошло знакомство Марголина и Вишняка. Живший с 1940 г. в США, куда он переселился из Парижа перед угрозой его оккупации нацистами, Вишняк после войны нередко приезжал в Европу, в ту самую Францию, которая приютила

[4] Свою общественно-политическую и в известном смысле нравственно-психологическую позицию по отношению к Израилю Марк Вишняк достаточно полно и недвусмысленно сформулировал в следующих словах: «Я всегда чувствовал себя русским евреем и считал, что русский еврей в условиях России XIX века особый морально-психологический тип и национально-государственная категория, которую недопустимо и, с точки зрения общей культуры нецелесообразно, чтобы не сказать 'невыгодно', расчленять и противопоставлять в ней 'еврейское' и 'русское'. Я написал множество статей, брошюр и даже две книжки, посвященные еврейским проблемам и деятелям. Побывал в Израиле трижды, но не стал приверженцем сионизма и благословлял судьбу или случай, давшие мне возможность жить вне Израиля: быть пионером в пожилом возрасте, даже в стране предков, без крайней необходимости — незавидная участь» (М. Вишняк, *Годы эмиграции, 1919–1969*. Париж–Нью–Йорк (Воспоминания), Stanford University: Hoover Institution Press, Stanford 1970, с. 263).

его после бегства из большевистской ог. Скорее всего, именно в Париже, где после войны бывал и Марголин, это знакомство и должно было состояться. В любом случае, оно имело важное и плодотворное для обоих значение, и, несмотря на нередко возникавшие между ними идейные споры и поклонение далеко не во всем сходным идеологическим кумирам (о чем, в частности, свидетельствует данная переписка), возникшие между Марголиным и Вишняком человеческие отношения носили характер искреннего взаимного уважения, высокой оценки творческого капитала друг друга, не говоря уже о том, что оба принадлежали к той части русско-еврейской интеллигенции, для которой наивысшее зло воплотилось в советской коммунистической тирании.

Переходя непосредственно к переписке Марголина с Вишняком, приходится с сожалением констатировать, что она носит весьма непропорциональный характер: из 21 сохранившегося письма девятнадцать принадлежат Марголину и только два — Вишняку. Это придает публикуемому ниже эпистолярному диалогу некоторый монологический крен, хотя, как кажется сквозная интонация беседы в письмах все же присутствует.

Одновременно с этим нельзя не посетовать на то, что не все письма Марголина к Вишняку уцелели — отсутствие некоторых из них в особенности досадно: интересно, например, каков был марголинский ответ на письмо его корреспондента от 19 марта 1961 г., в котором содержалось прямое обвинение адресата в журналистской необъективности по отношению к нью-йорскому журналу «The Time», в котором Вишняк на протяжении ряда лет занимал должность сотрудника иностранного отдела.

Письма Марголина приводятся по оригиналам, а Вишняка — по вторым (машинописным) экземплярам из архива последнего, хранящегося в Hoover Institution on War, Revolution, and Peace (Stanford University, CA), Mark Vishniak Coll., box 5 D.

1
Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Тель-Авив
9 апреля 1951 [1]

Тель-Авив, 9 апр<еля> <19>51
Шенкин, 16
тел<ефон> 2398

Дорогой г. Вишняк,

Я вернулся и очень хочу повидать Вас [2]. О том, что Вы в наших краях [3], я знал уже в Бомбее. Мне рассказал наш общий приятель Гарри Гольдберг. Я бы Вас все равно разыскал, вернувшись, и очень был рад, узнав от жены о Вашем посещении с г. Виленчуком [4]. Непременно приходите, но раньше позвоните по телефону, чтоб не разминуться.

Сердечный привет!

Ю. Марголин

1. Отпечатано на машинке.

2. Марголин участвовал в проходившем в Бомбее 28–30 марта 1951 г. Международном конгрессе в защиту свободы культуры. Человек ироничный, в том числе склонный к самоиронии, он, находясь в Бомбее, пишет себе — от имени жены — открытку, сохранившуюся в его архиве (The Central Zionist Archives (Jerusalem). A 536, folder 50); на лицевой стороне открытки, с изображением Taj Hotel, его рукой написано: «Моя резиденция»):

> Сиди, старый хрен, дома и не шатайся без дела. Ну и что тебе с того, что ты обедаешь в тронном зале, с 12 мраморными колоннами под музыку? Всё — суета сует. Довольно уже, как нищему с писаной торбой, обносить свои «5 лет в лагере». Пусть бы лучше тебя чествовали за книгу новую, а не за синяк на лбу. Вот приедешь домой «с трофеями», прочти эти слова и скажи сам, неужели я не права? — Твоя Евка, которая старую гулящую няньку ждет домой поскорее, и уж тогда ни-ни. Никуда не пущу. Здесь сиди, при детях.
>
> 30/3, в полночь. БОМБЕЙ!

3. Вишняк, у которого в Тель-Авиве жила близкая родственница — родная сестра его жены, Анна Абрамовна Вишняк, (в замуж. Виленчук; 1884-?), одновременно приходившаяся ему кузиной, трижды в разные годы приезжал в Израиль. В этот раз, в 1951 г., он посетил Израиль впервые.

4. По всей видимости, речь идет об Ицхаке Виленчуке (1894–1974), который, репатриировавшись в Эрец-Исраэль в 1926, работал сначала как инженер (позднее, с 1930 по 1949 г. — главный инженер) в электрической компании Пинхаса Рутенберга[5]

[5] Следует, между прочим, заметить, что Вишняк планировал попасть в Эрец-Исраэль, причем не просто с коротким визитом, а поселиться здесь навсегда, еще в 1935 г., и именно благодаря своему однопартийцу, эсеру Пинхасу Рутенбергу (1878–1942), который, репатриировавшись туда в 1919 г. и создав электрическую компанию, стал со временем одной из ведущих фигур в тамошней политико-социальной экономической жизни. Более подробно см. В. Хазан, *Пинхас Рутенберг: От террориста к сионисту: Опыт идентификации человека, который делал историю*, *в 2-х томах*, Гешарим–Мосты культуры, Иерусалим–Москва 2008 (об отношениях Рутенберга и Вишняка см. по индексу имен, в особенности, т. 2, с. 634–645).

Хеврат ха-Хашмаль, а затем — главным инженером в Palestine Water Company; муж А.А. Вишняк.

2
Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
20 ноября 1951

20/11–<19>51

Дорогой г. Вишняк,
[нам известно Ваше имя — но не отчество]

Мы с женой сердечно благодарим за оттиск из «Н<ового> Журнала» с В<ашей> статьей *Израиль* [1]. Единственный недостаток статьи — чересчур вежливо. Нашу публику надо матом крыть, а не писать, что «Израиль невелик и необилен, но порядок в нем есть» [2]. Прочтя эти вступительные строки, один мой знакомый до того обиделся, что отказался дальше читать. Но мы всё прочли — с удовольствием. Страна у нас такая, что приезжать и уезжать из нее одинаково приятно. Я это лишний раз проверил, съездив во Францию в сентябре-октябре.

Теперь же очень хочется мне попасть в Соединенные Штаты. Я даже сказал Сиднею Хуку, профессору («New-Leader» etc…) [3], что если бы дали мне стипендию где-нибудь в академ<ическом> центре в провинции — на год — то я бы обязался написать книжечку *Man's Freedom*, о свободе, не скучно, как все пишут, а с полетом и фейерверком! — Но С. Хук, которого я видел в сентябре в Эльзасе, решил, что я нео-гегельянец: всё равно, как Вы решили, что я «антисоциалист» — и, приехав домой в Н<ью->Йорк, забыл про меня. А здесь, в Т<ель->Авиве, нет книг, источников, и что-нибудь путное писать немыслимо.

Спор об Израиле будем продолжать лично при встрече в Нью-Йорке.

Уважающий Вас,
Ю. Марголин

1. По впечатлениям от своей поездки (см. предыдущее письмо) Вишняк написал статью *Израиль*, напечатанную в «Новом журнале» (1951, кн. 26, с. 217–236).

2. Статья Вишняка начиналась так:

> Израиль — невелик и необилен, но порядок в нем есть. Это первое, что бросается в глаза и поражает особенно сильно, может быть, только рус-

ского туриста. Кто помнит <19>17–ый год, не может не провести параллели между тем, что стало за один тот «безумный» год с великой, не пространством только, обильной и могучей Россией и что удалось создать на крохотной, запущенной, со всех сторон незащищенной части Палестины. Строить приходилось на пустом месте, часто — из ничего. Уходившая из Палестины английская администрация не только не оставила ничего, что могло бы пойти на пользу ее преемникам, — она умышленно разрушала необходимое для сохранения порядка, подрывала и осложняла возможность образования нового правопорядка. И тем не менее он создался и существует. Это было едва ли не самым трудным. Это, может быть, и самое значительное из многих достижений молодого, насчитывающего всего три года государства (М. Вишняк, *Израиль (Из впечатлений)*, «Новый журнал» 1951, кн. 26, с. 217).

3. Сидней Хук (Sidney Hook, 1902–1989), американский философ, который после перенесенной в молодости «болезни левизны» — увлечения коммунистическими теориями, со временем стал одним из самых беспощадных критиков тоталитаризма, фашизма и марксизма-ленинизма. Автор многочисленных статей, напечатанных в известном американском журнале политики и культуры «The New Leader» (1924–2006).

3
Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
30 ноября 1952

Тель-Авив, 30/11-<19>52

Дорогой друг,

Ваш непосредственный отклик по прочтении книги очень обрадовал меня [1]. Я гораздо больше доволен русским изданием, чем франц<узским> переводом [2], но все-таки: из 650 стр<аниц> было напечатано 400, и у меня были серьезные сомнения насчет эффекта этой урезанной, кургузой версии [3]. Я себя чувствовал художником, которому соскребли с картины 40% красок или отрезали часть полотна под предлогом, что «не умещается в раму». Кестлеру какому-нибудь, небось, не посмеют урезать 250 стр<аниц> из книги [4], а ко мне было отношение, как к поставщику «информаций»: выбрать, что поинтереснее, остальное в корзину. Пропали многие крепкие и для целости нужные страницы. Поэтому Ваша оценка меня очень подбодрила.

Я написал в Изд<ательст>во, прося сообщить мне, что они предпринимают для распространения книги в Израиле, но от-

вета не имею еще… Понимают ли они, что здесь может быть продана значительная часть их 3.000–ного тиража? Что надо послать экземпляры Бен-Цви (президенту будущему…) [5], Шарету [6], Динабургу (министру просвещения) [7] и прочим русским выходцам, также из «просвещенного лагеря»?.. Месяц спустя выхода книги на моих руках *один* экземпляр, и вообще ни одной книги Чеховского Изд<ательст>ва здесь в продаже нет и не было… Издалека трудно мне с ними сговориться… Я собирался в ноябре поехать в США, но… в Консульстве объявили мне, что для лиц, подобных мне, родившихся в России и даже сидевших там в тюрьме (imprisonment) — советской тюрьме — формальности, связанные с получением визы, возьмут «от 3 до 9» месяцев… Так что уж не знаю, когда попаду в Нью-Йорк.

Пока пишу книжку под названием *Дорога на Запад* [8] и много публицистики. На будущей неделе читаю лекцию (на иврите) *Трагедия Русского Еврейства*. Все здесь возбуждены процессом Орена в Праге [9]. Ближайшим результатом этого процесса, однако, явится… усиление Изр<аильской> компартии, т.к. многие члены просоветского несчастного МАПАМа (партии Орена), поставленные пред альтернативой — туда или сюда, сионизм или коммунизм — выберут коммунизм [10]. И это хорошо так — под условием, чтобы пр<авительст>во нашло в себе мужество ликвидировать Ком<мунистическую> партию, что, по-моему, было бы единственным логическим следствием из создавшегося положения…

Сердечный привет Вам и Вашей жене от нас обоих.

Ю. Марголин

1. Вероятно, в недошедшем до нас письме Вишняк сообщал свой «непосредственный отклик по прочтении книги» *Путешествие в страну Зе-Ка*, который он позднее изложил в виде рецензии, напечатанной в «Новом журнале», см. следующее письмо.

2. Т.е. книгой, увидевшей свет в нью-йорском издательстве им. Чехова (1952), нежели французским переводом, который, кстати сказать, вышел в свет раньше русского оригинала: J. Margoline, *La condition inhumaine: Cinq ans dans les camps de concentration Sovietiques*, traduit par N. Berberova et Mina Journot, Calmann-Levi, Paris 1949.

3. Рукопись *Путешествия* была подвергнута в издательстве Чехова суровой редактуре: треть текста в печатную версию не вошла.

4. Артур Кестлер (Arthur Kestler, 1905–1983), английский писатель еврейского происхождения, уроженец Венгрии. Марголин прежде всего имеет в виду его роман *Слепящая тьма* (1940), описывающий годы «большого террора» в СССР.

5. Ицхак Бен-Цви (собств. Шимшелевич, 1884–1963), государственный и общественно-политический деятель, второй президент Государства Израиль (8 декабря 1952 — до конца жизни). Родился на территории Российской империи, в г. Полтава, и владел русским языком, поэтому Марголин пишет о нем как о потенциальном читателе своей книги.

6. Моше Шарет (собств. Шерток [Черток], 1894–1965), государственный и общественно-политический деятель (2-й премьер министр Израиля, 1954–1955), писатель. Родился на территории Российской империи, в г. Пинске, и владел русским языком.

7. Бен-Цион Динур (собств. Динабург; 1884–1973), государственный и общественно-политический деятель, педагог, историк; министр народного образования и культуры (1951–1955 годы). Родился на территории Российской империи, в Полтавской губернии, и владел русским языком.

8. Первые фрагменты из *Дороги на Запад* были опубликованы в «Новом журнале», см. *Галя* (1953, кн. 33, с. 107–23), *Non omnis moriar* (1953, кн. 35, с. 59–71). Много лет спустя после смерти автора, его тексты, включая *Дорогу на Запад*, появились на сайте https://margolin-ze-ka.tripod.com/commentary09.html благодаря энтузиазму и стараниям проф. Инны Андреевны Добрускиной, занимавшейся описанием и изучением архива Марголина в Central Zionist Archives (Jerusalem). С неполной версией книги познакомил читателей «Иерусалимский журнал» (2007, № 24); текст *Дороги на Запад* опубликован в кн. Ю. Марголин, *Путешествие в страну зека*, *в 2–х книгах*, кн. 2, Институт Жаботинского в Израиле, Тель-Авив 2017, с. 224–313.

9. Родившийся в галицийском городке Подгайцах, Мордехай Орен (1905–1985) был одним из основателей молодежного сионистского движения Хашомер Хацаир. Репатриировался в Эрец-Исраэль в 1929 г. Был среди создателей партии МАПАМ (Hamiflaga hapoalim hameuhedet — Объединённая рабочая партия). Его леворадикальные взгляды отразились в написанной им брошюре *Jews, Arabs and British in Palestine: A Left Socialist View*, Kibutz Artzi Hashomer Hatzair, London 1936. В годы «холодной войны» занимал просоветскую идеологическую позицию. Возвращаясь в ноябре 1951 г. в Израиль из Восточного Берлина, где он представлял в качестве наблюдателя партию

МАПАМ во Всемирной федерации профсоюзов и на конференции по вопросам компенсации восточногерманским жертвам Холокоста, Орен вместе с сопровождавшим его Шимоном Орнштейном был задержан в Праге. Причем сам факт их ареста был скрыт и от родственников, и от израильской и мировой общественности, и только через полгода, в конце марта 1952 г., власти Чехословакии объявили о том, что они оба подозреваются в нарушении государственной безопасности. На устроенном показательном суде из уст Орена прозвучали признания в том, что он якобы занимался шпионской деятельностью против стран народной демократии — Польши, Венгрии, Чехословакии, Болгарии, Румынии и Восточной Германии, в пользу британской разведки, — признания эти были выбиты из него под жестокими пытками (кроме того, ему угрожала транспортировка в Москву в качестве подставного свидетеля на процессе по «делу врачей»). В результате судебного разбирательства он был приговорен к 15–ти годам лишения свободы (впоследствии, в связи со смертью Сталина, срок был значительно сокращен, и сам он освобожден; в 1963 г., в «оттепельные времена», дело было пересмотрено, и Орен полностью оправдан).

Марголин обращался к этому историческому сюжету в своих статьях несколько раз — и в подробной форме, как в статье *История одного несчастья* («Новое русское слово» 1958, № 16332, 16 марта, с. 2, 7), и в форме исторических аллюзий, описывая, например, в *Уроках прошлого*, как «заплечных дел мастера в Праге» избрали в качестве своей жертвы одного из самых «воинствующих и злобных сталинистов в Израиле» («Новое русское слово» 1963, № 18277, 25 марта, с. 2).

10. Действительность полностью подтвердила пророчество Марголина: Орен, несмотря на «Пражский процесс» — лживые обвинения, пытки и унижение, которым он подвергся со стороны репрессивной коммунистической машины, остался верен своему политическому *credo*, изложенному в книге, написанной на иврите, — *Rshimat asir Prag* [*Notes of a Prague Prison*] (1958).

4
Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
8 апреля 1953 [1]

Тель-Авив, 8 апреля <19>53
Шенкин, 16

Дорогой Марк Вениаминович,

Прежде всего надо поблагодарить Вас за рецензию в «Н<овом> Журнале» [2]. Она лишь недавно дошла до меня. Здесь книга идет довольно хорошо, и думаю, что при условии хорошей рекламы, объявлений и рецензий, продастся в течение года до 1500 экз<емпляров>. А лучше всего идет, конечно, Зощенко [3]. Имею предложение от солидного изд<ательст>ва издать книгу на иврите, но… не могу найти переводчика. На беду все хорошие переводчики — сталинцы [4].

Засим извещаю Вас, что в середине мая приблизительно явлюсь в Нью-Йорк [5]. Пароходом *Иерушалаим* прямо из Хайфы. Это мой первый приезд в Америку. Тогда и повидаемся. Хотелось бы мне вот что сделать: написать сценарий для фильма *Страна Зе-Ка* и убедить какого-нибудь Дарриля Занука [6], что страна эта не менее интересна, чем Ява и Бали, и стоит выстроить в Холливуде на 2 гектарах копию советского лагеря, без мистификации, точнехонько, нанять тысячу статистов и закатить фильм, который не до тысяч дойдет, как книга, а до миллионов… Какое Ваше мнение? Теперь, конечно, в воздухе розовая пыль, большие надежды, НИП (Новая Иностр<анная> Политика) — но 1) воробья на мякине не проведешь, а во–2), ясно, что наше дело нажимать, не давать успокоиться, продолжать бескомпромиссную борьбу против существующего зла. Но неужели еще не пробовали отразить лагеря на экране?

До скорого свидания

Привет В<ашей> супруге [7].

Ю. Марголин

1. Отпечатано на машинке.

2. Речь идет о рецензии Вишняка на книгу Марголина *Путешествие в страну Зе-Ка*, которая появилась в 31–й книжке «Нового журнала» за 1952 г., с. 320–22 и начиналась следующими словами:

> Это мужественная и замечательная книга. И написана она превосходно, местами — художественно. По содержанию же она *потрясающа*. Я полностью отдаю себе отчет в смысле этого слова (с. 320).

Главное «потрясение» книги Марголина рецензент испытал от того, с какой легкостью в тоталитарном обществе может быть растоптана человеческая личность, расчеловечена, превращена в раба, в «гужевой или иной скот», в «лагерную пыль». *Путешествие*, — говорилось в рецензии, —

останется, как вечный памятник умученным жертвам и неопровержимое свидетельство против человекообразных преобразователей природы человека и общества (с. 322).

3. Имеется в виду: М. Зощенко, *Повести и рассказы*, Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк 1952.

4. Книга *Путешествие в страну Зе-Ка* была переведена на иврит через много лет после смерти автора, см. *Masa le-aretz haasirim* (Karmel, Jerusalem 2013), переводчик — Idit Shaked.

5. В этот свой приезд в Америку Марголин, среди других дел, 22 мая читал доклад в нью-йорском обществе Надежда, который, по словам освещавшего его в «Новом русском слове» Григория Аронсона (репортаж подписан инициалами Г.А.),

привлек многолюдную аудиторию, охваченную единым настроением: желанием не только услышать непосредственно из уст автора прославленной книги *Путешествие в страну зе-ка* о том, что он испытал в стране советов в тяжкую полосу своей пятилетней каторги в концентрационных лагерях, — но и почтить его. Это настроение выразилось в тех дружных аплодисментах, которые покрыли краткое слово председательствовавшего В.М. Зензинова, обращенное к Ю.Б. Марголину, и которыми аудитория приветствовала самого лектора.

На вечере, сообщалось далее, израильский гость

предложил вниманию аудитории два своих произведения, из которых одно представляет главу, не вошедшую в книгу его *Путешествия — Иван Александрович Кузнецов*[6], а другое — рассказ *Галя*, который появится в ближайшей — 33–ей книге «Нового журнала»[7] (Г.А., *На вечере Ю.Б. Марголина*, «Новое русское слово» 1953, № 15005, 27 мая, с. 3).

6. Дэррил Фрэнсис Занук (Darryl Francis Zanuck, 1902–1979), американский кинопродюсер, сценарист, актер и режиссер.

7. Мария Абрамовна Вишняк (урожд. Вишняк, ум. 1955), жена Вишняка (с 31 августа 1908) и одновременно его кузина.

5
Марголин — Вишняку
Нью-Йорк — Нью-Йорк
14 августа 1953 [1]

14/8.<19>53

[6] Впервые этот текст напечатан в мюнхенском альманахе «Литературный современник» (1954, сс. 147–153).

[7] См. прим. 8 к письму № 3.

Дорогие друзья
Марк Вениаминович и Мария Абрамовна!

К сожалению, по возвращении из Мексики мне не удалось связаться с вами. Ваш телефон был disconnected. Я еще успел 5 авг<уста> съездить на ферму РОВА, где читал о *Сущности коммунизма* [2] и дал согласие «Commentary» напечатать экстракт из моего доклада о русском еврействе с «ретушью», т.е. чтобы сгладить его «черезмерный» сионизм [3].

Уезжаю завтра, 15–го, через 10 дней буду дома (Shenkin 16, T<el> Aviv) [4]. Эта открытка — вместо личного прощания с вами.

Не забывайте меня и при случае дайте знать о себе.

До свидания (когда?)

Ю. Марголин

1. Написано на почтовой карточке.

2. Ферма РОВА (РООВА) — Русское объединенное общество взаимопомощи в Америке, возникла в 1890 г. на основе иммигрантов из Австро-Венгерской империи, которые присоединись к иммигрантам из России, прибывшим в Америку до Первой мировой войны. В 1934 РОВА приобрело землю в штате Нью-Джерси, на которой возник русский поселок, названный «Фарма РОВА» («Ферма РОВА»), который и посетил Марголин и где прочел упоминаемую в письме лекцию.

3. Речь идет о статье Марголина *Do We Leave the Russian Jews to Their Fate? (The Face Extinction, Unless)*, напечатанной в американо-еврейском журнале «Commentary» (1953, vol. 16, n 4, October, с. 321–27).

4. В бумагах Марголина сохранилось письмо, написанное им по приезде в Израиль и адресованное Ицхаку Рабиновичу (1887–1971), одному из активных участников сионистского движения в России, и дореволюционной и советской, который после высылки в Эрец-Исраэль в 1929 г. много лет возглавлял русский отдел Еврейского агентства Сохнут (1933–1953) и являлся председателем Союза выходцев из СССР. Некоторые детали из этого письма перекликаются с тем, о чем говорится в его письме Вишняку (Central Zionist Archives, A386/9; A536/52):

Многоуважаемый г. И. Рабинович,

Несколько дней тому назад я вернулся из 4–хмесячного путешествия по Америке, и мне передали, что Вы предпринимаете шаги по организации

Комитета Русских евреев, «yotzey rusia»[8]. Этот вопрос живо интересует меня, так же как и создание органа Русских Евреев в Израиле. Это ведь моя старая мысль. В Нью-Йорке (22 июня) я читал доклад в Союзе Рус<ских> Евреев о *Трагедии Русского Еврейства*. Статья на эту тему мною передана в нью-йоркский «Commentary». Я выступал также и в Париже, в тамошнем Союзе Русских Евреев. Есть у меня контакты и связи заграницей. Вы знаете меня, как автора книги *Путешествие в страну Зе-Ка*. Короче, я прошу Вас держать меня в курсе предпринимаемых Вами шагов и привлечь меня к участию в организационной группе, если есть такая. Я думаю, что смогу помочь. Напишите мне или протелефонируйте по № 6–2398 в Тель-Авиве.

С уважением
Ю. Марголин

6

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
17 ноября 1957

17/11-<19>57

Дорогой Марк Вениаминович, —

Посылаю Вам страницу из а'הבקר с заметкой о Вашей книге [1]. Не знаю, читаете ли на иврите [2], но на всякий случай обращаю В<аше> внимание на рецензию о 5–й книге העבר (*Прошлое*) — это журнал вроде «Еврейской Старины» [3], и там посмертная статья Ксении, *Воспоминания* о трех революционерках: Рахили Лурье, Доре Бриллиант и Эстер Лапиной [4].

Вы меня порицаете за вторичное мое появление на конференции [5], созванной Посевом [6]. А вот мои контрдоводы:

1) Я не русский эмигрант, никого, кроме собственной персоны, не представляю и чувствую себя свободным принимать приглашения на любую интересующую меня конференцию, где хотят меня видеть в качестве гостя и наблюдателя.

2) Конференция дает мне единственную возможность повидать друзей из разных стран (Ги де Винатрель, Сюзанна Лабэн из Парижа, Ноэми Эскюль-Йенсен из Копенгагена [7] и лично мне симпатичная Н. Тарасова из «Граней» [8]).

3) Есть решающий аспект, о котором Вы забываете, а я не могу распространяться: сионизм революционный (или контрреволюционный, как хотите) заинтересован в осторожном разведывании путей и контактов с «той стороной». *Мы достаточно осторожны*, но не боимся разговаривать и с «подозрительными» и с подозреваемыми во всех грехах.

[8] Выходцев из России (в подлиннике на иврите).

4) Что касается антисемитизма (укрываемого) этих людей, то я предпочитаю антисемитов, издающих мои книги, Чех<овскому> изд<ательст>ву, не захотевшему издать продолжения моего *Путешествия в страну Зе-Ка* [9]. *Грани* печатают мою работу *О свободе* (1951 г.) [10] Вспоминаю, что другой мой очерк, *О лжи*, начали, было, печатать *Опыты* в Нью-Йорке и бросили… [11] Был неприязненный отзыв Гр. Аронсона, не понявшего, что пред ним первые страницы большой работы и надо погодить выносить отрицательное суждение [12]. Что же удивительного, что я иду туда, где меня хотят печатать? Изд<ательст>во Посев предлагает мне издать мою *Еврейскую повесть* (биографию И. Эпштейна, члена Иргун Цваи Леуми, убитого в Риме в 1946 г.) [13]. Какой Вы мне дадите совет — отказаться?

5) Затем атмосфера съезда и вокруг него была исключительно приятной. Я не выступал там с речами (говорили двое других из Израиля, мои друзья, Кабири [14] и д-р Шехтер с 8–летним стажем в Воркуте [15]), но на вечере-встрече в доме Н. Тарасовой прочел реферат о «современном иврите». Другой вечер был посвящен воспоминаниям С.К. Маковского о Гумилеве и Ахматовой [16]. А на обратном пути в Париже я познакомился с Борисом Зайцевым, которого с молодости читаю и чту [17]. Ну что же плохого, что я поехал во Франкфурт? — Пригласите меня в Нью-Йорк, я тоже приеду.

С сердечным приветом —

Ю. Марголин

1. Речь идет об отзыве на книгу Вишняка *Дань прошлому* (Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк 1954), написанном самим Марголиным (*Mas le-avar* [*Дань прошлому*]) и опубликованном в израильской газете «Haboker» (1957, n 6682, November 8, p. 6).

2. Вишняк иврита не знал. Когда поднялся вопрос о его переселении в Эрец-Исраэль, о чем говорилось выше, одной из главных проблем, вставшей перед ним, человеком уже немолодым, достигшим 50–летнего возраста, стало изучение древнееврейского языка.

3. Ср. в рецензии Марголина *(«Прошлое» о прошлом*) на 10-ю книжку этого журнала (1962), подписанную его псевдонимом А. Галин, которая начинается примерно той же фразой («Вестник Израиля» 1962, № 36, ноябрь–декабрь, с. 33):

> Трехмесячный журнал, посвященный истории русских евреев, тельавивский «ге-Авар» (Прошлое), продолжает традицию «Еврейской старины», выходившей в Петербурге в годы Первой мировой войны, и одноименных сборников на иврите, выходивших там же в 1917–1918 гг.

4. Имеется в виду мемуарный очерк Ксении Памфиловой-Зильберберг о перечисленных Марголиным трех русских революционерках, которых автор хорошо знал в годы своей жизни в России, см. Xenia, *Shalosh mehaphaniyot yehudiyot* [Три еврейки-революционерки], *Heavar* (Tel Aviv) 1957, vol. 5, pp. 104–15 (Hebrew). Ксения Ксенофонтовна Памфилова-Зильберберг (партийная кличка «Ирина», 1881–1957), русская революционерка, член боевой эсеровской организации. После того, как царская охранка раскрыла террористическую группу, членом которой она являлась, и начались повальные аресты (среди других был арестован и затем казнен муж Ксении — Лев Зильберберг), она с их малолетним ребенком, тоже Ксенией, сумела бежать из России, куда никогда более не возвращалась. В 1931 г. ее бывшие «товарищи по оружию», жившие в Эрец-Исраэль и ставшие там значительными фигурами — Моше Бейлинсон и Пинхас Рутенберг (см. упоминание о нем выше), помогли ей, русской по крови и христианке по вере, обрести второе отечество в этой стране: Ксения Ксенофонтовна поселилась в кибуце Наан, где прожила до самой смерти. Там ее навещал Марголин, написавший о ней очерк, см. Ю. Марголин, *В гостях у Ксении*, «Новое русское слово» 1955, № 15765, 26 июня, с. 3. См. о ней также: О. Дымов, *Вспомнилось, захотелось рассказать… Из мемуарного и эпистолярного наследия, в 2-х томах*, т. 2: *В дружеском и творческом кругу Дымова* (сост. и коммент. В. Хазана), The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2011, с. 144–50; В. Хазан, *Пинхас Рутенберг: От террориста к сионисту: Опыт идентификации человека, который делал историю, в 2–х томах*, Гешарим–Мосты культуры, Иерусалим–Москва 2008 (по индексу имен); *Heavy Burden of Responsibility for the Country*, part 1: *Russian Political Émigrés and Eretz Israel* (edited by V. Khazan), The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2020 (*Eretz Israel and the Russian Émigrés in Europe: Contacts, Connections, Communications, Interactions (1919–1939)*, vol. II) — по индексу имен; В. Хазан, *Мать Мария: израильские отзвуки трагической судьбы // Unacknowledged Legislators: Studies in Russian Literary History and Poetics in Honor of Michael Wachtel*, (ed. by L. Fleishman <et al.>), Peter Lang, Stanford 2020 (Stanford Slavic Studies, vol. 50), с. 897–978.

5. Судя по всему, имеется в виду Конгресс за права и свободу в России, состоявшийся 25–27 апреля 1957 г. в Гааге, см. сборник его материалов, изданных в том же году в Possev-Verlag.

Как можно думать, в недошедшем до нас письме Вишняка содержалась резкая критика в адрес Марголина, принявшего участие в этом Конгрессе, объединившем не только антикоммунистические силы, с которыми Вишняк, безусловно, солидаризировался, но также радикально-патриотические белоэмигрантские организации антисоциалистического и даже монархического толка, как, например, Российское Национальное Объединение, основанное в Бельгии 27 июля 1947 г., чья идеология в значительной мере основывалась на махровом юдофобстве.

6. Антикоммунистическое издательство Посев, издававшее помимо книг, журнал под одноименным названием (1945–1992, далее издавался в России), а также журнал «Грани» (1946–1990, далее издавался в России), было основано в 1945 г. в лагере для перемещенных лиц Менхенгоф; в 1947 г. оно переехало в Лимбург-на-Лане, а в январе 1952 г. обосновалось во Франкфурте-на-Майне.

7. Марголин перечисляет западных писателей, журналистов и политологов, своих знакомых и друзей, так же, как и он, боровшихся печатным словом с тоталитаризмом: французов Ги Винатреля (Guy Vinatrel, 1915–1980), Сюзанну Лабен (Suzanne Labin, 1913–2001) и датчанку швейцарского происхождения Ноэми Эскюль-Йенсен (Noemi Eskul-Jensen, 1901–?).

8. Наталья Борисовна Тарасова (урожд. Жук, 1921–2006) была многолетним редактором (1962–1982) журнала «Грани» (с 1954 г. работала в издательстве Посев; в 1954–1955 г. — секретарь редакции «Граней»; в 1955–1961 г. — заместитель редактора). Приняла монашеский обет и последние годы жизни провела в монастыре во Франции под именем матери Александры. После выхода в свет 1–й книжки нью-йорского альманаха «Воздушные пути» (1960), в котором Марголин был представлен своим философским эссе *О Боге великом* (с. 259–82), она в письме от 15 ноября 1960 г. писала его редактору и издателю Роману Гринбергу:

> Альманах Ваш очень хорош. Я с удовольствием его просмотрела. Пришлось отдать рецензенту (у нас такое правило), а хотелось бы иметь. Если у Вас есть еще возможность достать и прислать мне один экз<empляр> наложенным платежом, я была бы Вам очень признательна. Интересно в нем все. Увидела я там своего дорогого друга Юлия Борисовича Марголина. У нас в «Гранях» он когда-то печатал интереснейшую философскую работу о свободе, которую писал в первый раз в концлагере в России, при выходе у него отобрали и, разорвав, бросили в корзинку, даже не поинтересовавшись содержанием. Вырвавшись на Запад, он повторил ее, а мы опубликовали (Library of Congress (Washington). Manuscript Division. The Records of *Vozdushnye puti*. Box 3).

См. далее прим. 10.

9. См. прим. 3 к письму № 3.

10. Речь идет о философском трактате *О свободе*, напечатанном с продолжением в двух книжках журнала «Грани» за 1957 г. (№ 34/35, апрель–сентябрь, с. 305–35; № 36, октябрь–декабрь, с. 211–23). Как и упоминаемый им следом текст *О лжи* (и еще один — *Учение о ненависти*) первоначально были созданы еще во время пребывания Марголина в советском концлагере и, найденные у него при обыске, уничтожены. В книге *Путешествие в страну Зе-Ка* он так описывал эту варварскую экзекуцию, которой подверглись его рукописи:

> Мне не полагалось иметь при себе никаких бумаг. Никто не интересовался их содержанием. При мне все выбросили в грязь, в кучу мусора. Я, голый, стоял рядом и смотрел, как исчезли 3 года моей мысли и труда — не советского нормированного труда, а того, который родится однажды, без позволения и без предупреждения, в одиночестве, — и так же неповторим, как жизнь, породившая его.
>
> Пропала книга! — и никогда уже ни мною, ни кем-либо другим она не будет написана так, как создавалась в те годы, когда не было под рукой ни библиотек, ни самых элементарных удобств, когда каждая строка добывалась с бою и была вызовом судьбе. Пропала книга, писанная в лагере, в страхе, с оглядкой и с соблюдением всех предосторожностей, которую годами надо было укрывать от обысков и шпионов. Пропал трагический и странный парадокс — книга о лжи, писанная среди лжи, книга о ненависти, писанная среди ненависти, — книга о свободе, писанная в заключении. В продолжение лет я, как ребенка, носил ее с собой, — и она росла с годами мучений, пока плоть моя убывала, точно вся моя жизнь переходила в нее. 28 глав *Учения о Свободе* были, наверное, единственным в истории литературы документом, где рациональный анализ неразличимо сливался с безумием, а жизнь со смертью, стоявшей неотступно за плечами. Никогда не повторятся для меня годы, проведенные в мрачном плену, и никогда я не буду в состоянии ни восстановить хода той мысли, ни отделить ее от условий, в которых она родилась. Другие времена, другие песни!.. Пропала книга! Ясно, нельзя писать книг в лагерях. Но разве это единственная книга, которая пропала в мире? Над могилой миллионов, над свежим пепелищем, над океаном человеческой крови и злодеяний за нами, вокруг нас и в будущем — разве место и время вспоминать об одной единственной книге?.. (Ю. Марголин, *Путешествие в страну Зе-Ка*, *в 2–х книгах*, кн. 2, Институт Жаботинского в Израиле, Тель-Авив 2017, с. 173).

Ср. в письме, написанном по другому поводу, *Le-yadidei Israelik* (см. прим. 6 к письму № 10), Марголин вспоминал о том, как он

> стоял голый во дворе вологодской тюрьмы при обыске на этапе из одного советского концлагеря в другой. Руки работников НКВД вытряхнули мои пожитки и нашли мой самый скрытый секрет: черновик книги, которую я несколько лет писал втайне в лагере — книгу *О свободе*. Запрещено писать в лагере книги о свободе. И рукопись уничтожили у меня на глазах. Они даже не потрудились прочитать ее.

И в заключении этого пассажа он иронически вопрошал: «Может, если бы прочли, не уничтожили бы?»[9].

11. Имеется в виду философское эссе Марголина *О лжи*, которое, после того, как в годы его заключения в советских лагерях был уничтожен первый вариант, он написал вновь и которое было напечатано двумя небольшими порциями в нью-йорском журнале «Опыты» (1953, кн. 2, с. 88–99; 1957, кн. 8, с. 118–25).

12. Марголин ссылается на рецензионную статью литературного обозревателя «Нового русского слова» Григория Аронсона, который в отзыве на 2–ю книгу «Опытов» писал буквально следующее:

> Размышления Ю. Марголина *О лжи*, — начальные главы «опыта», как называет редакция журнала его статью, — могли бы сильно выиграть, если бы были введены в русло существующей довольно большой литературы о психологии лжи (и на русском языке) — о судебной лжи, о лжи у детей и т.д. Автор открывает уже давно открытую Америку и впадает поэтому порой в тривиальность (Г. Аронсон, «Опыты», книга вторая, «Новое русское слово» 1953, № 15177, 15 ноября, с. 8).

Любопытный отзыв на марголинские размышления о лжи оставил поэт Владимир Злобин, литературный секретарь Дмитрия Мережковского и Зинаиды Гиппиус, который, обозревая журнал «Опыты», отмечал:

> Что до статьи Ю. Марголина *О лжи*, то она интересна и значительна, но отнюдь не как задуманный автором философский трактат, серьезной критики, кстати, не выдерживающий, а со стороны чисто эмоциональной. Важна та сила, с какой Марголин отрицает ложь во всех ее проявлениях. Это почти физиологическое отвращение ко лжи важнее всяких о ней умствований и никакого философского обоснования не требует. Размышлять о лжи, конечно, никому не возбраняется, как вообще не возбраняется размышлять о чем угодно. Но Марголин не прав, утверждая, что до сих пор о лжи мало думали и мало говорили и что философски обоснованную теорию представить себе нельзя. Напротив, одна из заслуг — и не малая — современной философский мысли в том, что она методологически правильно и религиозно праведно трактовать вопрос о лжи как проблему автономную отказалась, включив ее в общемировую проблему зла. Не ложь, а зло, «как океан объемлет шар земной». Но непримиримая борьба автора *Путешествия в страну Зека* с ложью, этой самой ужасной формой зла, свидетельствует о его исключительной душевной чистоте и неподкупной совести, явлениях в наши дни редчайших, пренебрегать которыми было бы непростительной ошибкой (В.А. Злобин, *Тяжелая душа: Литературный дневник, воспоминания, статьи, стихотворения* (ред. Л.М. Суриса), Директ-Медиа, Москва–Берлин 2016, с. 89).

13. В конце концов, *Еврейская повесть* была издана в Израиле, см. Ю. Марголин, *Еврейская повесть*, Мааян, Тель-Авив 1960.

[9] Перевод с иврита Миши Шаули.

14. Сведений об этом лице обнаружить не удалось.

15. Речь идет об израильском адвокате И. Шехтере, бывшем узнике ГУЛАГа, одном их тех, кто вместе с Марголиным подписал в 1954 г. *Прокламацию бывших узников советских концлагерей*:

БЫВШИМ УЗНИКАМ СОВЕТСКИХ ЛАГЕРЕЙ, ГРАЖДАНАМ ГОСУДАРСТВА ИЗРАИЛЬ

Союз выходцев из советских исправительно-трудовых лагерей, включающий в себя граждан Израиля без различия партий, политических и социальных взглядов — ставит перед собой следующие цели:

Не дать забыть о миллионах заключенных в советских лагерях, среди которых сотни тысяч евреев и десятки тысяч сионистов.

Требовать помощи общества в моральной и материальной поддержке евреям, находящимся в советском аду.

Требовать общественной помощи тем, кто сумел вырваться из советских лагерей, тем, кто нуждается в физической, моральной и материальной помощи.

Но прежде всего Союз обращается к тем, кто прошел путь страданий и мучений, путь пыток, к тем, кто на своей шкуре испытал удары советского кнута:

на угольных шахтах Караганды и Воркуты,

на Архангельских и Карело-Финских лесоповалах,

на золотых приисках Колымы

и в других лагерях рабского труда, в которых содержались и содержатся евреи;

из-за их отказа принять советское гражданство;

из-за того, что они сионисты и евреи;

из-за того, что это люди со своим собственным мнением,

непорабощенным тоталитарной инквизицией.

Мы не забыли и никогда не сможем забыть ад, из которого спаслись! Не дадим забыть других, наших братьев по страданию. На нас лежит святая обязанность выполнить обещание, которое давал каждый из нас, покидая лагерь, тем, кто оставался там. И мы обещали, все мы клятвенно обещали сделать это для миллионов рабов — привлечь весь свободный мир к делу их спасения.

Братья по страданию, будем искать пути спасения евреев, находящихся в лагерях; объединимся, чтобы помочь тем, кто вернулся и возвращается с кладбищ, где они были похоронены заживо, из советских закрытых лагерей — лагерей духовного, телесного и физического расчеловечения.

Братья по страданию, потребуем публично, чтобы режим, ответственный за удержание рабов, выплатил компенсации за годы рабства тем, которые в течение долгого времени подвергались там духовному унижению.

Брат по страданию и мучениям, выполни свой долг и присоединись к нашему Союзу.

Прием членов и запись каждое воскресение и четверг, с 9 до 6 часов вечера в секретариате Общества: ул. Шенкин,16, Тель-Авив

Члены временной комиссии:
доктор Ю.Марголин
адвокат И. Шехтер
адвокат И. Минц
адвокат Ш. Киршенберг
Моше Гроссман, писатель

16. Поэт, литературный и художественный критик, редактор, издатель, мемуарист Сергей Константинович Маковский (1877–1962) был, по выражению современника, «настоящим ‘осколком’ […] блистательного чиновного Петербурга» (И.В. Чиннов, *Собрание сочинений, в 2–х томах*, т. 2 (сост., подг. текста, коммент. О. Кузнецовой, А. Богословского), Согласие, Москва 2002, с. 141). Сын известного живописца Константина Егоровича Маковского (1839–1915) и петербургской красавицы Юлии Павловны Летковой (1859–1954), он, «один из двигателей и патронов русского искусства, замечательный знаток живописи и других художественных ценностей» (А.В. Амфитеатров, *«Жили-были три сестры» (Памяти Ек.П. Летковой)*, «Сегодня» 1937, № 167, 20 июня, с. 4), принадлежал к культурной элите Серебряного века, о чем оставил две книги воспоминаний: *Портреты современников* (Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк 1955) и *На Парнасе ‘Серебряного века’* (ЦОПЭ, Мюнхен 1962)[10].

17. Борис Константинович Зайцев (1881–1972), писатель, переводчик, один из последних представителей русской литературной классики.

7

Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Нью-Йорк
18 мая 1960

18 мая <19>60

Дорогой Марк Вениаминович,

В связи с Вашим письмом, где вспоминаете, что слышали Жаботинского в Париже в 30–ые гг. [1] — я разговаривал с Паамони из Института им. Жаботинского в Тель-Авиве [2]. Там имеется архив из десятков записанных на пленку рассказов-воспоминаний о Ж<аботинском> людей, его знавших, — и они были бы заинтересованы закрепить и Ваше свидетельство. Воспоминания не обязательно должны быть воспоминаниями «друга», довольно, если будут содержать материал, интересно рассказанный. Если есть у Вас охота — напишите прежде всего мне. Я к 20–летию со дня смерти Жаб<отинского> (в августе) собираюсь вытащить мою ненапечатанную статью о *Пя-*

[10] Замысел третьей книги, в которую должны были войти очерки о Николае Гумилеве («Новый журнал» 1964, кн. 77, с. 157–89), Михаиле Кузмине, Владиславе Ходасевиче, Мстиславе Добужинском, остался невоплощенным.

терых <sic> Жаб<отинского> [3] и, м<ожет> б<ыть>, пошлю в «Н<овое> Р<усское> Слово» [4].

С Р. Гулем мы дружны, но не переписываемся [5]. Он о рецензии меня не просил, но я в свое время промолчал *Скифа в Европе* [6], *Азефа* хотел отметить [7]. Заметка написана не столько «о», как «около» и «по поводу», а главное в ней — предположение, что Бурцев оказал медвежью услугу, устранив из партии единственного мерзавца, который мог бы быть на уровне грядущих событий [8].

Гуль не реагировал на статью об Азефе, из чего заключаю, что она ему не понравилась [9].

На днях навестила нас Б.М. Авксентьева [10]. Приехала на месяц, живет в Р<амат-> Гане и впервые знакомится со страной.

Мы все под впечатлением срыва конференции в Париже, американской ослиной глупости и хрущевского хулиганства [11].

Одна надежда, да и то слабая, — на нового демократического президента [12]. Кого выберут?

Пишите, дорогой. Моя *История евреев* где-то застряла в высших сферах [13], а пока в наборе *Еврейская повесть* [14], которая, боюсь, ни Вам, ни кому другому не понравится [15]. Выйдет осенью.

Е<ва> Е<фимовна> приветствует [16].

Ю.М<арголин>

1. Владимир (Зеэв) Евгеньевич Жаботинский (1880–1940), крупнейший лидер международного сионистского движения, писатель, поэт, переводчик, публицист.

2. Йосеф Паамони (Joseph Pa'amoni, собств. Глукман, 1902–1966), врач-бактериолог, общественный деятель, один из организаторов медицинской системы в Палестине и Израиле; представитель ревизионистского крыла в сионизме, ему принадлежит инициатива создания Института Жаботинского в Тель-Авиве, первым директором которого он стал.

3. Имеется в виду повесть Владимира Жаботинского *Пятеро* (отд. изд. 1936).

4. 20–летие со дня смерти Жаботинского в «Новом русском слове» отмечено не было. Марголин посвятил повести Жаботинского статью *Распад* (1960), которая была включена в его посмертный сборник *Четыре статьи* (МАОЗ [Общество борьбы за освобождение евреев из СССР], Тель-Авив 1971, с. 22–36).

5. Роман Борисович Гуль (1896–1986), писатель, публицист, историк, редактор «Нового журнала». Марголин познакомился с ним в 20–е гг., живя в Берлине; сохранилась обильная пе-

переписка между ними, которая в настоящее время готовится к печати.

6. Имеется в виду роман Гуля *Скиф в Европе: Бакунин и Николай I* (1958), представляющий собой переработанную версию его более раннего романа *Скиф* (1931); в дальнейшем автор переработал его еще раз, и в 3–м издании он получил название *Бакунин* (1974).

7. Речь идет о романе Гуля *Азеф* (1959), который в качестве предшественника имел его же роман *Генерал БО* (1929).

8. Владимир Львович Бурцев (1862–1942), публицист, снискавший известность как разоблачитель секретных сотрудников российской полиции, в частности, Евно Фишелевича Азефа.

9. Судьба рецензии Марголина на роман Гуля *Азеф* неизвестна.

10. Берта Михайловна Авксентьева (урожд. Маркушевич,1894–1970), общественный деятель, вторая жена известного русского революционера, одного из лидеров эсеровской партии Николая Дмитриевича Авксентьева.

11. В мае 1960 г. в Париже должна была состояться встреча американского президента Дуайта Эйзенхауэра с советским премьером Никитой Хрущевым, по существу, первый саммит лидеров США и СССР после окончания Второй мировой войны; она была отложена из-за того, что 1 мая 1960 г. над советской территорией был сбит американский самолет-шпион У–2, пилотируемый Гарри Пауэрсом**.**

12. Т.е. на Джона Фицджералда Кеннеди (John Fitzgerald Kennedy, 1917–1963).

13. Под *Историей евреев*, вероятно, имеется в виду текст, изданный после смерти Марголина: *Повесть тысячелетий: сжатый очерк истории еврейского народа*, О-во увековечивания памяти д-ра Юлия Борисовича Марголина, Тель-Авив 1973.

14. См. прим. 13 к предыдущему письму.

15. Марголин оказался прав: его *Еврейская повесть* многим пришлась не по душе. Упоминавшийся выше Григорий Аронсон (см. прим. 12 к предыдущему письму), например, писал:

> Мне думается, что, выступая сейчас в качестве апологета террористических методов иргунистов[11], автор книги *Еврейская Повесть* только подчеркивает свою изоляцию в современном Израиле и современном сионизме, который, как известно, не шел за ревизионизмом Жаботинского и деятельностью Иргуна («Новый журнал» 1961, кн. 66, с. 285).

[11] Иргунисты — члены боевой подпольной организации Иргун (Иргун Цваи Леуми, сокращенно: ЭЦЕЛ — «Национальная военная организация»); зачастую называлась просто «Иргун» — «Организация».

Об отношении к этой книге Вишняка см. в его письме к Марголину, публикуемом в следующем выпуске журнала (№ 9, от 30 ноября 1960).

16. Жена Марголина, доктор философии, издательница детской книги Ева Ефимовна Спектор (1898–1977); см. стихотворение *Быть женщиной — и знать, что сердца стук*, посвященное ей поэтессой Татидой (собств. Татьяна Давидовна Цемах, 1890–1943?), жившей в первой половине 20-х гг. в Берлине и затем вернувшейся в советскую Россию (Татида, *Восьмистишия*, Берлин 1924, с. 21):

Быть женщиной — и знать, что сердца стук
Кому-то нужен в этом мире страдном,
И отдавать пригоршней полной рук,
Как милостыню, груз отрадный.

Но чаще жрицей неумелою
Стучит оно в безритменном бреду…
Не оттого ли тоской запела я,
Что верного размера не найду…

8
Марголин — Вишняку
Тель-Авив — Париж
8 сентября 1960

8.IX.<19>60

Дорогой Марк Вениаминович,

Спасибо за привет из Парижа. Сегодня я, кроме того, получил ответ от Шазара [1] на мое обращение к нему [2]. Он ответил немедленно, и в своей выспренней манере («Иши га-наале» — обращается ко мне, что значит буквально «mein erhabener Mann!» [3]), очень уважительно и обещая свое содействие. Он уже выяснил, что рукопись передана в «комиссию экспертов», которые всё ее читают — уже год читают! Авось теперь, с помощью Шазара, наконец дочитают. Я не уверен, что это письмо Вас застанет в Париже, но отвечаю сразу. Передайте мой привет и М<арии> Самойловне [4], и Водову [5]. Я ему сегодня выслал две статейки сразу. Жарища у нас по-прежнему 30 plus. Так что я охотно условился бы с Вами сегодня после обеда на бульварах, в Café de la Paix, хоть под дождиком. Но вместо этого вечером поедем с Рамат-Ган с Евой Ефимовной на собрание китайских, т.е. дальневосточных евреев, где будет человек триста и разнообразная программа.

Как прошла Conférence Amicale? [6] Видели ли Бор. Зайцева? Очень Вам хочется видеть Хрущева в Нью-Йорке? Вот увидите, он еще помирится с Эйзенхауэром, — но не Терапиано с Корвин-Пиотровским! [7]

Сердечно Вас обнимаю и непременно жду через год снова. Вот когда удастся Еве Еф<имовне> показать Вам ее хозяйские таланты, а то в этом году Вы у нас промелькнули, как метеор!

Ваш

Ю. Марголин

1. Залман Шазар (собств. Шнеер Залман Рубашов, 1889–1974), израильский государственный и общественно-политический деятель, третий президент страны (1963–1973), писатель, поэт, публицист. Марголин посвятил ему специальный очерк, см. Ю. Марголин, *Тель-Авивский блокнот*, «Новое русское слово» 1963, № 18342, 29 мая, сс. 2, 4.

2. Имеется в виду обращение Марголина к Шазару, обладавшему авторитетом и влиянием во властных структурах, по поводу застрявшей в бюрократических дебрях *Еврейской повести*.

3. Букв.: «высокочтимый мною человек» (обращение на высококнижном иврите).

4. Имеется в виду Мария Самойловна Цетлина (урожд. Тумаркина, 1882–1976), общественный деятель, издатель, меценат; жена поэта, прозаика, литературного критика, переводчика, редактора, издателя и общественного деятеля Михаила Осиповича Цетлина (1882–1945); Цетлина приходилась Вишняку двоюродной тетей.

5. Сергей Акимович Водов (1898–1968), журналист, один из основателей парижской эмигрантской газеты «Русская мысль» (с 1954 г. до конца жизни ее редактор), в которой сотрудничал Марголин.

6. Conférence Amicale — дружеская конференция (фр.).

7. Отношения двух живших в Париже эмигрантских поэтов — Юрия Константиновича Терапиано (1892–1980) и Владимира Львовича Корвина-Пиотровского (собств. Пиотровский, 1891–1966), отличались известной конфронтацией, о чем первый писал в своих воспоминаниях о втором (Ю. Терапиано. *Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974): Эссе, воспоминания, статьи*, Альбатрос–Третья волна, Париж–Нью-Йорк 1987, с. 239):

> В натуре Корвин-Пиотровского, а не только в его творчестве, уживались большие противоположности.

Начав подписываться после войны «своей полной», как он говорил, «фамилией Корвин-Пиотровский» и надев на руку гербовый перстень, он всюду и всем с гордостью рассказывал историю своего рода, ведущего начало от римского полководца, а затем от венгерских королей, и писал о себе:

…Потомок славы европейской. Венгерских и иных корон…, хотя «слава» и «корона» потомства иметь не могут.

В своих письмах — форме, предполагающей камерность и непубличность, Терапиано позволял себе более резкие выпады против мистифицированной родовитости Пиотровского. Так, в письме к Игорю Чиннову от 18 декабря 1962 г. он приводил посвященную ему следующую ядовитую эпиграмму (*Письма запрещенных людей: Литература и жизнь в эмиграции: 1950–1980–е годы: По материалам архива И.В. Чиннова*, сост. О.Ф. Кузнецова, ИМЛИ РАН, Москва 2003, с. 337):

Потомок славы европейской,
Венгерской и других корон,
Ты не «сошел в квартал еврейский»,
А из квартала вышел вон.

По-видимому, автором приведенной эпиграммы явился сам Терапиано. Строчка — «Ты не ‘сошел в квартал еврейский’» — целится в следующее место из поэмы Корвин-Пиотровского *Возвращение* (Вл. Корвин-Пиотровский, *Поражение: Поэмы и стихи о России,* Рифма, Париж 1960, с. 52):

Наследник славы европейской,
Венгерской и иных корон,
И я сошел в вертеп еврейский
За право умирать, как он.

А в письме к другому своему корреспонденту, Владимиру Маркову, тот же Терапиано 7 августа 1960 г. признавался (*Если чудо вообще возможно за границей… // Эпоха 1950–х гг. вепереписке русских литераторов-эмигрантов*, сост., предисл. и примеч. О.А. Коростелева, Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»: Русский путь, Москва 2008, с. 315):

Я не терплю в П<иотровском> того, что он, прежде всего, пошлый и плоский человек. Будучи действительно артиллерийским прапорщиком военного времени после революции, он держит себя как «боевой офицер». Будучи (как все давно его знающие утверждают) евреем, он сфабриковал себе громкую фамилию и постоянно докучает всем, рассказывая о древности рода К<орвин> П<иотровских>, «потомков славы европейской, венгерской и иных корон».

О той части баталии между Терапиано и Корвин-Пиотровским, которая была скрыта в частных письмах, Марголин, конечно, знать не мог, но за полемикой, ведущейся в открытой печати, он следил внимательно. В данном случае он имеет в виду их столкновение на страницах парижской «Русской мысли»: в рецензии на 4-ю книгу альманаха «Мосты» (1960), в которой были напечатаны три рассказа Корвин-Пиотровского, Терапиано отметил некоторые «стилистические небрежности» автора (1960, № 1564, 13 августа, с. 6–7); Корвин-Пиотровский в своем ответе критику этот выпад парировал (там же, № 1570, 27 августа, с. 7), на что последовала новая реакция рецензента (там же, с. 6–7).

References

Amfiteatrov, Alexander V. "'Zhili-byli tri sestry' (Pamiati Yek. P. Letkovoi)." *Segodnia*, no. 167, June 20, 1937: 4 [Амфитеатров, Александр В. "'Жили-были три сестры' (Памяти Ек.П. Летковой)", *Сегодня*, no. 167, 20 июня, 1937: 4].

A. G. <Aronson, G.> "Na vechere Yu.B. Margolina." *Novoe russkoe slovo*, no. 15005, May 27, 1953: 3 [А. Г. <Аронсон, Г.> "На вечере Ю.Б. Марголина." *Новое русское слово*, no. 15005, 27 мая, 1953: 3].

Aronson, Grigory Y. "'Opyty'. Kniga vtoraya." *Novoe russkoe slovo*, no. 15177, November 15, 1953: 8 [Аронсон, Григорий Я. "'Опыты'. Книга вторая." *Новое русское слово*, no. 15177, 15 ноября, 1953: 8].

Aronson, Grigory Y. Review of *Yevreiskaya povest'* by Yuly Margolin, *Novyi zhurnal*, no. 66, 1961: 283–285 [Аронсон, Григорий Я. Рецензия на *Еврейскую повесть* Ю. Марголина, *Новый журнал*, кн. 66, 1961: 283–285].

Dymov, Osip. *I Remembered and Wanted to Relate…: From the Memoir and Epistolary Heritage: in two vols*, vol. 2: Friends and Fellow Artists. Compilation and commentaries by V. Khazan. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem; Center of Slavic Languages and Literatures, 2011 [Дымов, Осип. *Вспомнилось, захотелось рассказать…: Из мемуарного и эпистолярного наследия, в 2–х томах*, т. 2: В дружеском и творческом кругу Дымова. Составление и комментарий В. Хазана. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem; Center of Slavic Languages and Literatures, 2011].

'Esli chudo voobsche vozmozhno za granitsei…': Epokha 1950th v perepiske russkikh literatorov-emigrantov / Sostavlenie, predislovie i primechaniya by O.A. Korostelev. Moscow: Biblioteka-fond 'Russkoe zarubezhie'; Russkiy put', 2008 ['*Если чудо вообще возможно за границей…': Эпоха 1950–х гг. в переписке русских литераторов-эмигрантов. Составление, предисловие и примечания О.А. Коростелева. Москва: Библиотека-фонд 'Русское Зарубежье': Русский путь, 2008].*

Gul', Roman B. *Ia unes Rossiyu: Apologiya emigratsii, v 3–kh tomakh,* t. 1: Rossiya i Germaniya. Moscow: Yu.S.G.-Press, 2001 [Гуль Роман Б. *Я унес Россию: Апология эмиграции*, т. 1: Россия в Германии. *Москва:* Ю.С.Г.-ПРЕСС, 2001].

Heavy Burden of Responsibility for the Country, part 1: Russian Political Émigrés and Eretz Israel. Edited by V. Khazan. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2020 (Eretz Israel and the Russian Émigrés in Europe: Contacts, Connections, Communications, Interactions (1919–1939), vol. II).

Khazan, Vladimir I. *Pinhas Rutenberg: Ot terrorista k sionistu: Opyt identifikatsii cheloveka, kotoryi delal istoriyu, v 2–kh tomakh*. Jerusalem: Gesharim; Moscow: Mosty kul'tury, 2008 [Хазан, Владимир И. *Пинхас Рутенберг: От террориста к сионисту: Опыт идентификации человека, который делал историю, в 2–х томах*. Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2008].

Khazan, Vladimir I. "Mat' Mariia: izrail'skie otzvuki tragicheskoy sud'by." *Unacknowledged Legislators: Studies in Russian Literary History and Poetics in Honor of Michael Wachtel*. Ed. by L. Fleishman <et al.>. Peter Lang, 2020 (Stanford Slavic Studies, vol. 50): 897–978. [Хазан, Владимир И. "Мать Мария: израильские отзвуки трагической судьбы." *Unacknowledged Legislators: Studies in Russian Literary History and Poetics in Honor of Michael Wachtel*. Ed. by L. Fleishman <et al.>. Peter Lang, 2020 (Stanford Slavic Studies, vol. 50): 897–978].

Korvin-Piotrovsky, Vladimir L. *Porazhenie: Poemy i stikhi o Rossii*. Paris: Rifma, 1960 [Корвин-Пиотровский Владимир Л. *Поражение: Поэмы и стихи о России*. Париж: Рифма, 1960].

Korvin-Piotrovsky, Vladimir L. "Otvet Yu.K. Terapiano." *Russkaia mysl'*, no. 1570, August 27, 1960: 7 [Корвин-Пиотровский, Владимир Л. "Ответ Ю.К. Терапиано." *Русская мысль*, no. 1570, 27 августа, 1960: 7].

Makovsky, Sergei K. *Portrety sovremennikov*. New York: Izd-vo im. Chekhova, 1955 [Маковский, Сергей К. *Портреты современников*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955].

Makovsky, Sergei K. *Na Parnase 'Serebrianogo veka'*. Munich: ZOPE, 1962 [Маковский, Сергей К. *На Парнасе 'Серебряного века'*. Мюнхен: ЦОПЭ, 1962].

Makovsky, Sergei K. "Nikolai Gumilev po lichnym vospominaniam sovremennikov." *Novyi zhurnal*, no. 77, 1964: 157–189 [Маковский, Сергей К. "Николай Гумилев по личным воспоминаниям." *Новый журнал*, no. 77, 1964: 157–189].

Margoline, Jules. *La condition inhumaine: Cinq ans dans les camps de concentration Sovietiques*. Traduit par N. Berberova et Mina Journot. Paris: Calmann-Levi, 1949.

Margolin, Yuly B. *Puteshestvie v stranu Ze-Ka*. New York: Izd-vo im. Chekhova, 1952 [Марголин, Юлий Б. *Путешествие в страну Зе-Ка*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952].

Margolin, Yuly B. "Galia." *Novyi zhurnal*, no. 33, 1953: 107–123 [Марголин, Юлий Б. "Галя." *Новый журнал*, no. 33, 1953: 107–123].

Margolin, Yuly B. "Non omnis moriar." *Novyi zhurnal*, no. 35, 1953: 59–71 [Марголин, Юлий Б. "Non omnis moriar." *Новый журнал*, no. 35, 1953: 59–71].

Margolin, Yuly B. "Do We Leave the Russian Jews to Their Fate? (The Face Extinction, Unless)." *Commentary*, vol. 16, no. 4, October, 1953: pp. 321–327].
Margolin, Yuly B. "O lzhi." *Opyty*, no. 2, 1953: 88–99; no. 8, 1957: 118–25 [Марголин, Юлий Б. "О лжи." *Опыты*, no. 2, 1953: 88–99; no. 8, 1957: 118–125].
Margolin, Yuly B. "Ivan Alexandrovich Kuznetsov." *Literaturnyi sovremennik*, <no 1>, 1954: 147–153 [Марголин, Юлий Б. "Иван Александрович Кузнецов." *Литературный современник*, <no. 1>, 1954: 147–153].
Margolin, Yuly B. "V gostiakh u Xenii." *Novoe russkoe slovo*, no. 15765, June 26, 1955: 3 [Марголин, Юлий Б. "В гостях у Ксении." *Новое русское слово*, no 15765, 26 июня, 1955: 3].
Margolin, Yuly B. "Mas le-avar." *Haboker*, no 6682, November 8, 1957: 6.
Margolin, Yuly B. "O svobode." *Grani*, no. 34/35, April-September, 1957: 305–335; no. 36, October-December: 211–223 [Марголин, Юлий Б. "О свободе." *Грани*, no. 34/35, апрель-сентябрь, 1957: 305–35; no. 36, октябрь-декабрь: 211–223].
Margolin, Yuly B. "Istoriia odnogo neschastia." *Novoe russkoe slovo*, no. 16332, March 16, 1958: 2, 7 [Марголин, Юлий Б. "История одного несчастья." *Новое русское слово*, no. 16332, 16 марта, 1958: с. 2, 7].
Margolin, Yuly B. "O Boge velikom." *Vozdushnye puti*, vol. 1, 1960: 259–282 [Марголин, Юлий Б. "О Боге великом." *Воздушные пути*, вып. 1, 1960: 259–282].
Margolin, Yuly B. *Yevreiskaya povest'*. Tel Aviv: Ma'ayan, 1960 [Марголин, Ю. *Еврейская повесть*. Тель-Авив: Мааян, 1960].
<Margolin, Yuly B.> Galin, A. "'Proshloe' o proshlom." *Vestnik Izrailia*, no. 36, 1962: 33 [<Марголин, Юлий Б.> Галин, А. "'Прошлое о прошлом'." *Вестник Израиля*, no 36, 1962: 33].
Margolin, Yuly B. "Tel-Avivsky bloknot." *Novoe russkoe slovo*, no. 18342, May 29, 1963: 2, 4 [Марголин, Юлий Б. "Тель-Авивский блокнот." *Новое русское слово*, no. 18342, 29 мая, 1963: 2, 4].
Margolin, Yuly B. "Uroki proshlogo." *Novoe russkoe slovo*, no. 18277, March 25, 1963: 2 [Марголин, Юлий Б. "Уроки прошлого." *Новое русское слово*, no. 18277, 25 марта, 1963: 2].
Margolin, Yuly B. "Raspad." *Chetyre stat'i*. Tel Aviv: MAOZ, 1971 [Марголин, Юлий Б. "Распад." *Четыре статьи*. Тель-Авив: МАОЗ (Общество борьбы за освобождение евреев из СССР), 1971: 22–36].
Margolin, Yuly B. *Povest' tysiacheletiy: szhatyi ocherk istorii yevreiskogo naroda*. Tel Aviv: O-vo uvekovechivaniya pamiati d-ra Yliya Borisovicha Margolina, 1973 [Марголин, Юлий Б. *Повесть тысячелетий: сжатый очерк истории еврейского народа*. Тель-Авив: О-во увековечивания памяти д-ра Юлия Борисовича Марголина, 1973].
Margolin, Julius. *Reise in das Land der Lager*. Aus dem Russischen von Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.
Margolin, Yuly B. *Masa le-aretz haasirim*. Transl. by Idit Shaked. Jerusalem: Karmel, 2013.
Margolin, Yuly B. *Puteshestviye v stranu Ze-Ka, v 2-kh knigakh*. Tel Aviv: Jabotinsky Institute, 2017 [Марголин, Юлий Б. *Путешествие в страну зека, в 2–х книгах*. Тель-Авив: Институт Жаботинского в Израиле, 2017].

Oren, Mordechai. *Jews, Arabs and British in Palestine: A Left Socialist View* (London: Kibutz Artzi Hashomer Hatzair, 1936.

Pis'ma zapreschennykh liudei: Literatura i zhizn' v emigratsii: 1950–1980th: Po materialam ahchiva I.V. Chinnova. Sostavitel' O.F. Kuznetsova. Moscow: IMLI RAN, 2003 [Письма запрещенных людей: Литература и жизнь в эмиграции: 1950–1980–е годы: По материалам архива И.В. Чиннова. Составитель О.Ф. Кузнецова. Москва: ИМЛИ РАН, 2003].

Tatida. *Vos'mistishiya*. Berlin, 1924 [Татида. *Восьмистишия*. Берлин, 1924].

Terapiano, Yury K. Review of almanac *Mosty* (vol. 4, 1960), *Russkaya mysl'*, no. 1564, August 13, 1960: 6–7 [Терапиано Юрий К. Рецензия на альманах *Мосты* (кн. 4, 1960), *Русская мысль*, no. 1564, 13 августа, 1960: 6–7].

Terapiano, Yury K. "Vynuzhdennyi otvet." *Russkaya mysl'*, no. 1570, August 27, 1960: 6–7 [Терапиано Юрий К. "Вынужденный ответ." *Русская мысль*, no. 1570, 27 августа, 1960: 6–7].

Terapiano, Yury K. *Literaturnaia zhizn' russkogo Paris za polveka (1924–1974): Esse, vospominaniya, stat'i*. Paris, New York: Albatros–Tretia volna, 1987 [Терапиано Юрий К. *Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974): Эссе, воспоминания, статьи*. Париж, Нью-Йорк: Альбатрос–Третья волна, 1987].

Vishniak, Mark V. "Israel (Iz vpechatleniy)." *Novyi zhurnal*, no. 26, 1951: 217–236 [Вишняк, Марк В. "Израиль (Из впечатлений)", *Новый журнал*, no. 26, 1951: 217–236].

Vishniak, Mark V. Review of *Puteshestviye v stranu Ze-Ka* by Yu. Margolin, *Novyi zhurnal*, no. 31, 1952: 320–322 [Вишняк Марк В. Рецензия на *Путешествие в страну Зе-Ка* Ю. Марголина, *Новый журнал*, no. 31, 1952: 320–322].

Vishniak, Mark V. *Dan' proshlomu*. New York: Izd-vo im. Chekhova, 1954 [Вишняк, Марк В. *Дань прошлому*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954].

Vishniak, Mark V. *Gody emigratsii, 1919–1969. Paris–New-York (Vospominaniya)*. Stanford: Stanford University: Hoover Institution Press, 1970 [Вишняк, Марк В. *Годы эмиграции, 1919–1969. Париж-Нью-Йорк (Воспоминания)*. Stanford: Stanford University: Hoover Institution Press, 1970].

Xenia. "Shalosh mehaphaniyot yehudiyot." *Heavar*, vol. 5, 1957: 104–115.

Zlobin, Vladimir A. *Tiazhelaya dusha: Literaturnyi dnevnik, vospominaniya, stat'i, stikhotvoreniya*. Red. L.M. Suris. Moscow–Berlin: Direkt-Media, 2016 [Злобин В.А. *Тяжелая душа: Литературный дневник, воспоминания, статьи, стихотворения*. Под ред. Л. М. Суриса. Москва–Берлин: Директ-Медиа, 2016].

Zoschenko, M. *Povesti i rasskazy*. New York: Izd-vo im Chekhova, 1952 [Зощенко, М. *Повести и рассказы*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952].

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.03

DENNIS SOBOLEV
University of Haifa (Haifa, Israel)
ORCID 0000-0001-8773-1348

Репрезентации и попытки осмысления Холокоста в романах братьев Стругацких среднего периода

Reprezentacje i próby interpretacji Holokaustu w powieściach braci Strugackich środkowego okresu

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest reprezentacjom Holokaustu w powieściach braci Strugackich i podejmowanym przez nich próbom ich interpretacji. Chociaż twórczość Strugackich na ogół zaliczana jest do fantastyki naukowej, to już od początku lat 60. ubiegłego stulecia ich najważniejsze utwory podejmowały problematykę alegoryczną, filozoficzną i społeczną. Występujące w nich nawiązania do Holokaustu należą do najbardziej znaczących w literaturze rosyjskiej. Autor artykułu skupia uwagę na trzech powieściach Strugackich (*Próba ucieczki, Ślimak na zboczu, Pora deszczów*) ze środkowego okresu ich aktywności. Analizuje odwołania do obozów koncentracyjnych, masowych mordów, cierpień i nieodwracalności utraty, dowodząc, że każde odwołanie potwierdza niemożność wyrażenia niewyrażalnego. We wszystkich tych utworach Strugaccy za jedyny możliwy wybór etyczny uznają opór przeciwko społecznej i technologicznej machinie przymusu i przemocy, chociaż opór ten wydaje się z góry skazany na porażkę.
Słowa kluczowe: bracia Strugaccy, Holokaust, ludobójstwo, trauma, opór, przedstawienie graficzne, alegoria, mesjanizm świecki

The Representations and Reassessment of the Holocaust
in the Novels by the Strugatsky Brothers from the Middle Period

Abstract: The article addresses the representations of the Holocaust in the novels by the Strugatsky brothers and their recurrent attempts at reassessing these representations. Even though the writings of the Strugatsky brothers are traditionally considered as science fiction, since the beginning of the 1960s all their major novels focus on their allegorical, philosophical and social, content. Their representations of the Holocaust belong with the most significant ones in the Russian language. This article focuses on three novels by the Strugatsky brothers from the middle period, and analyzes the fragmented representations of the concentration camps, mass murder, mass suffering and the irrevocability of loss, each representation implicitly acknowledging its own impossibility, as well as the impossibility of speaking the ineffable. In all the three novels, the Strugatsky brothers represent the choice of resistance to the socially and technologically overwhelming machine of violence and suppression as the only possible ethical choice, while representing this resistance as mostly hopeless and doomed to defeat.
Keywords: the Strugatsky Brothers, the Holocaust, genocide, trauma, resistance, figurative representation, allegory, secular messianism

Это сравнительно длинная статья, и, вероятно, для лучшего осмысления сказанного ниже, стоит начать с выводов. На самом простом уровне эти выводы сводятся к пониманию того, что повторяющиеся и эксплицитно незавершенные обращения к проблеме исторического зла и травматическому опыту истории, являющиеся одним из центральных элементов книг братьев Стругацких, в значительной степени, отсылают к памяти о Холокосте, его трагедии и его ужасах, его образам и репрезентациям. В этом смысле, творчество Стругацких имеет выраженно посттравматический характер. В то же время эти репрезентации Холокоста не являются деконтекстуализированными; в романах Стругацких они существуют рядом с проблематикой, эксплицитно маркированной в качестве еврейской, в буквальном или фигуративном смысле[1]. Эта проблематика, в свою очередь, подразумевает повторяющиеся обращения к трагедии Холокоста и повторяющиеся попытки его репрезентации и осмысления[2], в большинстве случаев, как будет показано ниже, сквозь призму диалектического взаимоотношения единичности исторической трагедии и философии истории. Однако в текстах Стругацких эта диалектика оказывается лишенной синтетического завершения, представая «негативной диалектикой» в понимании Адорно[3], попытки ее осмысления ведут героев к чистому, или беспочвенному, в терминах Шестова[4], этическому императиву, а самих Стругацких — к дальнейшим попыткам приблизиться к литературному или философскому осмыслению того, что в их книгах раз за разом оказывается представленным в качестве абсолютной неразрешимости. В результате, в книгах Стругацких репрезентации Холокоста, парадоксальным образом, сочетают свою бесконечно страшную «натуралистическую» единичность как с их аллегоризацией в рамках общих философских размышлений об имманентности радикального зла человеческой истории и проблеме этического императива сопротивления истории, так и с пониманием невозможности победить это зло в историческом «настоящем» данности его совершения.

[1] См. D. Sobolev, *Jewishness as Difference in the Late Soviet Period and the Work of the Strugatsky Brothers* // H. Weiss, R. Katsman, B. Kotlerman (ред.), *Around the Point: Studies in Jewish Literature and Culture in Multiple Languages*, Cambridge Scholars, Newcastle 2014, с. 585–611; Д. Соболев, *Братья Стругацкие: Советские евреи, иной взгляд, иное видение* // П. Полян (ред.), *Исследования по истории науки, литературы, общества*, Семь искусств, Ганновер 2020, с. 245–261.

[2] См. Д. Соболев, *Братья Стругацкие*…, с. 251–255.

[3] См. Т. Адорно, *Негативная диалектика*, Научный мир, Москва 2003.

[4] См. Л. Шестов, *Апофеоз беспочвенности*, YMCA-Press, Париж 1971.

В одном из поздних романов Стругацких, *Жук в муравейнике*, о котором речь в этой статье не пойдет, но который продолжает неразрешенную диалектику репрезентаций Холокоста, полевые разведчики пес («голован») Щекн и землянин Лев Абалкин оказываются перед ровным пустым пространством, до этого бесследно и безвозвратно поглотившим большинство жителей города. Оказавшись перед этим пространством абсолютной утраты, казалось бы, не знающий страха Щекн, испытывает ужас и потрясение, и говорит Абалкину, что столкнулся с отсутствием «дна», находящимся за рамками возможности понимания, и с местом, как становится ясно из контекста, не являющимся местом, из которого «никто не вернулся»[5]. Все еще непонимающему Абалкину Щекн объясняет, что эту бесконечную пустоту тотальной и необратимой утраты сам Абалкин увидеть не может, поскольку эту пустоту «заклеивали от таких как ты, а не от таких, как я»[6]. В нескольких существенных смыслах, описание этой парализующей непрозрачности видимого, абсолютности гибели и тотальности утраты, скрытой от повседневного сознания, невидимости, за которую, тем не менее, можно заглянуть, преодолевая ужас, но которую невозможно проговорить, суммирует историю многолетних возвращений Стругацких к попыткам говорить о том, что не может быть сказано. Проходя сквозь цепочку попыток осмысления и переосмысления, репрезентации и репрезентации заново, такими предстают образы Холокоста у Стругацких, в качестве абсолютного невысказанного и невысказываемого в его исторической непоправимости, по ту сторону утешения, рационального осмысления, возможности наказнания виновных или социо-политической компенсации. Как станет ясно из дальнейшего, эти эксплицитно оборванные попытки осмысления и переосмысления проблематики Холокоста у Стругацких относятся к числу наиболее глубоких и сложных в русской и советской, а, возможно, и мировой литературе.

Однако просуммировать выводы еще не означает объяснить их контекстуальный смысл как в рамках истории литературы, так и в рамках литературоведения. Как часто случается, когда речь заходит о текстах, в жанровом отношении оправданно или неоправданно относимых к «научной фантастике», первым вопросом, возникавшим в литературоведческих и культурологических исследованиях на протяжении десятилетий,

[5] А. и Б. Стругацкие, *Жук в Муравейнике* // Тех же, *Обитаемый остров. Малыш. Жук в Муравейнике. Волны гасят ветер*, АСТ–Terra Fantastica, Москва–Санкт-Петербург 2005, с. 527.

[6] Там же, с. 528.

был вопрос о литературной и общекультурной ценности книг Стругацких. Однако к настоящему времени этот вопрос можно считать относительно разрешенным. С точки зрения культурной истории, Стругацкие заняли прочное место в числе наиболее влиятельных и популярных писателей как советской, так и антисоветской литературы. Несмотря на то, что их произведения были тесно связаны с проблемой сопротивления доминантным политическим дискурсам, господствующему политическому классу и литературному истеблишменту, почти сорок миллионов официально напечатанных экземпляров их произведений (включая журнальные публикации) было продано в СССР; еще тридцать пять миллионов экземпляров были проданы к 1997 году[7]. Экстраполируя эти цифры, можно оправданно предположить, что в настоящее время общая статистика публикаций и легальных «скачиваний» книг Стругацких составляет около ста миллионов. Более того, по всей вероятности, из всех писателей позднесоветского периода Стругацкие являются единственными, чей полный корпус — от ранних приключенческих рассказов до поздней пьесы — все еще доступен в сравнительно недавних изданиях. Их основные книги можно найти в большинстве книжных магазинов от столиц до небольших городов; многие ведущие российские и русскоязычные писатели, не относящиеся к «научной фантастике», признавали и признают значительное влияние Стругацких как на тематический репертуар, так и на стиль своих книг; периодически появляются новые экранизации. Многие цитаты из произведений Стругацких стали идиоматическими фразами, частью русского языка. С ретроспективной точки зрения, как кажется, Стругацкие принадлежат к числу наиболее значимых писателей русской литературы второй половины двадцатого века. А их повторяющиеся обращения к Холокосту, в свою очередь, оказываются одним из существенных фактов этой литературы.

Еще несколько слов следует сказать о самой проблеме наличия еврейской проблематики у Стругацких. В той или иной форме эта тема поднималась в нескольких статьях, написанных в восьмидесятые — первой половине девяностых, а сравнительно короткая глава в книге Марка Амусина до сих пор остается классической[8]. Тем не менее, и во второй половине

[7] См. А. Кузнецова, *Рецепция творчества братьев Стругацких в критике и литературоведении: 1950–1990–е гг.: дисс. канд. филол. наук*, Издательство РГГУ, Москва 2004; А. Кузнецова, *Братья Стругацкие: феномен творчества и феномен рецепции*, Крот, Липецк 2007.

[8] См. M. Amusin, *Jewish Themes in the Prose of the Strugatsky Brothers*, «Jews in Eastern Europe 28» (Winter 1995), с. 43–52; М. Амусин, *Евреи на Марсе или жиды в Питере (О еврейской теме в произведениях*

девяностых и в нулевые доминирующей была позиция, отрицающая само существование этой проблематики[9]. Соответственно, когда я писал об этой тематике в первой половине 2010–х, моими главными целями были доказательство наличия этой проблематики и ее сравнительной центральности для корпуса Стругацких, ее контекстуализация в советском социо-историческом контексте, контекстуальное прояснение конфигурации и смысловых взаимоотношений ее основных составляющих[10]. Я хорошо осознавал, что то, что я пишу, противоречит принятым позициям и точкам зрения, и, в первую очередь, ставил своей целью показать их ошибочность. Что касается проблематики Холокоста, в частности, несмотря на то, что я указал в статье на «разнообразные отсылки» «к Холокосту» в книгах Стругацких, как и на то, что эти отсылки «играют центральную роль в конструировании содержания» их книг[11], основной материал, касающийся этой проблематики, остался за рамками статьи, хотя я и обращался к нему в лекциях, в том числе в лекциях, прочитанных в РГГУ в Москве, Силезском университете в Катовицах и университете Бар-Илан в Рамат-Гане. Частично этот выбор был связан с тем, что обращения Стругацких к проблематике и репрезентациям Холокоста казались мне наиболее очевидным из всего того исторического и текстуального материала, который я пытался тогда охватить, частично с ограниченным объемом статьи, но частично и с тем, что тогда я недостаточно хорошо понимал, что этот материал должен быть не только показан, но и осмыслен, как с художественной, так и с философской точек зрения.

Чуть позже Марат Гринберг, чьи работы я очень высоко ценю, хотя и не всегда с ними полностью согласен, как кажется, независимо размышлявший о похожих вопросах, указал на три текста Стругацких, в которых тематика Холокоста присутствует эксплицитно, книги *Попытке к бегству*, *Гадкие лебеди* и *Жук в муравейнике*[12], и убедительно продемонстрировал наличие отсылок к Холокосту во всех трех книгах. В то

братьев Стругацких // Того же, *Братья Стругацкие: Очерк творчества*, Беседер, Иерусалим 1996, с. 173–185.

[9] А. Кузнецова, Л. Ашкенази, *Еврейская тема в творчестве* Стругацких // *Материалы девятой ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике*, т. 2, Пробел, Москва 2002, с. 366–371.

[10] См. D. Sobolev, *Jewishness as Difference*…, с. 585–611.

[11] Там же, с. 591.

[12] См. M. Grinberg, *Between Mimesis and Allegory: Vasily Grossman, Boris Slutsky, the Strugatsky Brothers and the Meaning of the Holocaust in Russian* // *Critical Insights: Holocaust Literature*, Salem Press, Pasadena 2016, с. 174–179; M. Grinberg, *Reading Between the Lines: The Soviet Jewish Bookshelf and Post-Holocaust Soviet Jewish Identity*, «East European Jewish Affairs» 2018, volume 48:3, с. 398–401.

же время, необходимо сказать, что релевантный текстуальный корпус представляется мне значительно более обширным; наряду с другими текстами, как будет показано ниже, этот корпус включает роман *Улитка на склоне* и пьесу *Жиды города Питера*[13]; более того, как кажется, тематика Холокоста является сквозной для всего корпуса пост-приключенческого творчества Стругацких. Еще более существенным, чем вопрос о релевантном текстуальном корпусе, является необходимость осмысления как художественно-философского места и смысла репрезентаций Холокоста в отдельных текстах, так и осмысление их почти «сквозного» присутствия в творчестве Стругацких, в целом. Основные контуры ответа на этот вопрос я обозначил в недавней статье, в которой попытался «вычертить» предварительную карту всей еврейской проблематики у Стругацких и привести некоторые центральные текстуальные аргументы[14]. Однако в той же статье я подчеркнул, что «объём и глубина релевантного текстуального материала столь велики, что хотя бы относительно исчерпывающее обсуждение этой проблемы возможно только в рамках отдельной статьи»[15]. Нет необходимости говорить, это именно то, чему посвящена эта статья. Детальный текстуальный анализ репрезентаций Холокоста у Стругацких позволяет прояснить не только роль этих репрезентаций в контексте отдельных книг, но их сложный, трагический и амбивалентный смысл в рамках как философии истории Стругацких, так и их обращений к еврейской проблематике.

Третье вводное замечание касается проблемы исторического аспекта рецепции репрезентаций Холокоста у Стругацких. Доминирующим в антисоветской публицистике было утверждение о том, что Советский Союз систематически и, так сказать, «герметично» замалчивал тему Холокоста. Если бы это было так, средние читатели Стругацких просто не смогли бы понять, о чем шла речь, да и Стругацкие, скорее всего, не смогли бы об этом написать. Однако, на самом деле, это утверждение далеко от действительности. Несмотря на то, что этот вопрос заслуживает отдельного большого исследования, для более адекватного понимания контекста рецепции образов Холокоста у Стругацких достаточно подчеркнуть отдельные аспекты этого вопроса. Советский Союз был первой страной, опубликовавшей документальные свидетельства Холокоста,

[13] См. D. Sobolev, *Jewishness as Difference*…, с. 608–609.

[14] См. Д. Соболев, *Братья Стругацкие: Советские евреи, иной взгляд, иное видение*…, с. 245–261.

[15] Там же, с. 253.

почти сразу после первых контрнаступлений зимы 1941–1942 года. Посвященные Холокосту тексты Эренбурга и Гроссмана еще военного времени были хорошо известны и раньше. В 2010–е Максим Шрайер проделал огромную работу, вернувшую в пространство исторической памяти посвященные Холокосту менее известные тексты, принадлежавшие части наиболее значимых поэтов и прозаиков того времени, включая Сельвинского и Антокольского, и в 1940–е опубликованные в центральной государственной печати[16].

С момента их публикации до написания и начала публикации тех романов Стругацких, о которых пойдет речь ниже, прошло меньше двадцати лет, и сложно представить себе ситуацию, при которой это знание могло стереться из коллективной памяти. Более того, в сам период написания книг Стругацких «среднего периода» резонансные произведения, посвященные Холокосту, выходили с определенной периодичностью; эти произведения включали перевод дневника Анны Франк (1960), *Бабий Яр* Евтушенко (1961), Тринадцатую симфонию Шостаковича (1962, ее первая часть называется *Бабий Яр*), *Я должна рассказать* Марии Рольникайте (1963), *Ничья длится мгновенье* (1963) и *На чем держится мир* Ицхокаса Мераса (1965), *Обыкновенный фашизм* Ромма (1965), *Бабий Яр* Кузнецова (1966), *Фуга смерти* Целана (1967, 1977), *Тяжелый песок* Рыбакова (1978). Публикация *Фуги смерти* может послужить характерным примером. В примечании к ее переводу, опубликованному в «Библиотеке всемирной литературы» (1977), указывается, что Целан «родился в семье австрийских евреев в Черновицах», «родители Целана погибли в Черновицком гетто», что *Фуга смерти* является «всемирно известной», и что стихи Целана «неоднократно печатались в СССР, начиная с 1967 года»[17]. Для краткой биографической справки такая информация кажется вполне исчерпывающей. Региональные издательства, особенно белорусские, как кажется, также не ощущали необходимости подвергать цензуре детали

[16] См. M. Shrayer, *Ilya Ehrenburg's January 1945 Novy mir cycle and Soviet Memory of the Shoah* // K. Smola (ред.), *Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics*, Verlag Otto Sagner, Munich–Berlin 2013, с. 191–209; M. Shrayer, *Jewish-Russian Poets Bearing Witness to the Shoah, 1941–1946: Textual Evidence and Preliminary Conclusions* // S. Garzonio (ред.), *Studies in Slavic Languages and Literatures*, ICCEES Congress, Stockholm 2010; Portal on Central Eastern and Balkan Europe, Bologna 2011, с. 59–119; M. Shrayer, *Ilya Selvinsky and Soviet Shoah Poetry in 1945* // H. Weiss, R. Katsman, B. Kotlerman, *Around the Point: Studies in Jewish Literature and Culture in Multipal Languages*, Cambridge Scholars, Cambridge 2014, с. 566–584; M. Shrayer, *Pavel Antokolsky as a Witness to the Shoah in Ukraine and Poland*, «Polin: Studies in Polish Jewry» 2015, № 28, с. 541–556.

[17] *Западноевропейская поэзия XX века*, БВЛ, Художественная литература, Москва 1977, с. 725.

связанные с Холокостом. В целом, это означает, что несмотря на отсутствие в СССР обобщающих исследований Холокоста, читатели Стругацких обладали вполне достаточной информацией для адекватного понимания того, о чем шла речь.

Повесть / короткий роман *Попытка к бегству*, традиционно считающаяся точкой перехода от раннего «приключенческо-утопического» периода творчества Стругацких к их более зрелой прозе, философско-аллегорической в своей основе, описывает космическое путешествие двух землян из ленинградского коммунистического будущего, Вадима и Антона, к которым присоединяется выбивающийся из контекста привычного человек по имени Саул. В заключительных сценах романа выясняется, что Саул является советским бронетанковым офицером Савелом Репниным (имя Саул, соответственно, оказывается лагерной «кличкой»), попавшим в плен «еще» подо Ржевом, и совершившим побег из нацистского лагеря для военнопленных[18]. Каким образом Саул попадает в будущее не объясняется, но, как станет ясно из дальнейшего обсуждения, это едва ли имеет значение для смысла книги. Первые две главы повести мало чем отличаются от технико-утопической фантастики ранних Стругацких, включая обмен веселыми репликами и изобилие «технических» подробностей. Смысловой перелом наступает в заключительных строчках второй главы и сопровождается резким изменением стилистического регистра. «Под ногами из снега торчала короткая бледно-зеленая травка и много мелких голубых и красных цветов. А в десяти шагах от люка, припорошенный снегом, лежал человек»[19]. Этот первый увиденный героями книги труп человека, полураздетого, умершего от крайней степени истощения и холода[20], оказывается пролептическим образом бесчисленных трупов, с которыми героям передстоит столкнуться по мере развития повествования.

На следующей же странице Вадим, Антон и Саул обнаруживают еще четыре трупа («Совсем мальчики. Почти подростки. Гораздо моложе вас»[21]), и эти трупы «тоже раздеты»[22]. Тема наготы, «нагого человека», в терминах Агамбена[23], перед лицом тотальной, изуверской и безжалостной власти, появляется

[18] А. и Б. Стругацкие, *Попытка к бегству* // *Миры братьев Стругацких. Трудно быть богом. Попытка к бегству. Далекая радуга*, АСТ–Terra Fantastica, Москва–Санкт-Петербург 2001, с. 348.

[19] Там же, с. 254.

[20] Там же, с. 257.

[21] Там же, с. 261.

[22] Там же, с. 258.

[23] См. Д. Агамбен, *Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь*, Европа, Москва 2011.

уже на первых «серьезных» страницах книги, хотя героям еще потребуется пройти весь путь, описанный книгой, чтобы понять социальный и исторический смысл этой «наготы», и осознать его этические последствия. В результате, то, что в начале книги могло показаться «научной фантастикой» постепенно оказывается трагической аллегорией. По мере развития этого аллегорического повествования Саул, а вместе с ним, по крайней мере, в определенной степени, и юные протагонисты книги, обнаруживают, что от зла и изуверства человеческой истории невозможно убежать, даже если попытаться направиться на неизвестную и предположительно необитаемую планету. На фигуративном уровне в *Попытке к бегству* это понимание реализовано с помощью многочисленных, перекликающихся и частично повторяющихся образов, в эксплицитной форме отсылающих к Холокосту, а в менее эксплицитной форме, по крайней мере, частично, к сталинскому Гулагу.

На повествовательном уровне, приземлившись на неизвестной планете, Антон, Вадим и Саул сталкиваются с социально эклектичным обществом, включающим как элементы племенной, рабовладельческой и раннефеодальной социальной организации, так и элементы более поздних общественных формаций и технологий. Подробности социального устройства этого общества остаются за рамками повествования и едва ли имеют значение для понимания книги. Общественным пространством, на котором фокусируется повесть, является пространство концентрационных лагерей, их заключенных, охранников и комендантов, лагерные бараки с чудовищными условиями существования и пространства изматывающей, обесчеловечивающей и смертельно опасной работы. Увиденные ими заключенные больше похожи на трупы, чем на живых людей; оказавшись ночью в концентрационном бараке, герои видят «десятки скорчившихся тел… сплетение тощих голых ног с огромными ступнями, высохшие лица… раскрытые черные рты»[24]. Единственной одеждой заключенных являются «джутовые мешки»[25] «с дырками для головы и рук»[26]; даже на снегу они работают босиком[27]. Стругацкие пишут:

> На дне котлована на грязном растоптанном снегу среди десятков разнообразных машин копошились, сидели и даже лежали, бродили и перебегали люди, босые люди в длинных серых рубахах… Их было много — сотни,

[24] А. и Б. Стругацкие, *Попытка к бегству*…, с. 296–297.

[25] Там же, с. 261.

[26] Там же.

[27] Там же, с. 279.

а может быть, и тысячи… Кое-где в шеренгах были видны лежащие, и на них никто не обращал внимания[28].

При более близкой встрече эти люди оказываются очень разными и, вероятно, изначально принадлежавшими к разным сословиям; среди них «костлявый старик с ободранным влажно-красным» лицом, юноша с вывернутой рукой, «совершенно голый человек…, вцепившийся себе в живот растопыренными пальцами с золотыми ногтями, человек с поджатой ногой, «из которой толчками била черная кровь»[29]. Заключенных перегоняют колоннами; мертвых и умирающих бросают, не останавливая движение колонн («человек с распоротым животом остался стоять, потом кто-то задел его, и он мягко свалился в снег. Колонна ушла»[30]). В этом смысле каждый перегон заключенных является и маршем смерти. Иногда начальники лагеря и надсмотрщики запрягают заключенных в сани и на них ездят[31]. Причины, по которым они оказались в заключении, чрезвычайно различны; это и воры, и убийцы, и те, кто покушался на власть местного диктатора, и люди, по тем или иным причинам не вписывающиеся в образ действий и мыслей, предписанный порядками власти («желавшие странного»[32]). Но поскольку все эти причины относятся к социо-политической сфере, хотя и понимаемой в очень широком смысле, аналогия с Холокостом оказывается частичной, а репрезентации Холокоста являются частью автономного аллегорического высказывания о природе власти в истории, не являющегося ни притчей, ни иносказанием.

Заключенные ночуют в том, что при фокализации глазами Вадима кажется «покосившимися, обшарпанными лачугами без окон»[33] (слово «лагерный барак», очевидным образом, не является частью его мысленного лексикона). Выйдя из глайдера, герои обнаруживают, что на улице мороз, наполненный отвратительным запахом «испражнений», «хрипами, вздохами» и кашлем[34]. Первым, с кем, входя в барак, сталкиваются герои книги, оказывается падающий на них «закоченевший» «мертвец»[35]. Но не все в бараке мертвы; «в хижине кашляли,

[28] Там же.
[29] Там же, с. 284.
[30] Там же, с. 287.
[31] Там же, с. 300.
[32] Там же, с. 319.
[33] Там же, с. 295.
[34] Там же.
[35] Там же, с. 296.

и вдруг высокий скрипучий голос затянул песню. Это было похоже на вой»[36]. Большинство заключенных барака спит, или кажется спящим, но спит сном больше похожим на смерть.

> Вадим увидел десятки скорченных тел, прижавшись друг к другу, сплетение тощих голых ног с огромными ступнями, высохшие лица, искаженные резкими тенями, раскрытые черные рты — люди спали прямо на земле и друг на друге. Казалось, они лежат штабелями в несколько рядов, и они дрожали во сне[37].

Сложенные штабелями, как нацисты складывали и закапывали трупы расстрелянных, даже во сне заключенные бараков находятся на неясной и ускользающей от определения грани между жизнью и смертью. А над ними, но неслышимое ими, продолжается пение, похожее и на «вой, и на «плач»[38]. На текстуальном уровне видение сна заключенных, обреченных и обесчеловеченных людей, в свою очередь, оказывается ближе к иррациональному ночному кошмару, чем к какому бы то ни было привычному реалистическому описанию. Со стилистической точки зрения текст балансирует на грани между гипертрофированным натурализмом ужасного и хаотической логикой записи ночного кошмара, одновременно реализуя возможность реалистично говорить об увиденном героями и отрицая ее. Как будет показано ниже, в романе *Улитка на склоне* похожая техника будет использована Стругацкими при описании акции уничтожения заключенных бараков, но в этом более позднем тексте эта философская и стилистическая дилемма будет разрешена в сторону невозможности реалистического и рационального высказывания об ужасах Холокоста.

Непосредственные реакции героев книги на увиденное чрезвычайно различаются, хотя почти полностью совпадают их этические оценки, что, вероятно, объясняется тем, что герои относятся к единому коммунистическому проекту, хотя и на разных стадиях его реализации. Саул сталкивается с образами истории своего времени и, несмотря на потрясение и ярость, дает необходимые пояснения. Центральным из этих объяснений, как кажется, является то, что они столкнулись не с единичным бедствием, «а с определенным порядком вещей. С системой»[39]. Антон и Вадим, как это ни странно, не слишком обремененные знанием истории, потрясены еще больше Сау-

[36] Там же.
[37] Там же, с. 297.
[38] Там же, с. 296–297.
[39] Там же, с. 293.

ла, хотя они не вполне способны выразить и объяснить это потрясение. Еще до того, как герои начинают понимать социальное устройство, отношения власти, цели и механизмы насилия окружающего их общества, Стругацкие пишут:

> Вадим почувствовал, что у него перестало биться сердце, странным и жутким показалось ему это — джутовые мешки, которые были очень, очень давно. Это было ощущение не опасного, а именно жуткого[40].

В этом контексте дважды упомянутое и подчеркнутое слово «жуткое» едва ли является случайным. Оно сопоставимо с фрейдовским *unheimlich*; герои книги сталкиваются не с пугающим неизвестным с другой планеты, а с чудовищным, ужасающим, но знакомым, хотя и практически полностью вытесненным за границы их непосредственного исторического сознания, и в этой неотчетливой знакомости ужасающим их еще больше, несмотря на то, что причина ужаса остается для них смутной, ускользающей и не вполне поддающейся рациональной рефлексии. Встреченное ими является «жутким» не потому что оно для них опасно, а потому оно оказывается образами прошлого их собственной цивилизации, а, значит, и историей их самих, сопоставимой, в терминах Фредрика Джеймисона, с вытесненным «политическим бессознательным»[41].

По приказу местного царька и диктатора, «сверкающего боя, с ногой на небе»[42], как гласит его титул, заключённых используют для того, чтобы научиться управлять многочисленными и постоянно движущимися машинами неизвестного назначения, оставленными на планете сверхцивилизацией Странников[43], не только несопоставимой с туземным обществом, но и, по крайней мере, с технологической точки зрения, превосходящей земную цивилизацию коммунистическую будущего. Для какой цели эти машины были оставлены Странниками остается непроясненным. Учитывая минимальные технологические возможности описываемого общества, очевидно, что попытки понять принципы действия этих машин или научиться ими управлять обречены на неудачу. В то же время эта «работа» смертельно опасна; и множество заключенных погибает ежедневно. Фактически на заключенных ставятся эксперименты, сопоставимые с экспериментами Менгеле и других нацистских «врачей». С низкой высоты разведывательного

[40] Там же, с. 261.

[41] F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Routledge, London 1981.

[42] А. и Б. Стругацкие, *Попытка к бегству*. . ., с. 319.

[43] Там же, с. 263.

полета герои книги видят «бесконечную колонну машин»[44], исчезающую в затянутой дымом гигантской воронке, к чьим краям «лепились засыпанные снегом развалины»[45]. Первичное объяснение снова дает Саул. «Ну это нам знакомо… Бомбежка… Взорвались склады… И совсем недавно — дым еще не рассеялся, что-то там горит»[46]. Но на этот раз его объяснение оказывается ошибочным, что, по крайней мере, на сюжетном уровне неудивительно, поскольку Саул сталкивается со следами деятельности цивилизации, технологически многократно превосходящей не только человеческие знания середины двадцатого века, но и возможности понимания землян из коммунистического будущего. Однако не менее важным, чем неточность тех или иных объяснений, является сам комментарий Саула, сопровождающий всю книгу и связывающий увиденное, как относящееся к раннефеодальному, так и к далекому технократическому обществу, с ужасами и историческими реалиями нацизма и Второй мировой войны, включая и такие сравнительно повседневные подробности, как использование нацистами автоматов «Шмайссер»[47].

Существенным для понимания смысловых акцентов книги является то, что в общем контексте этих ужасов и реалий текст раз за разом подчеркивает реалии, связанные с Холокостом. Более того, в некоторых случаях тема Холокоста оказывается столь центральной для смыслового единства текста и столь важной для его понимания, что в рамках аллегорического высказывания Стругацких ее подчеркивание и осмысление оказывается важнее непосредственной «логики» описываемых событий Так, Саул, попавший в плен во время боев подо Ржевом[48], то есть в 1942 году, упоминает нацистские лагеря уничтожения, о которых, в рамках исторической логики повествования, он знать еще не может. Саул говорит о «лагерях смерти»[49] и о том, что потомки палачей, с которыми столкнулись герои книги, «еще будут спасать цивилизацию газовыми камерами»[50]. В свою очередь, его собеседники, неожиданно оказывающиеся не столь уж невежественными в области «древней» истории, тоже обсуждают «газовые камеры»[51]. Не-

[44] Там же, с. 269.
[45] Там же, с. 268.
[46] Там же. Все многоточия авторские.
[47] Там же, с. 326.
[48] Там же, с. 348.
[49] Там же, с. 324.
[50] Там же.
[51] Там же.

сколько раз текст Стругацких фокусируется на охранниках, подчеркивая и их садизм, и их румяные лица[52], комфортный образ жизни и их «уютный, теплый домик»[53]. В одном из таких эпизодов Стругацкие пишут, что охранники «стояли совершенно неподвижно, широко расставив ноги, держа в отставленной руке длинные тонкие шесты»[54]. В этом описании бросаются в глаза не только нацистская ритуальная военная дисциплина, плохо сочетающаяся с хаотичным раннефеодальным обществом, о котором, казалось бы, идет речь, но и характерно нацистская стойка с широко расставленными ногами. Более того, Саул дважды эксплицитно сравнивает охранников с эсэсовцами[55]. Что же касается отдельных элементов постепенно открывшейся им системы лагерей смерти и изуверской эксплуатации, Саул объясняет, скорее самому себе, чем своим собеседникам, что «это как печи… Если разрушить только печи — построят новые, и все»[56]. Нет необходимости повторять, что в рамках «реалистической» логики исторического повествования советский бронетанковый офицер[57], попавший в плен в 1942 году, о существовании газовых камер и печей для уничтожения трупов знать еще не может.

Эмоциональная и экзистенциальная реакция жертв также понятна Саулу, но незнакома землянам из советского коммунистического будущего, хотя текст подчеркивает, что они хорошо знакомы и со страданием, и с отчаянием[58]. Но «здесь было что-то совсем другое», пишут Стругацкие, «Здесь было темное горе, тоска и совершенная безысходность, здесь ощущалось равнодушное отчаяние, когда никто ни на что не надеется… когда впереди нет абсолютно ничего, кроме смерти»[59]. Это не просто реакция на горе, страдание, отчаяние или даже ощущение безысходности в относительно широком смысле; текст подчеркивает, что речь идет о людях, знающих, что они обречены на уничтожение («впереди нет абсолютно ничего, кроме смерти»). Чуть позже Антон снова вглядывается в жертв; «задыхающиеся, мокрые от пота и тающего снега, едва прикрытые серой рваной мешковиной, люди глядели на

[52] Там же, с. 286.
[53] Там же, с. 299.
[54] Там же, с. 283.
[55] Там же, с. 301, 317.
[56] Там же, с. 340.
[57] Там же, с. 348.
[58] Там же, с. 279–280.
[59] Там же, с. 280.

него мутными неподвижными глазами»[60]. Жертвы обессилены, на взгляд стороннего наблюдателя, они практически лишены воли к сопротивлению, их создание затуманено. Как будет показано ниже подобное описание жертв повторится и в более поздних книгах Стругацких.

Незадолго до финальной сцены книги, все еще полные оптимизма Антон и Вадим обсуждают не только пути помощи обнаруженному ими обществу, но и предполагаемые этические сложности и вероятные бюрократические препоны на пути возможного вмешательства извне, и из этого разговора постепенно становится понятным, сколь медленно соответствующие инстанции земного будущего начнут действовать и сколь мало они смогут сделать для переставшего перед героями чудовищного общества и его жертв, что палачи останутся безнаказанными, а надежда для жертв, скорее всего, будет отложена на поколения. Увиденное героями начинает казаться сущностно непоправимой исторической данностью, а зло и изуверство безнаказанными. Эта тема безнаказанности исторического зла, его организаторов и исполнителей, останется центральной для большинства репрезентаций Холокоста у Стругацких. Вероятно, Саул слышит этот разговор или, по крайней мере, его часть. Он решает вернуться в двадцатый век, чтобы встать на пути нацизма в настоящем времени истории и принять свой последний обреченный бой с нацистами; он погибает в том месте, «где над лесом торчали толстые трубы лагерных печей, из которых валил отвратительный жирный дым»[61]. И снова, в этой финальной точке повествования, как кажется, историко-сюжетная логика книги рвется, поскольку, в отличие от нацистских лагерей уничтожения, в лагере для военнопленных, из которого Саул бежал, не должно было быть «лагерных печей», а постепенное убийство советских военнопленных осуществлялось значительно более бытовыми методами. Однако этот разрыв фантастико-«реалистического» повествования лишь подчеркивает смысловую цельность художественного высказывания и доминирование аллегорического историко-философского смысла, в его этическом преломлении, над сюжетной логикой.

Это предпоследнее предложение книги суммирует не только характерную для зрелых Стругацких тему имманентного зла человеческой истории и необходимости ему противостоять, даже если это сопротивление безнадежно, но и тему

[60] Там же, с. 284.
[61] Там же, с. 350.

Холокоста, проходящую через всю книгу, высказанную, проговоренную, «выкрикнутую» ею не только, как таковую, но и как центральную для понимания всей проблематики исторического зла и личностного сопротивления, в целом. Несколько удивительным образом, первая же из книг «зрелых» Стругацких позиционирует себя, как эксплицитно посттравматическую. Как уже говорилось выше, этот осознанно посттравматический характер литературного письма сохранится в большинстве книг Стругацких на протяжении почти всего их последующего творчества. В то же время, если в *Попытке к бегству* попытка осмысления ужаса и трагизма истории через призму репрезентаций Холокоста, и ужасов Холокоста через призму трагической философии истории, фокусируется почти исключительно на темах безнаказанности исторического зла и парадоксальном императиве сопротивления, в более поздних книгах Стругацких это осмысление приобретет еще более сложный, нюансированный, эллиптический, а часто и парадоксальный характер.

С точки зрения как содержания, так и репрезентативной модальности, к *Попытке к бегству* наиболее близки репрезентации Холокоста в более позднем романе *Улитка на склоне*, который Стругацкие иногда называли своей лучшей книгой. С точки зрения повествовательной архитектоники, роман построен как две, ни в одной сюжетной точке не пересекающиеся, истории двух очень разных героев, Переца и Кандида, происходящие в разных местах. Нарративные тональности этих повествований тоже чрезвычайно разные, а художественный эффект романа, в значительной степени, достигается за счет контраста между этими двумя тональностями. Линия Кандида фокусируется сквозь частично фрагментированное сознание исследователя Кандида, оказавшегося в деревне после крушения вертолета, для которого, в свою очередь, главным человеком оказывается наивная деревенская девочка Нава, считающая себя женой Кандида. Жителей деревни периодически похищают «мертвяки», и они уже не возвращаются. Как выясняется впоследствии, «мертвяки» являются биороботами, которых использует для своих целей, и в первую очередь, для захватов, экспансии и контроля («разрыхления и заболачивания») биотехнологическая цивилизация женщин, не только агрессивная и чрезвычайно динамично развивающаяся, но и технологически опережающая как архаичный быт беспомощных лесных крестьян, так и бюрократизированную цивилизацию землян будущего, изучающих или, точнее, думающих

что изучают, лес. Эта «высшая» технологическая цивилизация леса делит похищенных крестьян на две группы, на подлежащих уничтожению мужчин, которых представительницы «высшей» биотехнологической расы считают ненужными отходами эволюционного процесса, и женщин, подлежащих тотальной трансформации и столь же тотальному расчеловечеванию. Биологическое (то есть, «половое», а не «гендерное») различие оказывается единственным критерием, на основе которого эта биотехнологическая раса «леса» равнодушно, сыто, презрительно, надменно, безжалостно и механистично делит своих жертв на тех, кто будет уничтожен, и тех, в ком будет уничтожена человечность. Нет необходимости подчеркивать, что сочетание культа биологического с практикой тотального геноцида и самовосприятием в качестве единственных людей, достойных жизни, вполне однозначно отсылает читателя к реалиям нацизма, при этом не превращая книгу в аллегорию истории нацизма.

Как и в *Попытке к бегству*, первый взгляд на это пространство систематического и высокотехнологичного уничтожения людей — это взгляд непонимания. «Деревня была очень странная»[62], начинается седьмая глава, «увиденная» глазами Кандида, так же, как и все остальные главы из сюжетной линии Кандида. Как и лагерный барак, который герои *Попытки к бегству* считают «лачугой», обозначение «деревня», не являющаяся деревней, оказывается не только катахрезой в традиционном понимании (*abusio necessaria* в терминах Квинтилиана), заменяющей незнакомое, она заменяет принципиально неназываемое, находящееся по ту сторону человеческой способности к рациональному или эмпатическому осмыслению, тот ужас и то потрясение, которые уже находятся по ту сторону человеческой способности к их осмыслению и рациональной артикуляции. Но едва ли ни первым, что Кандид и Нава замечают, является тишина, хотя поначалу они не понимают ее значения («Тишина была такая, что они даже обрадовались»[63], «А здесь смотри какая тишь, и людей не видно, и ребятишек»[64]). Удивление быстро сменяется полуотчетливым, но быстро нарастающим страхом; «'не нравится мне эта деревня', — заявила Нава»[65]. «Давай мы в эту деревню не пойдем, очень она мне не нравится», повторяет Нава чуть позже и снова подчерки-

[62] А. и Б. Стругацкие, *Улитка на склоне*, АСТ, Москва 2009, с. 159.
[63] Там же.
[64] Там же.
[65] Там же.

вает, что «людей не видно»[66]. Молчание и отсутствие людей оказываются переплетенными пока еще непонятным для читателя образом.

Тем временем наступает ночь («деревня внизу погружалась в сумерки»[67], «ночь наступает»[68]), и, несмотря на плохие предчувствия, усталые Нава и Кандид все-таки решают идти в «деревню». В сумерках, казалось бы, скрывающих, но, как станет ясно из дальнейшего, раскрывающих скрытое, «деревня» начинает казаться Кандиду «пустой, ненастоящей, словно это была не деревня, а декорация»[69]. Видимое и явное подсказывают, что не являются истинными, а истинное начинает проясняться с помощью образов наготы и беспомощности, в свою очередь, постепенно оказывающихся связанными с традиционными репрезентациями Холокоста. «Сразу же на окраине их окликнули. Рядом с первым домиком, прямо на голой земле, сидел серый, почти совсем не одетый человек»[70]. На буквальном уровне повествования еще одна катахреза, «домик», снова оказывается связанной с темой наготы, той самой, уже упоминавшейся наготы в понимании Агамбена, беззащитности индивидуума перед тотальным насилием власти. Описание встреченного ими человека в качестве «серого» также не случайно; как говорилось выше, уже в *Попытке к бегству* «серая» изможденность жертв была противопоставлена «румяному» здоровью и энергичности палачей. Так же произойдет и в *Улитке на склоне*, когда уже после размытой и непроговоренной, а очевидно и не поддающейся нарративной артикуляции сцены массового ночного убийства, появятся представительницы «высшей» биотехнологической доминирующей «расы», сияющие физическим здоровьем, телесной гармонией и презрительным спокойствием. Однако в отличие от *Попытки бегству*, в *Улитке на склоне* образы Холокоста появляются почти мгновенно, без предварительных объяснений и нарративных приготовлений.

«Под ногами была прохладная тонкая пыль», пишут Стругацкие[71]. На буквальном повествовательном уровне происхождение этой пыли остается необъясненным, вокруг деревни нет ни степей, ни пустынь, и эта необъясненность на уровне по-

[66] Там же, с. 160.
[67] Там же.
[68] Там же.
[69] Там же.
[70] Там же.
[71] Там же, с. 162.

вествования неизбежно переносит фокус внимания на смысл, находящийся за рамками непосредственного повествования, но уже закрепленный литературой о Холокосте, связывающей оседающую пыль с пеплом жертв лагерей уничтожения. Образ пепла повторится в еще более эксплицитной форме и на следующей странице; «в просветы между ветвями проглядывало пепельное от луны небо»[72]. И снова, как в *Попытке к бегству*, Кандид и Нава заходят в дома.

> В следующем доме они увидели человека, который лежал прямо у порога и спал. Кандид нагнулся над ним, потряс его за плечо, но человек не проснулся…
>
> – Как же спит, — сказала Нава, когда он смотрит?[73]

Грань между бодрствованием и сном становится неразличимой, а вместе с нею размывается и грань между жизнью и смертью. В отличие от *Попытки к бегству*, в этих эпизодах *Улитки на склоне* появляются характеристики, которые принято считать симптомами посттравматического: ослабленное и замутненное восприятие своего «я», временная диссоциация и фрагментарность образов, ускользание происходящего от внутренне последовательной репрезентации, частичная диссоциация сознания. Дальнейшее повествование, рваное, эллиптическое и необъясненное, приобретает выраженные черты фрагментарного ночного кошмара.

> Они дошли до середины деревни, заглядывая в каждый дом, и почти в каждом доме они видели спящих. Все спящие были жирные потные мужчины…
>
> — Ты не бойся, — сказал ей Кандид. —Бояться здесь совершенно нечего[74].

И почти сразу же он поясняет отсутствие причин для страха тем, что окружающие их люди находятся на последней грани между жизнью и смертью; «они же тут все полумертвые, я их одной рукой раскидаю», говорит Наве Кандид[75]. Отсутствие привычной логики в их собственных словах и действиях созвучна «логике» сна и дополняет как ужас и необъяснимость происходящего, так и фрагментарность и эллиптичность повествования.

Кандид и Нава заходят в случайный дом, ложатся на пол и засыпают. Проснувшись посреди ночи, Кандид видит пе-

[72] Там же, с. 163.
[73] Там же, с. 162–163.
[74] Там же, с. 163.
[75] Там же, с. 164.

ред собой силуэт человека, в котором узнает Карла Этингофа, «без вести пропавшего» при исследовании леса[76]. Однако дальнейшее повествование размывает и уверенность в этой встрече. Увиденное и вспыхивающее отдельными выхваченными из темноты мгновениями кажется все больше похожим на сон и очевидно алогичным («ему стало интересно, как это свет луны может падать сразу и в окно, и в дверь напротив, но потом он догадался, что он в лесу, и настоящей луны здесь быть не может»[77]), и почти сразу становится непонятным, действительно ли Кандид проснулся, или все это ему снится. Похожий переход от уверенности к непониманию происходит и во взгляде Кандида на Карла Этингофа; «Он задохнулся от волнения и крикнул: 'Карл!' Карл медленно повернулся, лиловый свет прошел по его лицу, и Кандид увидел, что это не Карл»[78], но «когда он перешагивал через порог, Кандид понял, что это все-таки Карл»[79]. На глазах выскочившего из «домика» Кандида Карл, не являющийся Карлом, пересекает деревенскую улицу и направляется к длинному строению на этом этапе повествования еще неясного назначения, непохожему на другие «дома» «деревни», вокруг которого двигаются люди, неожиданно оказывающиеся «толпой»[80]. Еще не зная, что все эти люди обречены на уничтожение, Кандид чувствует, что его ноги подгибаются; он слышит «громкий крик, жалкий и дикий, откровенный плач боли, так что зазвенело в ушах»[81], понимает, что крик раздается из этого странного строения, и одновременно ощущает ужас тотальной и непоправимой утраты, который проецирует на Наву. «Он понял, что сейчас потеряет ее, что настала эта минута, что сейчас потеряет все близкое ему, все, что привязывает его к этой жизни»[82]. Кандид успевает вернуться и подхватить ее, уже бессознательную, уже падающую навзничь, «откинув голову», и на некоторое время создается ощущение, что даже среди всеобщей гибели, невыносимого страдания, плача и крика, для центральных героев книги сохраняется возможность ускользнуть от тотальной машины власти и уничтожения, и остаться в живых. Кандид слышит, что люди в «строении» продолжают кричать и плакать[83], а чуть по-

[76] Там же, с. 164–165.
[77] Там же, с. 164.
[78] Там же, с. 165.
[79] Там же.
[80] Там же.
[81] Там же, с. 166.
[82] Там же.
[83] Там же, с. 166–167.

зже он видит, как на улице друг с другом прощаются женщины и мужчины, прощаются «навсегда»[84].

> Снова раздался громкий плач, все вокруг зашевелились, жирные люди стали обнимать друг друга, прижиматься друг к другу, гладить и ласкать друг друга, глаза их были сухи и губы плотно сжаты, но это они плакали и кричали, прощаясь, потому что, оказывается, это были мужчины и женщины[85].

Жертвы непривлекательны, и Стругацкие подчеркивают, что их внешний облик тоже является результатом действия машины высокотехнологичного насилия, в значительной степени, осуществляемого биороботами. Подчиняясь гипнотической силе власти, ужаса, обреченности и неизбежности, Кандид чувствует, что должен отнести Наву в «строение» сам и даже пытается это сделать, но его с Навой на руках спасает Карл, все еще являющийся и уже давно не являющийся Карлом. На следующее утро Кандид и Нава, все еще сомневающиеся в реальности увиденного и пережитого ими ужаса, возвращаются в «деревню» и обнаруживают, что людей в ней больше нет, а сама «деревня» быстро исчезает под водой[86]. Вероятно, ночная акция массового убийства прошла успешно, а ее организаторы и исполнители уничтожают следы ими совершенного, как в большинстве случаев и поступали нацисты по мере контрнаступления советской армии. Кандид и Нава видят, как «бесшумно канула в воду крыша плоского строения»[87], в котором, судя по подробно проанализированному выше описанию предыдущей ночи, проводилось уничтожение жертв, «над черной водой словно пронесся легкий вздох, по ровной поверхности пробежали волны, и все кончилось»[88]. Уничтожение становится необратимым и окончательным, а его орудия и следы исчезают под водой.

Ближе к концу главы Кандид и Нава оказываются рядом с озером, над которым висит густой колышущийся туман. «В тумане кто-то был. Люди. Много людей. Все они были голые и совершенно неподвижно лежали на воде»[89]. Это женщины, которых, как уже говорилось, технологически высокоразвитая биоцивилизация отбирает не только для того, чтобы они

[84] Там же, с. 167.
[85] Там же.
[86] Там же, с. 174–175.
[87] Там же, с. 175.
[88] Там же.
[89] Там же, с. 185.

продолжали жить, но и для того, чтобы они стали ее частью и ее представителями, частью машины власти и уничтожения, и орудиями ее дальнейшей экспансии. Это жизнь, получаемая в обмен на тотальную трансформацию личности, гибель всего человеческого и, в первую очередь, способности к состраданию. Первой это понимает Нава, «все они сварились…», говорит она, «Очень это страшно, Молчун»[90]. Но и спасение самой Навы оказывается временным и эфемерным; в следующей главе ее тоже забирают представляющие эту биоцивилизацию женщины для того, чтобы превратить в одну из них[91]. Теперь уже Нава и Кандид, в свою очередь, оказываются в непреодолимой и безнадежной в своей необратимости ситуации последнего прощания; и Нава отказывается в это прощание поверить.

> Нава сопротивлялась, наверное, она чувствовала то же, что чувствовал Кандид, — что они расстаются навсегда…
>
> — Ты не уходи, Молчун! Я скоро вернусь, ты не вздумай без меня уходить, это будет нехорошо, просто нечестно![92]

Разумеется, Нава не вернется. Как и ночная гибель людей в бараке уничтожения, эта утрата окончательна, невосполнима и необратима. Аналогичным образом, останутся безнаказанными и палачи. На глазах парализованного отчаянием и чувством собственного бессилия Кандида, проведя перед его глазами акт показательного убийства, представительницы «высшей» биотехнологической цивилизации просто уходят, самодовольные, предельно бесчеловечные, спокойные, ни на секунду не обременные угрызениями совести. Это сочетание абсолютной необратимости утраты и спокойной безнаказанности палачей не оставляет места для исправления или утешения, но, еще больше, чем в *Попытке к бегству*, оно ставит индивидуума перед этической дилеммой, обнаженной и заостренной в своей безнадежности. Утратив Наву и оказавшись перед этическим и экзистенциальным выбором между ценностями традиционного гуманизма и технологически прогрессивной цивилизацией «разрыхления и заболачивания», Кандид отвергает ценность технологического превосходства и, как Саул, выбирает путь как одинокого и безнадежного сопротивления машине организованного насилия и геноцида, так и защиты наивных, малограмотных

[90] Там же.

[91] Там же, с. 190–210.

[92] Там же, с. 207.

и косноязычных крестьян, не понимающих, что с ними происходит, объявленных биологически ненужными и обреченными машиной власти на постепенное уничтожение. В этом смысле важно подчеркнуть, что на более общем философско-аллегорическом уровне репрезентации Холокоста, ужаса, утраты и диссоциированного сознания, не только являются интегральной частью сюжета романа, но и оказываются ключевыми для разговора, центрального для «линии Кандида», да и всего романа, в целом, о природе зла истории и императиве сопротивления.

В романе *Гадкие лебеди*, написанном в те же шестидесятые, репрезентации Холокоста встраиваются в еще более проблематичный и амбивалентный литературный и философский контекст. Для лучшего понимания смысла репрезентаций Холокоста и тех вопросов, которые связаны с ними в романе, некоторые элементы этого контекста необходимо прояснить. Это роман секулярного мессианизма[93], роман о секулярном мессианизме, как высшей цели, и роман, проблематизирующий секулярный мессианизм, в первую очередь, почти во всем, что касается средств его практической реализации. Мне уже приходилось подчеркивать значение того факта, что это один из немногих романов Стругацких, в которых нет коммунистического общества Земли ни в качестве данности описываемого настоящего[94], ни, по крайней мере, «фоново», опосредованно задающего этические и интесубъективные стандарты при описании наличных, обычно страшных, отталкивающих, нелепых и гротескных, форм фактического общественного устройства. Более того, в *Гадких лебедях* нет никаких упоминаний о попытках такое общество создать. Об одном из главных героев, докторе Големе, о котором еще пойдет речь ниже, регулярно говорится, что он «коммунист» и «красный»[95], но ничто не указывает на то, что за ним стоит какая бы то ни было организованная сила, находящаяся как внутри описываемого общества, так и вне него, или что «коммунисты», наподобие доктора Голема, оказывают или могут оказать какое бы то ни было влияние на наличные общественные процессы. Да и компартия в описываемой в романе стране находится под запре-

[93] См. D. Sobolev, *Jewishness as Difference in the Late Soviet Period and the Work of the Strugatsky Brothers*…, с. 602–606.

[94] См. Д. Соболев, *Братья Стругацкие: Советские евреи, иной взгляд, иное видение*…, с. 259.

[95] Напр. А. и Б. Стругацкие, *Гадкие лебеди* // *Миры братьев Стругацких. Отягощенные злом. За миллиард лет до конца света. Гадкие лебеди*, АСТ–Terra Fantastica, Москва–Санкт-Петербург 1997, с. 469, 470, 500, 557.

том[96]. Скорее речь идет о существовании леворадикальных интеллектуалов-одиночек в выраженно капиталистическом обществе с определенными элементами государственного фашизма, которое этих одиночек, по каким-то причинам, готово терпеть. Некоторые центральные герои романа смотрят на окружающий их социальный мир не только проницательно, но и с отвращением, во многом они свободны от иллюзий, самообманов и самодовольства этого мира, но и эти герои оказываются неспособными помыслить и представить иное, более достойное и более человечное общественное устройство.

Однако, судя по описываемым в романе последствиям их действий, такой мир могут помыслить, так называемые, «мокрецы», чья природа и роль на протяжении большей части повествования остается непроясненный, их сообщество закрытым, а их «черные» фигуры и их отталкивающий вид вызывают у главного героя романа, поэта Виктора Банева, и его окружения смесь притяжения и отторжения, непонимания и неотчетливого страха. Судя по всему, хотя эксплицитно это не проговаривается ни на каком этапе повествования, мокрецами являются интеллектуалы, перешедшие от разочарования в окружающем социальном и культурном мире к проектам его тотального переустройства. Физические же отличия мокрецов от окружающих их людей являются скорее проявлением, нежели причиной их глубинного отчуждения от окружающего мира. Однако на этом уровне понимания вступает в действие парадокс, формирующий всю пространственно-временную конфигурацию, так сказать, «хоронотоп», романа. В ситуации отсутствия каких бы то ни было видимых исторических процессов, ведущих к иному общественному устройству, для перехода к принципиально иному обществу требуется абсолютный исторический разрыв, резко контрастирующий с более эволюционной исторической моделью, характерной для классического марксизма, тотальный момент секулярного мессианства, историческими агентами которого мокрецы и являются.

Соответственно, описанное в романе отчуждение мокрецов от окружающего общества является не частичным и человеческим, а тотальным и выводящим их за рамки привычной человеческой внешности и поведения. Мокрецы живут на закрытой охраняемой территории, окруженной колючей проволокой[97] и армией, которою в романе обычно называ-

[96] Там же, с. 500.
[97] Там же, с. 451.

ют «лепрозорием», но при этом, по причинам которые становятся понятными только ближе к концу романа (мокрецы обещают разработать «сверхоружие» для армии), и к неудовольствию городских обывателей, мокрецы могут свободно перемещаться по городу. Более того, мокрецы беспрепятственно и на постоянной основе контактируют со школьниками, по всеобщему мнению, внушая школьникам представления, способствующие как их глубинному, ценностному и мировоззренческому, отчуждению от семей, так и от привычного образа жизни, его рутины, ценностей и целей. Главой сообщества мокрецов, если такая функция в этом сообществе каким бы то ни было образом присутствует, является бывший знаменитый философ и социолог, Зурзмансор.

В обеих моих статьях о еврейской проблематике у Стругацких, неоднократно упоминавшихся выше, мне уже приходилось указывать на тот факт, что репрезентации мокрецов практически на всем протяжении романа напрямую связывают их с еврейской проблематикой. В то же время в большинстве случаев эти указания носили частный и, так сказать, локальный характер, и важно подчеркнуть, что в романе это сравнение мокрецов с евреями носит системный и смыслообразующий характер, и что оно реализовано с помощью самых разных репрезентативных стратегий, от прямых сравнений в речи различных героев, как привлекательных, так и отталкивающих, до роли мокрецов в общем хронотопе мессианизма романа. Что касается относительно прямых репрезентативных стратегий, мокрецам приписаны как многие существенные черты, ассоциирующиеся в литературном корпусе Стругацких именно с еврейскими интеллектуалами-одиночками, так и такие черты, которые евреям обычно приписывает бытовое антисемитское сознание. Так, как и при описании центральных еврейских героев романов Стругацких, Переца в уже обсуждавшейся выше *Улитке на склоне* и Кацмана в романе *Град обреченный*, при описании мокрецов, сколь бы фрагментарным и фантастическим оно ни являлось, подчеркивается их отчуждение от окружающего мира (в отличие от Переца и Кацмана, отчуждение тотальное), равнодушие к бытовым благам и целям («у них странные желания и полностью отсутствуют желания обыкновенные»[98]), отстранение от собственного физического существования, безоговорочная воля к знанию, критическое мышление с ориентацией на критическую соци-

[98] Там же, с. 502.

ологию. Аналогичным, хотя и значительно более обостренным, образом «мокрецы» воспринимаются и их социальным окружением, включая выраженную бытовую неприязнь со стороны обывательских низов, легко сопоставимую с тем, что на языке времени написания романа называлось «бытовым антисемитизмом».

Дополнительные нарративные стратегии, с помощью которых Стругацкие реализуют это сопоставление на удивление многочисленны и разнообразны, и их некоторое формальное упорядочивание может дать более полное представление о важности этого сопоставления для смысла всего текста. Как уже было сказано, такой риторической стратегией может быть прямое сравнение или сопоставление. Так, например, герои романа несколько раз, так сказать, «прямым текстом» сравнивают мокрецов с евреями, что кажется особенно странным, поскольку на буквальном повествовательном уровне в романе евреи не присутствуют ни в рамках фактически описываемого действия, ни за его пределами, и никто из персонажей, ни главных, и ни второстепенных, не идентифицируется текстом в качестве еврея. Более того, Банев объяснят, что мокрецов ненавидят «потому, что в городе нет евреев»[99], а его возлюбленная, Диана, объясняет, что «в одних местах ненавидят евреев, где-то ещё — негров, у нас — мокрецов»[100]. Обыватели (включая средний класс, а не только деклассированные низы и фашиствующих молодчиков — в романе присутствуют и те, и другие) обвиняют мокрецов в любых бедах, от внутреннего отчуждения детей («Дети свихнулись — от мокрецов…»[101]) до исчезновения местных кошек («Почему в городе не осталось кошек? Мокрецы виноваты»[102]) и постоянных дождей («Дожди наши — это все-таки их рук дело»[103]). «Нация», объясняет один из центральных героев романа, Павор, «Она говорит, что все беды от мокрецов»[104]. По какой-то, в это точке повествования еще не проясненной, причине, культ «нации» оказывается тесно связан с ненавистью к мокрецам. Размышляя о совокупности этих обвинений, Банев сравнивает эти обвинения с «кровавым наветом», «Голос нации, подумал Виктор… Слыхали мы этот голос… Кровь христианских младенцев»[105]. Много позже,

[99] Там же, с. 449.
[100] Там же, с. 411.
[101] Там же, с. 448.
[102] Там же, с. 455.
[103] Там же, с. 469.
[104] Там же, с. 448.
[105] Там же, с. 449.

Банев в шутку обещает Голему написать статью про мокрецов, «как вы кровь христианских младенцев используете для лечения очковой болезни»[106]. Частные сравнения и уподобления постепенно объединяются в сквозное сопоставление.

Еще одна группа сонаправленных репрезентативных стратегий связана с приписыванием мокрецам того или иного атрибута, в массовом сознании ассоциирующегося с евреями или еврейством. Так, при первом появлении единственного из мокрецов, названного по имени, уже упоминавшегося выше бывшего философа и критического социолога с плохо произносимой фамилией Зурзмансор, сфокусированный через восприятие Банева текст подчеркивает «этот великолепный семитский нос», а сам Банев из всех внешних черт Зурзмасора для объяснения, о ком идет речь, выбирает нос («с таким вот носом»)[107] и сравнительно смуглую кожу лица («желтолицый»[108]). Повествовательный акцент на тех же самых внешних чертах повторяется и значительно позже, вне всякой связи с этим разговором; в одном из эпизодов Зурзмансор поднимается навстречу Диане и Баневу, «желтолицый, горбоносый»[109]. Как уже говорилось, мокрецы живут на закрытой от посторонних территории, огороженной колючей проволокой[110] и выраженно напоминающей гетто. Как выясняется на протяжении романа, мокрецов охраняет «доктор Голем», очевидным образом отсылающий к Голему, созданному Магаралом для защиты пражских евреев, с неясным полномочиями и еще более непонятной и проблематичной институциональной принадлежностью.

Что касается страны, в целом, то в речи, прославляющей президента, бургомистр подчеркивает, что до создания лепрозория-гетто мокрецы были лишены компактного района собственного проживания («разбросанные ранее по всей стране») и подвергались «зачастую несправедливым гонениям со стороны отсталых слоев населения»[111]. Но потом, напившись, и сам бургомистр говорит о мокрецах, «Должен вам сказать, так я ненавижу эту мразь — зубами бы рвал, да тошнит. Вы не поверите, господин Банев, дошел до того, что капканы на них ставлю»[112]. А чуть позже уже сам Банев, про-

[106] Там же, с. 499.
[107] Там же, с. 412.
[108] Там же.
[109] Там же, с. 532.
[110] Там же, с. 550–451.
[111] Там же, с. 468.
[112] Там же, с. 469.

ецируя еврейски-маркированную метафору на «бургомистра и его банду», думает, «жир и сало нации, президентские холуи, черносотенцы»[113]. Несколько раньше, перед самым появлением бургомистра, неожиданно возникает тема Христа в сочетании с темой юдофобии («Христос приходит в генеральный штаб и предлагает: любите, мол, ближнего. А там, конечно, сидит какой-нибудь юдофоб», думает Банев)[114]. Ничто не говорит о том, что фигурирующие в романе военные являются юдофобами, а бургомистр является черносотенцем только метафорически, но все эти детали выстраивают вполне однозначный дополнительный герменевтический контекст эпизода.

Более того, тема Холокоста эксплицитно проецируется и на историю мокрецов; в романе говорится, что во время иностранного вторжения мокрецы «подвергались» «прямому истреблению» «со стороны оккупантов»[115]. О том, что на фигуративном уровне «иностранное вторжение» и «оккупанты» не являются абстрактными или собирательными, а подразумевают отсылку к конкретному и однозначно обозначенному историческому референту, становится понятным из объяснения о том, что танки интервентов назывались 'рейнметаллами', а Банев в юности «ходил на 'рейнметаллы' в конном строю, и едва не подох от дизентерии в окружении», «ходил на танки с саблей наголо»[116], что, по логике вещей, говорит о неготовности его страны к высокотехнологической войне. Это ощущение усиливается по мере развития его мыслей. «Так ведь надо быть идиотом», мысленно добавляет Банев, «Чтобы иметь правительство, которое довело армию до подобного положения»[117]. Значительно позже в романе упоминаются «бывшие коллаборационисты»[118]. А еще позже один из неназванных по имени участников разговора говорит, «Это же не оккупанты все-таки, не на расстрел же их повели, не в печи»[119]. Как и в предыдущих случаях, исторический референт, к которому отсылает упоминание об оккупантах, оказывается вполне однозначным, а к теме массового убийства мокрецов, как и в *Попытке к бегству*, прибавляются образы расстрелов и лагерных печей.

После перечисления всех примеров, упомянутых выше, это поле прямых и косвенных отсылок и сопоставлений, исполь-

[113] Там же, с. 472.
[114] Там же, с. 466.
[115] Там же, с. 468.
[116] Там же, с. 438.
[117] Там же.
[118] Там же, с. 485.
[119] Там же, с. 522.

зующее как повествование, так и речь героев, как исторические реалии, так и этнические стереотипы, кажется настолько последовательным и полным, что и сами примеры могли бы показаться избыточными, если бы не два обстоятельства. Во-первых, как уже говорилось в начале статьи, еще несколько лет назад обсуждение осмысления еврейской тематики у Стругацких казалось не только бессодержательным, но и лишенным текстуальных оснований. Во-вторых, в отличие от *Попытки к бегству* и *Улитки на склоне*, и в какой-то степени перекликаясь с еще не написанным *Жуком в муравейнике*, в *Гадких лебедях* еврейский метанарратив Стругацких принимает хиазматическую форму, поскольку если в повседневных реалиях мокрецы являются очевидными жертвами, в процессе реализации проекта секулярного мессианизма и тотального разрыва с историей мокрецы оказываются и палачами тоже.

Не испытывая ни интереса, ни симпатии к окружающим их взрослым, что в значительной степени разделяется протагонистом романа, Баневым, в социальном пространстве за пределами «лепрозория» мокрецы сосредотачиваются на воспитании детей. В этом смысле ксенофобские обвинения обывателей в том, что мокрецы способствуют отчуждению между ними и их детьми, оказываются не только не лишенными основания, но даже недооценивающими глубину той мировоззренческой и ценностной пропасти, которую мокрецы выстраивают между родителями и детьми. И если для героев романа мир мокрецов остается непонятным и непрозрачным, а читатели могут лишь догадываться о нем по отдельным намекам, мир воспитанных мокрецами детей достаточно подробно раскрывается во время встречи Банева со школьниками[120]. Как становится ясно во время этого детально описанного разговора, в отличие от абсолютного большинства взрослых, воспитанные мокрецами школьники «мир после истории» представить могут и, более того, сознательно к нему стремятся. «Прежняя история прекратила течение свое», говорит один из подростков, неожиданно используя неразговорный инверсированный синтаксис, «Не надо на нее ссылаться»[121]. Несмотря на то, что окружающий исторический мир вызывает у Банева и презрение, и скуку, и отвращение, разговор со школьниками тоже приводит его в ужас, в первую очередь, своей бесчеловечностью.

[120] Там же, с. 427–442.
[121] Там же, с. 441.

> Он глядел в зал почти со страхом. Кажется, будущему удалось все-таки запустить щупальца в самое сердце настоящего, и это будущее было холодным, безжалостным, ему было наплевать на все заслуги прошлого[122].

Как станет ясно позднее, эти качества относятся к числу того многого, чему подростки научились у мокрецов. Много позже, уже столкнувшись с мокрецами напрямую и находясь в середине центральной для романа исторической драмы (и исторической трагедии), Банев перечисляет «жестокость, презрительность, нечеловечность» мокрецов[123], хотя пытается их понять и найти более человечное оправдание их действиям. Придя в себя после встречи со школьниками и убедив себя в том, что просто оказался под впечатлением разговора с неожиданно талантливыми и серьезными детьми, Банев несколько легкомысленно отшучивается, «теперь я нисколько не удивлюсь, если в один прекрасный день на городскую площадь выйдет мокрец с аккордеоном и уведет детишек к черту на рога»[124]. Эта самоутешительная шутка пролептически предвосхищает центральную человеческую трагедию книги, но на этом этапе повествования Банев, разумеется, об этом еще не знает.

Пытаясь несколько скрасить произведенный разговором эффект и развеять то, что им кажется непониманием, школьники объясняют Баневу, что при всём их презрении к окружающему обществу и отвращению к человеческой истории новый мир будет построен рядом со старым и построен ненасильственными методами[125]. В свете сказанного в самом начале обсуждения романа, с логической точки зрения это невозможно, а роман постепенно делает видимой эту невозможность и на сюжетном уровне. Остается не вполне ясным, ошибаются ли подростки в силу возраста и недопонимания или они были намеренно введены в заблуждение их наставниками-мокрецами. В любом случае, триумф идей мокрецов и радикальный разрыв с существующим миром описаны в романе не только как акт тотального насилия, с отчетливым апокалиптическим эхом, но и с использованием выраженных отсылок к образам и тематике Холокоста. Как уже говорилось, мокрецы живут в гетто, окруженном колючей проволокой, но, как постепенно выясняется, эта проволока их защищает, а не ограничивает их свободу. Тоже самое касается и армейского оцепления.

[122] Там же, с. 438.
[123] Там же, с. 531.
[124] Там же, с. 456.
[125] Там же, с. 440.

> Дорогу перегораживали высокие ворота с караульной будкой, дверь будки была распахнута, и на пороге уже стоял солдат в каске, в сапогах и в плащ-накидке, из-под которой высовывался ствол автомата… «Никогда я не был в лагерях, — пропел Виктор…»[126]

И образы, и их контекстуальный смысл кажутся понятными. Но Банева солдат не пропускает, а, разговорившись с «солдатиком», Банев узнает, что, на самом деле, солдаты находятся на службе у мокрецов и исполняют их приказы («А без пропуска они никого не пропускают. Мы бы с радостью…»[127]). Более того, когда чуть позже на территорию «лепрозория» пытается пройти полицейский, солдат угрожает начать стрелять даже по полицейским, а «на веснушчатом лице под каской появилось выражение озверелости»[128]. Позднее один из наиболее отталкивающих героев романа, псевдо-санитарный инспектор и агент тайной полиции Павор объясняет Баневу, «А может быть, это не они сидят за колючей проволокой, а вы сидите»[129]. Несмотря на то, что Банев слышит это от заведомо недостоверного собеседника, сказанное, в значительной степени, оказывается правдой. Все, что было особенно отвратительно Баневу, гетто и милитаризм («проволока, солдаты, генерал Пферд»[130]) оказывается на службе у мокрецов, хотя, как тоже выясняется, генерал Пферд был обманут их обещаниями создать для армии сверхоружие. Мокрецам удается преодолеть сопротивление малограмотных и погрязших в низменных развлечениях местных властей, выражающих ксенофобские настроения как люмпена, так и средних жителей города, опираясь на стремление государства к радикальному усилению своих военных возможностей. Однако, в полном соответствии с внутренней логикой романа, будучи не просто частью того мира лжи и насилия, который мокрецы стремятся полностью уничтожить, но и одной из основных опор этого мира, армия и командующий ею «генерал Пферд» неизбежно оказываются обманутыми.

Генерал Пферд и все, что он представляет, кажутся отвратительными, но он не единственный, кто окажется обманутым. В «лепрозорий» уходят дети[131], и город впадает в отчаяние и ужас. Дети уходят навсегда, под охраной, описание их ухо-

[126] Там же, с. 477.
[127] Там же, с. 479.
[128] Там же, с. 482.
[129] Там же, с. 502.
[130] Там же, с. 506.
[131] Там же, с. 515–539.

да страшно, а сам уход оказывается необратимым; чуть позже они не только навсегда утратят какой бы то ни было контакт со своими родителями, с которыми, в результате деятельности мокрецов они уже утратили внутреннюю связь, но и в буквальном смысле окажутся в ином временно-историческом пространстве, в пространстве того самого транс-исторического будущего.

> А дети шли бесконечно серой колонной по серым размытым дорогам, шли, спотыкаясь, шли, согнувшись, промокшие насквозь, сжимая в посиневших лапках жалкие промокшие узелки, шли, маленькие, беспомощные, непонимающие, шли плача, шли молча, шли, оглядываясь… а по сторонам дороги вышагивали мрачные черные фигуры без лиц, и на месте лиц были черные повязки, а над повязками безжалостно и холодно смотрели нечеловеческие глаза, и руки, затянутые в черные перчатки, сжимали автоматы, и дождь лил на вороненую сталь…[132]

Вслед за этой ценой следует отрицание. Банев объясняет себе, что она существует только в его воображении, что «это было очень давно», что «теперь совсем не так», что на этот раз дети «уходили радостно»[133] и пытается нарисовать мысленную картину такого «радостного» ухода. Картина получается не очень правдоподобной, но возможной. Вероятно, таким радостным уходом от всего человеческого представляли себе будущую трансформацию кричащей и сопротивляющейся Навы уводящие ее самопровозглашенные представители высшей биотехнологической расы. Что же касается *Гадких лебедей*, то роман описывает обе воображаемые сцены, не выбирая ни одну из них.

В процитированном выше описании образы Холокоста, включая угоняемых беспомощных детей и черные фигуры охранников, сжимающих автоматы черными перчатками, кажутся столь явными, что их референция едва ли требует дополнительных доказательств. Что же касается их интерпретации, то она более проблематична. В уже упоминавшейся статье Марат Гринберг цитирует процитированную выше сцену еще более детально[134] и заключает, что она служит для «осторожного и субверсивного» введения в текст памяти о Холокосте; он продолжает:

> This scenery is the very opposite of what happens in the novel's conclusion: happy children leaving the damp town forever. Banev's subconscious becomes

[132] Там же, с. 518–519.

[133] Там же, с. 519.

[134] M. Greenberg, *Reading Between the Lines*…, с. 177.

a vehicle for the Holocaust setting. It's unclear whether he himself witnessed this or whether, in post-traumatic fashion, he's reliving the catastrophe without having experienced it firsthand…[135]

Мне трудно с этим согласиться. С одной стороны, как было показано выше, еврейская тематика является сквозной для романа, как и для других книг Стругацких, включая отсылки ко Второй Мировой войне и Холокосту, и вывод о необходимости разорвать повествовательную ткань ради самой возможности заговорить о Холокосте, как кажется, уводит интерпретацию слишком далеко от архитектоники книги. С другой стороны, как также было показано, в буквальном историческом времени романа Холокост отсутствует, так же как в нем отсутствует, как уже говорилось, например, Советский Союз или любая историческая память о нем. Соответственно, на буквальном сюжетном уровне Банев не мог быть ни свидетелем Холокоста, ни носителем опосредованной посттравматической памяти о нем. Иначе говоря, в данном случае речь не может идти ни о фактическом прошлом, ни возможном будущем описываемого мира. Образы Холокоста встраиваются в текст не из гипотетического «подсознания» Банева, а из исторического сознания мира, находящегося за пределами текста, того мира, в котором этот текст написан и к которому он обращается.

В рамках же сюжета романа, за этими двумя альтернативными воображаемыми эпизодами угона или ухода детей следует подробное описание гнева, горя и бессилия их родителей. Но на собравшуюся толпу направлены пулеметы и автоматы, на этот раз уже однозначно не воображаемые, реальные и смертоносные, направленные на безоружных и ослепленных горем людей. Так, перед входом в поглотивший детей лепрозорий «стояли, расставив ноги, направив на толпу автоматы, человек десять солдат внутренней службы в касках, надвинутых на глаза»[136]. Уже упоминавшаяся в контексте обсуждения «Попытки к бегству» нацистская стойка с широко расставленными ногами появляется и в этом эпизоде. Более того, это только первый ряд охраны; в тумане над караульной будкой возвышается башня, и на ее верхней площадке стоит пулемет, окруженный «людьми в сером», а за колючей проволокой, дребезжа, проезжает броневик внутренней охраны[137]. Чуть позже Стругацкие описывают ожидание того, как «ударит пулемет на

[135] Там же, с.178.
[136] А. и Б. Стругацкие, *Гадкие лебеди*…, с. 524.
[137] Там же.

вышке, ударят пулеметы броневика, ударят автоматы солдат, и все ведь по толпе, по толпе»[138].

Вероятно, следует подчеркнуть, что эта сцена уже не воображаемая и не гипотетическая, и она вполне укладывается в визуальную логику предшествующих образов Холокоста. Через некоторое время с толпой охваченных отчаянием и погруженных в собственное бессилие людей начинает говорить безличный голос, равнодушный и презрительный, и объясняет, что родители смогут увидеться со своими детьми в любой день[139]. Однако, как и обещание ненасильственного создания альтернативного мира, это обещание тоже оказывается ложным. После триумфа мокрецов город начинает быстро и видимо разрушаться[140], а армия быстро переходит от организованного отступления к беспорядочному бегству («драпу» на языке романа)[141]. Вместе с ней бегут жители города. Наиболее совершенные виды оружия, включая боевую авиацию[142], оказываются бесполезными. Как и говорили школьники во время встречи с Баневым, вероятно, со слов мокрецов, речь идет акте тотального исторического разрыва, отменяющего историю, кладущего конец всей предшествующей человеческой истории с ее всепроникающим насилием и ложью, и, вместе с остальным человечеством, оставляющего по ту сторону абсолютного исторического разрыва превратившихся в «беженцев» родителей самих детей[143]. Для их родителей утрата становится окончательной. Дождь прекращается, и счастливые дети бродят по рождающемуся солнечному «новому миру»[144]. Доктор Голем объясняет, что мокрецов больше нет. А это, в свою очередь, означает, что и жизнь мокрецов в «гетто», и их гибель оказывается добровольным самопожертвованием, делающим наступающий новый мир возможным. Тотальная гибель неожиданно оказывается наделенной радикальным историческим смыслом окончания, освобождения и становления.

В то же время, несмотря на видимую и нескрываемую симпатию Стругацких к такому проекту радикального секулярного мессианизма, легко понимаемую в контексте их трагического осознания зверств, низостей, безнаказанности, лжи

[138] Там же, с. 525.
[139] Там же, с. 527.
[140] Там же, с. 595.
[141] Там же, с. 591.
[142] Там же, с. 596.
[143] Там же, с. 593.
[144] Там же.

и абсурда человеческой истории, нашедших свое наиболее известное выражение в романе *Трудно быть богом*, Стругацкие также выводят на передний план сущностную этическую проблематичность этого проекта и глубокую, неразрешимую и непоправимую трагедию его реализации, ложь, отчаяние и окончательную, непоправимую, безнадежную утрату близких. В своей литературной репрезентации эта реализация сталкивает образы интеллектуалов, как было показано, еврейски-маркированных по всему денотативному и коннотативному полю, не только с образами Холокоста, но и с возможностью того, что идеалы и действия этих интеллектуалов могут оказаться причиной не только реализации секулярного мессианизма, но и той исторической и человеческой трагедии, с которыми образы Холокоста связываются в нарративном пространстве романа. В романе жертва оказывается и освободителем, и разрушителем, и палачом, а для Стругацких предстаяние такой возможности становится частью размышлений о еврейской проблематике, в целом. Секулярный мессианский проект радикального общечеловеческого освобождения и конца истории, к которому Стругацкие испытывали очевидную и выраженную симпатию, и чья фигуративная репрезентация в *Гадких лебедях* связала его со значительной частью поля еврейской проблематики, в романе порождает столь неразрешимую этическую дилемму, что его репрезентация сталкивает образы жертв Холокоста с образами его ужасов.

В более поздний период эти же сомнения получат еще более трагическое и неразрешимое выражение во вставных главах романа *Жук в муравейнике*, а еще позже в пьесе *Жиды города Питера*. И снова, как и во всех предыдущих текстах, обращения к репрезентациям Холокоста и его тематике в обоих текстах не повторяют предыдущие тексты, не дублируют их, не являются вариациями на одну и ту же тему, а задают новые вопросы и заново продумывают старые, перекликаясь с более ранними размышлениями, образами и вопросами, ставят новые вопросы, развивая и дополняя друг друга во многих ключевых смыслах. О пьесе *Жиды города Питера* мне уже приходилось писать[145], а осмысление чрезвычайно сложной роли репрезентаций Холокоста в романе *Жук в муравейнике* потребовало бы отдельной статьи. Наверное, для дальнейшего продумывания этой темы и этих вопросов, такая статья должна быть написана.

[145] D. Sobolev, *Jewishness as Difference*…, с. 608–609.

References

Adorno, Teodor. *Negativnaya dialektika*. Moskva: Nauchnyy mir, 2003. [Адорно Теодор. *Негативная диалектика*. Москва: Научный мир, 2003].

Agamben, Dzhordzho. *Homosacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'*. Moskva: Yevropa, 2011. [Агамбен Джорджо. *Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва: Европа, 2011].

Amusin, Mark. "Jewish Themes in the Prose of the Strugatsky Brothers." *Jews in Eastern Europe* 1995, no. 28: 43–52.

Amusin, Mark. "Yevrei na Marse ili zhidy v Pitere (O yevreyskoy teme v proizvedeniyakh brat'yev Strugatskikh." Amusin, Mark. *Brat'ya Strugatskiye: Ocherktvorchestva*. Jerusalem: Beseder, 1996. 173–185. [Амусин, Марк. "Евреи на Марсе или жиды в Питере (О еврейской теме в произведениях братьев Стругацких". Амусин, Марк. *Братья Стругацкие: Очерк творчества*. Иерусалим: Беседер, 1996. 173–185].

Grinberg, Marat. "Between Mimesis and Allegory: Vasily Grossman, Boris Slutsky, the Strugatsky Brothers and the Meaning of the Holocaust in Russian." *Critical Insights: Holocaust Literature*. Pasadena: Salem Press, 2016. 174–179.

Grinberg, Marat. "Reading Between the Lines: The Soviet Jewish Bookshelf and Post-Holocaust Soviet Jewish Identity, "*East European Jewish Affairs* 2018, no. 48: 398–401.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Routledge, 1981.

Kuznetsova, Alla. *Brat'ya Strugatskiye: fenomen tvorchestva i fenomen retseptsii*. Lipetsk: Krot, 2007. [Кузнецова, Алла. *Братья Стругацкие: феномен творчества и феномен рецепции*. Липецк: Крот, 2007].

Kuznetsova, Алла. *Retseptsiya tvorchestva brat'yev Strugatskikh v kritike i literaturovedenii: 1950–1990–e gg.: diss. kand.filol. nauk*. Moskva: Izdatel'stvo RGGU, 2004. [Кузнецова, Алла. *Рецепция творчества братьев Стругацких в критике и литературоведении: 1950–1990-е гг.*: дисс. канд. филол. наук. Москва: Издательство РГГУ, 2004].

Kuznetsova, Alla; Ashkenazi, Leonid. "Yevreyskaya tema vtvorchestve Strugatskikh." *Materialy devyatoy yezhegodnoy mezhdistsiplinarnoy konferentsii po iudaike*. T. 2. Moskva: Probel, 2002. 366–371. [Кузнецова, Алла; Ашкенази, Леонид «Еврейская тема в творчестве Стругацких» / *Материалы девятой ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике*. Т.2. Москва: Пробел, 2002. 366–371].

Shestov, Lev. *Apofeoz bespochvennosti*. Paris: YMCA-Press,1971. [Шестов, Лев. *Апофеоз беспочвенности*. Париж: YMCA-Press, 1971].

Shrayer, Maxim. "Ilya Ehrenburg's January 1945 Novy mir cycle and Soviet Memory of the Shoah." Smola, Klavdia (ed.). *Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics*. Munich-Berlin: Verlag Otto Sagner, 2013. 191–209.

Shrayer, Maxim. "Ilya Selvinsky and Soviet Shoah Poetry in 1945." Weiss, Hillel; Katsman, Roman; Kotlerman, Ber (eds.). *Around the Point: Stud-*

ies in Jewish Literature and Culture in Multipal Languages. Cambridge: Cambridge Scholars, 2014. 566–584

Shrayer, Maxim. "Jewish-Russian Poets Bearing Witness to the Shoah, 1941–1946: Textual Evidence and Preliminary Conclusions." Garzonio, Stefano (ed.). *Studies in Slavic Languages and Literatures*. Stockholm: ICCEES Congress, 2010. Bologna: Portal on Central Eastern and Balkan Europe, 2011. 59–119.

Shrayer, Maxim. "Pavel Antokolsky as a Witness to the Shoah in Ukraine and Poland." *Polin: Studies in Polish Jewry* 2015, no. 28: 541–556.

Sobolev, Denis. «Brat'ya Strugatskiye: Sovet·skiye yevrei,inoy vzglyad, inoye videniye». Polyan, Pavel (ed.). *Issledovaniya po istorii nauki, literatury, obshchestva*. Gannover: Sem' iskusstv, 2020. 245–261. [Соболев, Денис. «Братья Стругацкие: Советские евреи, иной взгляд, иное видение». Полян, Павел (ред.). *Исследования по истории науки, литературы, общества*. Ганновер: Семь искусств, 2020. 245–261].

Sobolev, Dennis. "Jewishness as Difference in the Late Soviet Period and the Work of the Strugatsky Brothers." Weiss, Hillel; Katsman, Roman; Kotlerman, Ber (eds.). *Around the Point: Studies in Jewish Literature and Culture in Multiple Languages*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2014, 585–611.

Strugatskiye, Arkadiy i Boris. "Gadkiye lebedi." Strugatskiye, Arkadiy i Boris. *Miry brat'yev Strugatskikh. Otyagoshchennyye zlom. Za milliard let do kontsa sveta. Gadkiye lebedi*. Moskva: AST, SPb: Terra Fantastica, 1997, 365–596. [Стругацкие, Аркадий и Борис. "*Гадкие лебеди*." Стругацкие, Аркадий и Борис. *Миры братьев Стругацких. Отягощенные злом. За миллиард лет до конца света. Гадкие лебеди*. Москва: АСТ, СПб: Terra Fantastica, 1997. 365–596].

Strugatskiye, Arkadiy i Boris. "Popytka k begstvu." Strugatskiye, Arkadiy i Boris. *Miry brat'yev Strugatskikh. Trudno byt' bogom. Popytka kbegstvu. Dalekaya raduga*. Moskva: AST, SPB: Terra Fantastica, 2001, 221–350. [Стругацкие, Аркадий и Борис. "Попытка к бегству". Стругацкие, Аркадий и Борис. *Миры братьев Стругацких. Трудно быть богом. Попытка к бегству. Далекая радуга*. М: АСТ, СПб: Terra Fantastica, 2001. 221–350].

Strugatskiye, Arkadiy i Boris. *Ulitka na sklone*. Moskva: AST, 2009. [Стругацкие, Аркадий и Борис. *Улитка на склоне*. Москва: АСТ, 2009].

Strugatskiye, Arkadiy i Boris. "Zhuk v muraveynike." Strugatskiye, Arkadiy i Boris. *Obitayemyy ostrov. Malysh. Zhuk v Muraveynike. Volny gasyat veter*. Moskva: AST, SPB: Terra Fantastica, 2005, 461–642. [Стругацкие, Аркадий и Борис. "Жук в Муравейнике". Стругацкие, Аркадий и Борис. *Обитаемый остров. Малыш. Жук в Муравейнике. Волны гасят ветер*. Москва: АСТ, СПб: Terra Fantastica, 2005, 461–642].

Zapadnoyevropeyskaya poeziya XX veka. BVL. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, 1977. [*Западноевропейская поэзия XX века*. БВЛ. Москва: Художественная литература, 1977].

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.04

MACIEJ WALCZAK
Uniwersytet Śląski (Katowice, Polska)
ORCID 0000-0001-6313-5672

Семья и семейные отношения у Шолом-Алейхема и Федора Решетникова (*Касриловка* vs *Подлиповцы*)

Rodzina i relacje rodzinne u Szolema Alejchema i Fiodora Reszetnikowa (*Касриловка* vs *Подлиповцы*)

Streszczenie: W niniejszym artykule autor zwraca uwagę na kwestię rodziny i międzyludzkich relacji w rodzinach kasrylewskich Żydów i wspólnoty Permiaków w Podlipnej. Tytułowe zagadnienie traktowane jest szeroko — obejmuje głównie dzieci i stosunek do nich, lecz także do zmarłych krewnych, relacje z członkami bliższej i dalszej rodziny mieszkającymi na różnych terytoriach oraz stosunki małżeńskie. Analiza tekstów literackich pozwoliła wyłonić dwa, niejednokrotnie biegunowo odmienne, portrety wewnątrzrodzinnych relacji międzyludzkich, szczególnie w odniesieniu do dzieci. Owa biegunowość, zdaniem autora, wynika, między innymi, z faktu silnego osadzenia mieszkańców Kasrylewki w tradycji religijno-kulturowej judaizmu i braku analogicznych fundamentów u mieszkańców Podlipnej.
Słowa kluczowe: rodzina, relacje rodzinne, tradycja, judaizm

The family and the family relations in the works of Scholem Aleichem and Fyodor Reshetnikov (*Kasrilovka* vs *The Podlipnayans*)

Summary: The article deals with the problem of the family and the interpersonal relations in the families of the Kasrilovka Jews and Permyans community of Podlipnaya. The problem is widely treated and it comprises mainly children and the attitude towards them but it also touches the late relatives, close and distant relatives living far away and the marital relations. The analysis of the literary texts shows two repeatedly different portrayals of intra-familiar human relations, especially with regard to children. According to the author of this paper this polarity is the result of (among other things) the strong setting of the Kasrilovka dwellers in the religious and cultural tradition of Judaism and the lack of similar settings in the dwellers of Podlipnaya.
Keywords: family, family relations, tradition, Judaism

Предлагаемая статья является очередной, по счету второй, частью задуманного нами тематического цикла, объектом которого были выбраны рассказы Шолом-Алейхема из сборника *Касриловка* и повесть *Подлиповцы* Федора Решетикова[1].

[1] Первая статья цикла посвящена вопросу еды, пищи и продуктов питания; см. П. Червинский, М. Вальчак, *Пища, еда и продукты питания у Шолома Алейхема и Федора Решетникова (Касриловка vs Подли-*

Предметом настоящего рассмотрения будут семейные и межличностные отношения, с одной стороны, в украинской местечковой (еврейской) среде и в деревне Подлипной у пермяков, с другой — юго-запад и северо-восток Российской империи. Представляемый поворот интересен и достоин анализа не только в виду того, что в разбираемых текстах себя объявляют два полюсно разных образа взаимодействий (особенно в отношении к потомству), но и по той причине, что семейные, и в том числе отношения между родителями и детьми, неоднократно становились одним из ведущих мотивов как русской, так и всемирной литературы.

Как замечает Лукаш Томаш Срока, семья в метафорическом переосмыслении является тем жизненным пространством, где человеку предстоит сыграть важнейшую роль в «театре мира». Семья возникает как следствие и на основе отношений в известном смысле любовных (роман, мелодрама, трагикомедия), в семье переживаются радостные и веселые моменты жизни (комедия, фарс), но при этом нередко сопровождаемые страданием и печалью (драма, трагедия)[2].

Тема семьи, по словам Ирины Марковой, пронизывает всю русскую литературу. «От *Слова о полку Игореве*, где 'Игорево славное гнездо' символизирует семейную родовую общность, до романов-эпопей Льва Толстого и Михаила Шолохова — вся русская литература в лучших своих образцах повествует, так или иначе, о русской семье»[3]. Следует при этом отметить, что во многих произведениях русской литературы передаются образы, что особенно важно с точки зрения обсуждаемой проблематики, семей самых разных социальных слоев. Как замечает Елена Спиглазова, в русской литературе XIX века обнаруживают себя портреты совершенно различных семей: начиная с провинциальной семьи Лариных, через столичные семьи, заполняющие салон Анны Павловны Шерер, крестьянские семьи в описаниях Некрасова, купеческие и мещанские семьи Островского, заканчивая собранием психопатологических типов в семье Карамазовых[4].

повцы), «Iudaica Russica» 2019, № 2(3), с. 111–132. Идея и ряд положений настоящей статьи авторства Петра Червинского.

[2] См. Ł.T. Sroka, *Judaizm wobec rodziny. Spojrzenie historyczno-religioznawcze* // B. Popiołek (ред.), *Człowiek w teatrze świata: studia o historii i kulturze dedykowane Profesorowi Stanisławowi Grzybowskiemu z okazji osiemdziesiątych urodzin*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2010, с. 69.

[3] И.И. Маркова, *Семейные ценности в русской литературе // Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы, материалы VI междунар. науч. конф., 21–22 мая 2009 г.* Гомель 2009, с. 292–294.

[4] См. Е.Г. Спиглазова, *Образ семьи в русской и советской литературе*, Проза.ру, https://www.proza.ru/2009/09/01/25 [16.12.2019].

Семейная проблематика, а точнее специфика особого типа романной прозы — семейной хроники, затрагивалась, в частности, в работах Евгения Никольского[5] и Аллы Грачевой[6]. Вопрос внутрисемейных отношений на материале детской и подростковой прозы XIX–XXI веков был предметом исследования Адели Минибаевой, Галины Божковой, Антона Быкова[7]. Образ семьи в русской литературе первой половины XX века рассматривался Гульнарой Хакимовой[8]. Проблема семантики семейных отношений и концепта *семья* на материале русской и европейской литературы в лингвистическом повороте нашла свое отражение в работах Марии Андреяновой[9], а также Саиды Схаляховой[10]. Актуальность интересующей нас проблематики может определяться и рядом работ, в которых вопрос семьи, семейных отношений характеризуется с самых разных сторон и точек зрения. Так, вопросы семьи и потомства, а также супружества, через призму религиозных установок, были предметом анализа Марты Коморовской-Пудло[11]. Обращение к исследованиям подобного рода может быть обосновано тем, что рассматриваемые нами внутрисемейные отношения у евреев Касриловки предопределены и строго регламентированы в соответствии с религиозными нормами. В данной связи стоило бы упомянуть для примера работы Михала Фридмана по проблематике семейной традиции в иудаизме[12].

Видится важным отметить, что в рассматриваемых нами художественных текстах мотив семьи, а также внутрисемейных

[5] Е.В. Никольский, *Семейная хроника в системе жанров романной прозы*, «Известия Уральского федерального университета» 2012, № 2 (102), серия 2, Гуманитарные науки, с. 37–46. Того же: *Жанр романа семейной хроники в русской литературе рубежа тысячелетий*, «Вестник Адыгейского государственного университета» 2011, № 4, серия 2: Филология и искусствоведение, с. 29–34; Е.В. Никольский, *«Преданья русского семейства»: жанр семейной хроники в русской литературе XIX–XX столетий*, Пушкинские чтения 2012, с. 49–54.

[6] А.М. Грачева, *Семейные хроники начала XX века*, «Русская литература» 1982, № 1, с. 64–75.

[7] А.Р. Минибаева, Г.Н. Божкова, А.В. Быков, Виды семей в детской и подростковой прозе XIX–XXI веков, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2019, т. 12, вып. 10, с. 34–38.

[8] Г.А. Хакимова, *Семья в русской литературе (первая половина XX века)*, Российская государственная юношеская библиотека, Москва 1998.

[9] М.А. Андреянова, *Концепт «семья» в русской и французской литературе*, «Вестник научного гуманитарного образования» 2012, № 1 (15), с. 17–20.

[10] С.Ш. Схаляхова, *Концепты «венчание», «брак», «семья» как отражение русского менталитета (на материале языка произведений русской литературы)*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Кубанский государственный университет, Краснодар 2008.

[11] M. Komorowska-Pudło, *Rodzina i prokreacja w religiach monoteistycznych. Założenia doktrynalne a rzeczywistość empiryczna*, «Studia Oecumenica» 2016, № 16, с. 421–439. По смежной тематике см. также той же: *Małżeństwo – jego jakość i trwałość u wyznawców religii monoteistycznych. Założenia doktrynalne a rzeczywistość empiryczna*, «Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK» 2017, № 38 (2), с. 151–173.

[12] M. Friedman, *Tradycja rodzinna w judaizmie*, «Collectanea Theologica» 1996, № 66 (2), с. 39–48.

и межличностных отношений не является ни основным, ни ведущим. Он имеет второстепенный характер, разворачиваясь и проявляя себя на фоне и в контексте повседневных событий, действий и происшествий (прежде всего, в *Подлиповцах*). И именно эти явления и события выступают причиной либо ситуативной сценой межличностных и внутрисемейных взаимодействий.

Необходимо также добавить, что мотив семьи мы будем понимать весьма широко, включая в него отношение как к детям, так и не к детям, не обходя при этом также умерших членов семьи, не опуская взаимодействия как между кровными, так и не кровными родственниками, между близкими и не близкими, в контактирующем окружении и территориальном разбросе.

В первую очередь представляется важным и показательным обратить внимание на бросающееся в глаза противоположно заряженное отношение к детям. Данная полюсная противоположность становится еще более ощутимой и выразительной в контексте объединяющего обойденно-униженного материального и социального положения интересующих нас этнических групп, в котором всеобщая нищета и весьма ограниченный по этой причине доступ к средствам самой первой необходимости, продуктам питания в том числе, придают отношению к самым младшим особую значимость. О весомости семьи в еврейской традиции и всего, что с ней связано, может свидетельствовать то обстоятельство, что некоторые рассказы из цикла *Касриловка* посвящены именно этой теме (*Человек родился*, *Родительские радости*). Сопоставление по этой причине начнем с анализа текстов Шолом-Алейхема с последующим переходом к повести Федора Решетникова.

В отношении к потомству у касриловских евреев можно выделить несколько линий, каждой из которых свойственны собственные основания и следующие из них эмоциональные проявления:

1. дети как неизменное следствие брака,
2. дети как члены семьи,
3. дети как восприемники еврейской традиции, религиозного воспитания и образования.

В анализируемом цикле рассказов Шолом-Алейхема дети характеризуются как естественный результат заключения брака и его основная цель[13] (п. 1), а также необходимая составляющая семьи как основы общественной жизни[14]. Их появление не

[13] См. M. Komorowska-Pudło, *Rodzina i prokreacja w religiach monoteistycznych*…, с. 425.

[14] См. K. Rygiel, *Wychowanie w społeczności żydowskiej w świetle nakazów religijnych*, «Ogrody Nauk i Sztuk» 2011, № 1, с. 255–259.

только ожидается в соответствии с религиозными предписаниями[15], но и требуется, регламентируется как свидетельство установленных отношений между супругами, воспринимаясь при этом также как едва ли не основная женская и, несомненно, мужская обязанность. В этой связи касриловские евреи говорят о своих детях в контексте брачно-семейных отношений иногда с прямо не выраженной, но всегда ощутимой (благодаря вставным конструкциям типа *слава богу*, *не сглазить бы*) радостью и удовлетворением, порой также сгордостью, особенно, когда сообщается об их числе либо особых достоинствах. Приведем такие примеры из текстов, однотипные и достаточно очевидные:

> Короче, мы поженились. Когда мы поженились, она сразу же начала рожать, не сглазить бы, что ни год — ребенок. (*Не сглазить бы*)

> Грех жаловаться — все дочери и все невестки рожают, слава богу, каждый год; у кого — одиннадцать, у кого — девять, у кого — семь. (*Родительские радости*)

> Все эти женщины — соседки, живущие вместе с Рейзл в доме столяра Генеха. У каждой из них своя каморка, свое хозяйство, свои одеяла и подушки, свой муж, свои детишки. А детишек у них, слава богу, предостаточно. (*Человек родился*)

> Короче говоря, они не развелись. И бог помог — уже лет шесть, как она начала рожать, разрешается что ни год; осыпает меня внуками! Посмотрели бы вы на моих внуков — все ладные, один другого лучше, на их личики не наглядеться! (*Родительские радости*)

В последней цитате себя обнаруживает не только гордость за необыкновенных внуков, но и несомненное самоудовлетворение как родоначальника, чьи качества и достоинства передались им по наследству.

У касриловцев семья, семейные ценности и, в первую очередь, дети (не только сыновья и дочери, но и внуки) ставятся выше, чем материальные блага, что особенно выразительно проявляет себя в контексте упоминавшейся ранее бедности:

> […] родительские радости, могу похвастать, мне отпущены, слава богу, щедрее, чем самому большому богачу в Касриловке! И когда, слышите ли, наступает праздник и у меня собираются все мои дети, не сглазить бы, сыновья и дочери, невестки и зятья со всеми внуками — кто мне ровня? (*Родительские радости*)

[15] Ср. цитату из Бытия: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1:28).

Ожидание прихода на свет ребенка и само его появление — источник неимоверной радости, а также утешения в тяжелых условиях жизни. Для евреев рождение потомка, особенно мальчика, приобретает характер мистический, связываясь с не покидаемой надеждой на объявление и приход мессии, что, вместе с тем, обнаруживает себя в сочувствующе-ироническом изображении автора:

> — Еле дождалась этой радости!
> — Если удостоимся божьей милости, это ко всему вдобавок окажется мальчик, вот увидите!
> Она родит на свет мессию, не иначе!
> […]
> Она смотрела на этих добрых людей, которые пожелали ей столько добра, — она сама не знает, за какие такие заслуги, — и любовалась своим ребенком, своим единственным утешением. (*Человек родился*)

В семьях касриловских евреев дети считаются важными членами, равноправными участниками праздников и существенных для еврейской общины событий (п. 2). В этом контексте отношение к детям заряжается особым сердечно-снисходительным чувством и отношением со стороны взрослых. Особенно ярко выражает себя это во время праздников и совместной трапезы, пусть самой скромной и скудной. Наблюдение за детьми во время еды — ни с чем не сравнимый источник радости и удовольствия:

> […] что у меня за веселье и какая радость у меня на душе, когда, к примеру, наступает праздник пурим и все дети со всеми внуками, не сглазить бы, собираются к трапезе, усаживаются вокруг стола, и я совершаю молитву над большим и затейливым праздничным калачом, который сдобрен шафраном и весь утыкан изюмом… (*Родительские радости*)

> И все же приятно, знаете ли, видеть, как мои орудуют за столом! Люблю наблюдать за их едой, прямо душа радуется. (*Молочная пища*)

В еврейской традиции едва ли не главным считается такое воспитание и образование детей, которое предполагает, для мальчиков, подготовку к чтению священных текстов, их пониманию и применению в повседневной жизни, обеспечивая, тем самым, непрерывность и продолжение религиозных норм и обычаев. Как замечает Александр Локшин, системе традиционного еврейского образования свыше трех тысяч лет, и ни одно вероучение не придавало такого значения образованию, как иудаизм. Именно это и сыграло важнейшую роль в сохранении еврейского народа и развитии его культу-

ры[16]. В подобном контексте дети становятся естественными преемниками и продолжателями многовекового религиозно-культурного наследия (п. 3). Отнюдь не случайны поэтому в рассказах Шолом-Алейхема фрагменты, в которых не только описывается чтение и обсуждение Торы, но и подчеркивается значимость необходимых для этого навыков, а также начитанность, грамотность мужских представителей подрастающего поколения, их владение древнееврейским и иностранными языками, знание религиозных песен, что становится неизменным поводом гордости и радости старшего в роде:

> А как они учатся! Хотите страницу Талмуда — будет вам страница талмуда наизусть. О Пятикнижии с комментариями, о пророках, о грамматике со всеми прочими нынешними причиндалами и говорить не приходится. А как они читают и как пишут по-еврейски, и по-русски, и по-немецки, и по-французски, и… и… и… (*Родительские радости*)

Отметим здесь, что, помимо детей, по признаку начитанности и знакомства с текстами Торы, умению их толковать, а также, шире, по общим интеллектуальным способностям оцениваются и другие члены семьи. Отмеченные свойства становятся одним из основных показателей значимости и достоинства, особенно в случае тех, кому предстоит войти в семейно-родственный круг. В этом случае оценке умственных качеств и эрудиции поддаются, конечно, мужчины, а тем самым, уже имеющиеся или будущие зятья. Их начитанность, ум и способности (в передаче вынужденного их содержать героя-рассказчика) оказываются важнее, чем материальное состояние, которого, само разумеется, нет, а потому и не может оцениваться. Проиллюстрируем сказанное такими примерами:

> Один зять у меня родом из настоящей знати, чудо, золотой человек, а способности какие — все достоинства! К тому же большой знаток талмуда — всегда сидит за священной книгой. Я содержу его с самой свадьбы, потому что, если бы вы его знали, сами сказали бы, что такого грех выпустить из дому — что с ним станется?
>
> […]
>
> Второй мой зять не так знатен родом, но зато сам он на редкость хорош. Да и чего, скажите, еще желать? И пишет, и читает, и вычисляет, и поет, и пляшет, и чего только не умеет? А как он играет в шахматы — что и говорить, на все горазд! (*Родительские радости*)

[16] См. А.Е. Локшин, *Высшее духовное образование в иудаизме в Российской империи: преемственность и модернизации*, «Вестник РУДН», серия: История России 2018, т. 17, № 2, с. 249.

На фоне отмеченного отношения к детям у евреев Касриловки полную противоположность представляет собой образ взаимодействий с детьми у пермяков в деревне Подлипной. Рождение ребенка — событие не ожидаемое, но неизменно привычное, повседневное, лишенное какой бы то ни было торжественности и приподнятости, к тому же и далеко нежелательное. Ребенок, в беспробудных условиях крайнего убожества и нищеты, воспринимается лишь как ненужное бремя и лишний рот, на содержание и пропитание которого приходится тратить вечно недостающую пищу. Поражает своим бесчувствием и полное безразличие, и преднамеренное лишение детей еды, и предоставление их самим себе, в том числе и с подверженностью неблагоприятным условиям, в расчете на то, что они умрут и можно будет, в итоге, от них избавиться:

> Эти маленькие дети, не умеющие еще выговаривать и ходить, постоянно лежали или сидели полунагие, одетые в несколько тряпок, сшитых наподобие мешков. На них не обращалось внимания ни Сысойком, ни матерью, которая, больная и сумасшедшая, постоянно лежала на печке и охала. Куда Сысойко ни посадит детей, там они и сидят, там и ползают. А если Сысойко садил их на полати, что случалось очень редко, то ребята то и дело получали колотушки… Он даже нарочно садил их на голый пол, для того, чтобы они скорее умерли, нарочно не давал есть, думая, что они помрут; но ребята кричали с каждым днем хуже…

> Когда была жива Апроська, Матрене было все равно, что есть у нее дочь; не будь дочери, Матрене было бы тоже все равно; есть человек — ладно, а впрочем, пожалуй, и не надо бы: хлеб лишний идет. (*Подлиповцы*)

В последнем фрагменте подчеркивается полное равнодушие, наличие дочери совершенно несущественно и безразлично для матери. Подобное отношение еще острее себя проявляет в контексте отсутствия какого бы то ни было внимания к детям, надлежащего их возрасту присмотра и ухода за ними, не говоря о каком-либо, даже малейшем, образовании:

> Досадно им: зачем дети родятся от них, и с маленькими детьми обращаются как люди с котятами; одни только матери немножко присматривают за детьми. С пятилетнего возраста дети растут на произвол судьбы… Все дети их, Апроська девятнадцати лет, Иван шестнадцати, Павел четырнадцати и Тюнька трех лет, росли на произвол судьбы. (*Подлиповцы*)

Детский мир в Касриловке — полный песен, веселого крика, детских проказ и игр, живой, энергичный, теплый, не побоимся даже сказать, биофильный, с одной стороны. И в Подлипной, с другой, — безжизненный, мертвый, холодный, вялый,

подавленный, мрачный и некрофильный. Как два противоречащих одно другому существования:

> Приезжаю домой, выпрягаю моих коняшек — ага! Мои огольцы, не сглазить бы, тут как тут: один на возу, другой под возом, один на одной лошадке, другой на второй лошадке, а младший — верхом на дышле… (*Не сглазить бы*)

> А потом все как запоют! Я затягиваю «Розу Иакова» и еще раз «Розу Иакова»! И опять-таки «Розу Иакова»! А дети как подхватят: Ликуем и веселимся! А маленькие сорванцы, внуки, подтягивают тоненькими голосками. Да еще и пускаемся в пляс. (*Родительские радости*)

> На что дети — и те резвятся как-то словно нехотя: побежит, упадет, заплачет и побежит домой… (*Подлиповцы*)

Дети в деревне Подлипной как дети не воспринимаются, как к слабым к ним отношение неприязненно-пренебрежительное, они нередко становятся со стороны взрослых также объектом незаслуженного насилия, отнимающих у них хлеб — единственно доступную и возможную пищу:

> Ах, черти! — ворчит Пила. — В меня вы, стервы, уродились, сильные будете… — Пила даже радовался, что ребята его умеют драться, и всегда отнимал у них хлеб с бою, причем, конечно, ребятам больно доставалось. (*Подлиповцы*)

Равнодушное отношение к детям в Подлипной определено отсутствием материальных выгод, которые можно было бы извлечь из их наличия. В этой связи героине повествования Матрене ближе, чем собственный ребенок, корова, которая кормит всех молоком и не требует никакого внимания и ухода:

> Матрена больше всего в своей жизни любила корову. Корова для нее была больше нежели дети: дети ей ничего не давали, а корова снабжала всю семью молоком и летом не просила есть, а питалась в лесу, сама находила пищу для себя. (*Подлиповцы*)

На основании проделанного сравнения касриловцев и подлиповцев с точки зрения их подхода к детям было бы, однако, не совсем справедливым и обоснованным утверждать, что последние предстают как полностью лишенные каких-либо человеческих проявлений и чувств, эмоционально глухие и жестокие в обращении со своим потомством субъекты. Отмеченное бесчеловечное отношение к детям, вызванное желанием лишить их жизни, имеет, как представляется, более глубокую психологическую подоплеку. Беспробудное пребы-

вание в условиях крайней нищеты и нужды, бессмысленно отупляющего труда, не дающего не то, что достойного, но минимального заработка, необходимость вечного противостояния невыносимым условиям жизни, постоянным болезням и смертям вызывает состояние внутреннего эмоционального омертвения, от бессилия, от невозможности выйти из этого положения и что-либо изменить, внешними проявлениями чего становятся полное безразличие, пренебрежение, а также ненависть и агрессия по отношению к окружающим. Психологическая характеристика подобного состояния дается самим рассказчиком. Обратимся к такому примеру:

> Он работает день, на ночь уходит домой в надежде, что получит деньги утром; не утром, а в первом часу, прикащик, явившийся посмотреть, работают ли люди, гонит от себя рабочих: прикащик человек богатый, он чувствует, что он сила, что он все, что он имеет рабов… а этим рабам есть нечего, убиваются их жены, голодают дети?.. Вот почему рабочий человек ко всему относится с ненавистью. […] Как он теперь без коровы будет жить? Как семья его пробьется до лета? Не корова бы, что бы было с ними? Пиле все теперь опротивело, проклял он свою жизнь, долго бил свою лошадь, сам не зная за что, сел на дровни, стегнул лошадь, лошадь пошла по улице. (*Подлиповцы*)

На фоне этого само намерение лишить детей жизни, о котором ранее говорилось, в немалой степени можно было бы объяснить и желанием оборвать их мучения, страдания от голода, холода и нищеты, как радикальный, но и единственный выход, побуждаемый вдруг охватившим чувством жалости и неизбывной тоски:

> Жалость к детям у Пилы была тогда, когда они уже ревели от боли. Пиле казалось неприятно это, жалко было ребят, потому что он бы мог замениться ими, и в то время он кормил их больше, насильно заставлял есть травы. (*Подлиповцы*)

Необходимо при этом обратить внимание на то, что, в конце концов, герои повести решают покинуть Подлипную, отправляясь на поиски заработка у бурлаков. Побуждаемые подобным желанием, оставляют насиженные места и обитатели Касриловки, пропадая иногда без вестей. Как у касриловцев, так и у подлиповцев, получается, можно отметить, хотя и не в равной степени, вполне естественное стремление к улучшению своего положения, стремление изменить условия непереносимого бытия, связанного с постоянными муками и страданием, даже если это сопровождается риском для жизни, не говоря уже о разлуке с близкими:

Портной Зетл через несколько месяцев после свадьбы пустился на поиски заработка. В Америку уехал. Все теперь едут в Америку. Уехал Зетл — нет его, как в воду канул. (*Человек родился*)

«Уйти из Подлипной? куда пойдешь? Вон ушел из Подлипной Митюк Ковычка, еще молодой, и жену с двумя детями оставил, да так и пропал. Поди тамока, и тю-тю!.. Пошел Терешка Вятка куда-то лес сплавлять и утонул, сказывают. (*Подлиповцы*)

Для тех и других, опять же хотя и не в равной степени, характерна эмоциональная связь с родными местами, при том, что для подлиповцев это не столь ощутимо и явно, как для касриловцев:

Теперь они решились не ходить в свои деревни, а жить в городах на время зимы. Только жалко им было своих семейств, но что же делать: баб бурлачить не берут, а сыновья еще маленькие. (*Подлиповцы*)

У жителей Касриловки, а также Мазеповки (еще одно местечко в рассказах Шолом-Алейхема) намного сильнее развито чувство общности, в известном смысле также общинности, в силу чего живут они как одна большая семья, а пребывание в семейном кругу, особенно после продолжительной разлуки, становится для них источником вновь обретенного душевного умиротворения и спокойствия, сопровождаемых чувством физической и психической защищенности и безопасности:

Плюнь ты, говорю, на своего тестя — богача и плута — и поселись у меня, а там что бог даст, только бы вместе… (*Родительские радости*)

Она была среди своих, в родной Мазеповке, и, может быть, поэтому сон ее был сладок и безмятежен, как в далекие годы детства. (*Из-за редьки*)

[…] хозяйки стряпают и пекут, толкутся у одной печи, сплетничают, оговаривают друг дружку, ссорятся и мирятся, одалживают одна другой и занимают одна у другой, только было бы что, все вместе веселятся на торжествах друг у друга и живут почти одной семьей. (*Человек родился*)

В сравнении с упомянутой общностью и сплоченностью у евреев Касриловки и Мазеповки семейные контакты подлиповцев, при наличии у них близкой и кровной родни, фактически не существуют. С имеющимися у них в соседних селениях родственниками никаких отношений они не поддерживают, сводя общение с ними к одной только возможности, а скорее, невозможности, в силу отсутствия какой бы то ни было от этого выгоды. Отсюда взаимная нелюбовь, отсутствие и нежелание контактов:

Все они жители своей деревни, родня друг другу — отцы, братья, сестры, кумовья и кумушки: родни у них много и в других деревнях, но те не любят их, не знаются с ними, потому что и сами-то они голые, и от подлиповцев нечего взять. Со своей стороны и подлиповцы не любят их и не ходят к ним. (*Подлиповцы*)

Вступление в семейные отношения, заключение брака в Подлипной лишено эмоционального обоснования или какого-либо другого обусловленного традицией либо религией стимула[17], производясь механически, как результат постоянно совместного, ничем не нарушаемого нахождения в пределах места общего проживания:

Знают подлиповцы, что без жены неловко, надо бабу, — и живут с бабами. Про идеальную любовь они вовсе не знают, у них своя любовь: играли вместе, вместе росли, вместе и жить надо. Так и делается в Подлипной. (*Подлиповцы*)

В контексте обсуждаемой проблематики стоит также коснуться вопроса об отношении к покойным членам семьи у евреев Касриловки. Особый почет к умершим опосредованно передается у них через кладбище и эмоционально заряженное к нему отношение как месту своему (место, где покоятся предки) и освоенному (через могилы предков осваивается касриловской диаспорой неродное пространство Российской Империи)[18]. Отметим, что данное освоение территории следует понимать, скорее, символически и метафорически, так как Касриловка — деревенька, или, точнее, местечко, вымышленное. Кладбище, а в нем могилы предков, является локусом не только внешнего проявления чувств, но и местом душевного очищения, эмоционального выплеска и освобождения, своеобразного психического катарсиса:

Со всего света являются сюда, чтобы немного выплакаться, излить наболевшее сердце перед святыми могилами. […] Нигде не плачется так самозабвенно и так сладко, как в Касриловке на «божьей ниве». То есть в синагогах тамошних тоже плачется не так уж плохо. Но какое тут может быть сравнение с плачем на могилах предков? (*Город маленьких людей*)

Застал я тут нескольких женщин; припав к могилам, они плакали, кричали, причитали в голос. Одна будила мать — пусть встанет, пусть посмотрит

[17] Хотя в повествовании о *Подлиповцах* не упоминаются какие-либо брачные традиции и обычаи, они, все же, у представителей пермяцкого этноса существуют в довольно обширном многообразии. См. об этом, напр. Т.Г. Голева, *Терминология и содержание ритуалов коми-пермяцкой свадьбы*, «Вестник археологии, антропологии и этнографии» 2017, № 3 (38), с. 111–119; Я. Предтеченский, *О свадебных обрядах г. Чердыни // Пермский сборник*, Типография Грачева и Коми, Москва 1860.

[18] Вопрос о кладбищах еврейских диаспор обсуждался, в частности, в работе: И. Шендерович, А. Литина, *Еврейские кладбища Могилевской области*, «Wschód Europy» 2017, vol. 3, № 1, с. 137–153.

на свою единственную дочь, пусть увидит, что с ней сталось! […] Так плачут, жалуются на свои горести и беды и другие, женщины, в слезах изливают все, что на сердце накипело, отводят душу в разговоре с любимыми, дорогими, авось хоть немного полегчает, – и впрямь ведь становится легче, когда хорошенько выплачешься… (*Не стало покойников*)

В этой связи кладбище имеет и компенсаторную функцию, выступая местом особого «безответного диалога», в котором «общение и разговор» с покойными замещает общение с живыми:

Другая пришла к могиле отца жаловаться на мужа, которого ей дали. Третья пришла поздравить своего покойного мужа: она выдает замуж старшую дочь, а справить свадьбу не на что. (*Не стало покойников*)

Как в случае детей, соединяющих настоящее с будущим, и кладбище предстает звеном, но другого соединения — настоящего с прошлым, местом, где вы «найдете часть истории целого народа» (*Город маленьких людей*). К кладбищу и могилам, как к месту семейного пребывания и объекту памяти[19], относятся с должным почтением, гордятся им, берегут и лелеят его. И подобная гордость испытывается отнюдь не только по внешнему поводу, с учетом природных и архитектурных достоинств надгробий, могил и всего окружения, но и по поводу внутреннему, душевному, в память о «вечной жизни», об умерших еврейских мудрецах, ибо «там покоятся предки их предков — мудрецы, праведники, ученые, гении, великие люди» (*Город маленьких людей*). Значимость кладбища, как особо ценного, близкого, дорогого места, поскольку там покоятся предки и умершие родственники, несомненно, может и опосредованно выражается с помощью эмоционально и позитивно окрашенных лексем и словосочетаний (в переводе с идиша на русский язык): *сокровище, жемчужина, украшение города, божья нива*, *святое место*:

Главным образом гордятся касриловские маленькие люди старым кладбищем. Старое кладбище, хотя оно уже заросло травой, деревцами и нет на нем почти ни одного целого памятника, они считают тем не менее своим сокровищем, украшением города, жемчужиной и оберегают его как зеницу ока. (*Город маленьких людей*)

Чувство тоски по усопшим членам семьи, впрочем, не чуждо также подлиповцам:

[19] См. по этой теме: А. Соколова, *Семейные реликвии и еврейская память*, «Антропологический форум» 2013, № 19, с. 3–44, http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/19online [04.01.2020].

Они часто вспоминают про отца и Сысойку. Сидят они у печки пароходной, покуривая трубки, и горюют:

— Жаль, Пашка, что отца нет. Все бы вместе лучше. (*Подлиповцы*)

В цитировавшихся рассказах Шолом-Алейхема образ семьи и семейных отношений предстает наполненным теплотой, взаимным уважением и любовью, отмечен он также единством и общностью, поддерживаемыми традицией, проникнут духом священных текстов и иудаистического вероучения. В этом контексте совершенно иным, не вписывающимся в эту картину, оказывается портрет отношений, показанных в рассказе *Из-за редьки*. Насильственное вытеснение, подавление всего еврейского, жестокое, насмешливо-пренебрежительное и запугивающее обращение с супругой составляют основу внутрисемейного «счастья», навязываемого Жаком Пфеферкранцем своей жене Наталье, происходящей из небогатой семьи мазеповского кантора и называвшейся до своего с ним замужества Ентеле. Изображаемая картина внутрисемейных отношений — полная противоположность тому, что характерно для еврейских общин Касриловки и Мазеповки, с их открытостью, чуткостью, обращенностью к внутренним, духовным, а также душевным, ценностям, замененным у Пфеферкранца опредмеченным отношением к супруге, чья ценность измеряется им не теплотой, не чувствами, не богобоязненностью, не привязанностью к традиции, не знанием священных текстов, не умственными и другими достоинствами, а внешним видом, одеждами, украшениями, послушанием и тем, что он, став ее хозяином, дорого за нее заплатил:

Господин Жак, человек не первой молодости, был своеволен вспыльчив, упрям, как бык, и к своей супруге относился не слишком почтительно. Наталья все терпеливо сносила. Ведь господин Жак был ее хозяином. Он уплатил за нее сполна, дал хорошую цену. Она была для него красивой, дорогой и приятной вещью. (*Из-за редьки*)

Оказывается, однако, что сила привитых Ентл в детстве привязанностей и чувств не слабеет и не исчезает под внешностью драгоценных браслетов, многочисленных платьев и мирских развлечений, составлявших ее обязанности как супруги «великосветского» нувориша, отказавшегося от своих еврейских корней:

А когда ей надоедали новые платья, дорогие украшения, ложа в театре, франценбадские отели, она уединялась в своей комнате, плотно закрывала дверь и вынимала из укромного местечка старый молитвенник. Шепотом произносила она знакомые с детства слова: благословляла вновь на-

родившийся на небе месяц, читала псалмы. Но стоило ей услышать шаги, как она, испуганная, с бьющимся от страха сердцем, прятала в тайник заветную книгу, и снова из Ентл превращалась в Наталью. (*Из-за редьки*)

Счастливое детство, теплые воспоминания о прошлом, о родительском доме, образы матери и отца, их любовь к Ентеле-Натальи — вот тот источник внутренней силы, благодаря которому она способна одолевать щемящее чувство тоски по родному дому и горечь от жизни с супругом-тираном.

Образы семейных отношений, представленные в выбранных нами художественных текстах, можно рассматривать как противоположности. Отчасти различие это себя обусловливает разными литературными формами. С одной стороны, выдержанный в конвенции натуральной школы этнографический очерк, каковой представляют *Подлиповцы*, с максимальной приближенностью к реальности и имевшим место событиям, без изысканных проявлений литературного вымысла. И, с другой стороны, художественные рассказы-повествования *Касриловка*, в которых изображаемая реальность — это поэтическая конструкция[20], а сама деревенька, местечко Касриловка — несколько идеализованная, ностальгическая и романтическая интерпретация типичного штетла[21], с его традиционными и семейными ценностями. Противоположение образов внутриродственных отношений в Касриловке и в Подлипной, с позиции двух столь различных повествований, — несомненный результат сочувственной привязанности автора (Шолом-Алейхема) к еврейской традиции, в центре которой семья, память о которой себя отражает в предметах (могилы предков, старый молитвенник, традиционные блюда), и отсутствия чего-то такого, как эмоционально и культурно заряженных оснований, у жителей деревни Подлипной в изображении Решетникова.

References

Andreyanova, Mariya. "Kontsept 'sem'ya' v russkoy i frantsuzskoy literature."*Vestnik nauchnogo gumanitarnogo obrazovaniya* 2012, no. 1 (15): 17–20 [Андреянова, Мария. "Концепт 'семья' в русской и французской литературе". *Вестник научного гуманитарного образования* 2012, no 1 (15): 17–20].

[20] См. Д. Мирон, *Литературный образ штетла*, «Вестник культурологии» 2011, № 4 (59), с. 97. Тот же текст доступен также в журнале «Новое литературное обозрение» 2010, № 2 (102), с. 116–144.

[21] См. об этом у: М. Крутиков, *Штетл между фантазией и реальностью*, «Новое литературное обозрение» 2010, № 2 (102), с. 102–115.

Chervinskiy, Pëtr, i Val'chak, Machey. "Pishcha, yeda i produkty pitaniya u Sholoma Aleykhema i Fyodora Reshetnikova (Kasrilovka vs Podlipovtsy)." *Iudaica Russica* 2019, no. 2 (3): 111–132 [Червинский, Петр, и Вальчак, Мачей. „Пища, еда и продукты питания у Шолома Алейхема и Федора Решетникова (Касриловка vs Подлиповцы)." *Iudaica Russica* 2019, no. 2(3): 111–132].

Friedman, Michał. "Tradycja rodzinna w judaizmie." *Collectanea Theologica* 1996, nr 66 (2): 39–48.

Goleva, Tat'yana. "Terminologiya i soderzhaniye ritualov komi-permyatskoy svad'by." *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 2017, no. 3(38): 111–119 [Голева, Татьяна. "Терминология и содержание ритуалов коми-пермяцкой свадьбы". *Вестник археологии, антропологии и этнографии* 2017, no 3(38): 111–119].

Grachëva, Alla. "Semeynyye khroniki nachala XX veka". *Russkaya literatura* 1982, no. 1: 64–75 [Грачева, Алла. "Семейные хроники начала XX века." *Русская литература* 1982, no 1: 64–75].

Khakimova, Galina. *Sem'ya v russkoy literature (pervaya polovina XX veka).* Moskva: Rossiyskaya gosudarstvennaya yunosheskaya biblioteka, 1998 [Хакимова, Галина. *Семья в русской литературе (первая половина XX века).* Москва: „Российская государственная юношеская библиотека", 1998].

Komorowska-Pudło, Marta. "Małżeństwo — jego jakość i trwałość u wyznawców religii monoteistycznych. Założenia doktrynalne a rzeczywistość empiryczna." *Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK* 2017, nr 38 (2): 151–173.

Komorowska-Pudło, Marta. „Rodzina i prokreacja w religiach monoteistycznych. Założenia doktrynalne a rzeczywistość empiryczna." *Studia Oecumenica* 2016, nr 16: 421–439.

Krutikov, Mikhail. „Shtetl mezhdu fantaziyey i real'nost'yu." *Novoye literaturnoye obozreniye* 2010 no. 2 (102): 102–115 [Крутиков, Михаил. "Штетл между фантазией и реальностью." *Новое литературное обозрение* 2010, no 2 (102): 102–115].

Lokshin, Aleksandr. "Vyssheye dukhovnoye obrazovaniye v iudaizme v Rossiyskoy imperii: preyemstvennost' i i modernizatsii." *Vestnik RUDN.* Seriya: Istoriya Rossii 2018, t. 17, no. 2: 248–295 [Локшин, Александр. "Высшее духовное образование в иудаизме в Российской империи: преемственность и модернизации." *Вестник РУДН.* Серия: История России 2018, т. 17, no 2: 248–295].

Markova, Irina. "Semeynyye tsennosti v russkoy literature." *Mentalitet slavyan i ntegratsionnyye protsessy: istoriya, sovremennost', perspektivy.* Materialy VI mezhdunar. nauch. konf., 21–22 maya 2009. Gomel': GGTU im. P. O. Sukhogo, 2009. 292–294 [Маркова, Ирина. "Семейные ценности в русской литературе." *Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы.* Материалы VI междунар. науч. конф., 21-22 мая 2009 г. Гомель: ГГТУ им. П. О. Сухого, 2009. 292–294].

Minibayeva, Adelya; Bozhkova, Galina; Bykov, Anton. "Vidy semey v detskoy i podrostkovoy proze XIX–XXI vekov." *Filologicheskiye nauki.*

Voprosy teorii i praktiki 2019, t. 12, vyp. 10: 34–38 [Минибаева, Аделя; Божкова, Галина; Быков, Антон. "Виды семей в детской и подростковой прозе XIX–XXI веков." *Филологические науки. Вопросы теории и практики* 2019, т. 12, вып. 10: 34–38].

Miron, Dan. "Literaturnyy obraz shtetla." *Novoye literaturnoye obozreniye* 2010 no. 2 (102): 116–144 [Мирон, Дан. "Литературный образ штетла." *Новое литературное обозрение* 2010, no 2 (102): 116–144].

Nikol'skiy, Yevgeniy. "Predan'ya russkogo semeystva: zhanr semeynoy khroniki v russkoy literature XIX-XX stoletiy." *Pushkinskiye chteniya* 2012: 49–54 [Никольский, Евгений. „Преданья русского семейства: жанр семейной хроники в русской литературе XIX–XX столетий". *Пушкинские чтения* 2012: 49–54].

Nikol'skiy, Yevgeniy. "Semeynaya khronika v sisteme zhanrov romannoy prozy." *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta* 2012, no. 2 (102), seriya 2, Gumanitarnyye nauki: 37–46 [Никольский, Евгений. "Семейная хроника в системе жанров романной прозы." *Известия Уральского федерального университета* 2012, no 2 (102), серия 2, Гуманитарные науки: 37–46].

Nikol'skiy, Yevgeniy. "Zhanr romana semeynoy khroniki v russkoy literature rubezha tysyacheletiy." *Vestnik Adygeyskogo gosudarstvennogo universiteta* 2011, no. 4, seriya 2: *Filologiya i iskusstvovedeniye*: 29–34 [Никольский, Евгений. "Жанр романа семейной хроники в русской литературе рубежа тысячелетий." *Вестник Адыгейского государственного университета* 2011, no 4, серия 2: *Филология и искусствоведение*: 29–34].

Predtechenskiy, Yakov. "O svadebnykh obryadakh g. Cherdyni." *Permskiy sbornik*. Moskva: Tipografiya Gracheva i Komi, 1860. 3–107 [Предтеченский, Яков. „О свадебных обрядах г. Чердыни." *Пермский сборник*. Москва: Типография Грачева и Коми, 1860. 3–107].

Rygiel, Katarzyna. "Wychowanie w społeczności żydowskiej w świetle nakazów religijnych." *Ogrody Nauk i Sztuk* 2011, nr 1: 255–259.

Shenderovich, Ida; Litin, Aleksandr. "Yevreyskiye kladbishcha mogilevskoy oblasti." *Wschód Europy* 2017, vol. 3, nr 1/2017: 137–153 [Шендерович, Ида; Литин, Александр. "Еврейские кладбища Могилевской области." *Wschód Europy* 2017, vol. 3, no 1/2017: 137–153].

Skhalyakhova, Saida. *Kontsepty 'venchaniye', 'brak', 'sem'ya' kak otrazheniye russkogo mentaliteta (na materiale yazyka proizvedeniy russkoy literatury).* Dissertatsiya na soiskaniye uchënoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk. Krasnodar: "Kubanskiy gosudarstvennyy universitet", 2008 [Схаляхова, Саида. *Концепты 'венчание', 'брак', 'семья' как отражение русского менталитета (на материале языка произведений русской литературы).* Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2008].

Sokolova, Alla. "Semeynyye relikvii i yevreyskaya pamyat'." *Antropologicheskiy forum* 2013, no. 19: 3–44 <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/19online> [Соколова, Алла. "Семейные реликвии и еврейская память." *Антропологический форум* 2013, no 19: 3–44, < http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/19online>].

Spiglazova, Yelena. "Obraz sem'i v russkoy i sovetskoy literature." *Proza.ru* <https://www.proza.ru/2009/09/01/25> [Спиглазова, Елена. *„Образ семьи в русской и советской литературе." Проза.ру* < https://www.proza.ru/2009/09/01/25>].

Sroka, Łukasz, Tomasz. "Judaizm wobec rodziny. Spojrzenie historyczno-religioznawcze." *Człowiek w teatrze świata: studia o historii i kulturze dedykowane Profesorowi Stanisławowi Grzybowskiemu z okazji osiemdziesiątych urodzin*. Popiołek, Bożena (ed.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2010. 69–77.

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.05

OKSANA MAŁYSA
Uniwersytet Śląski (Katowice, Polska)
ORCID 0000-0002-5130-769X

Игровые мотивы в *Кулинарном мидраше* Александра Окуня и Игоря Губермана

Motywy gry w *Kulinarnym midraszu* Aleksandra Okunia i Igora Gubermana

Streszczenie: W artykule rozpatrywane są zagadnienia związane ze specyfiką literatury kulinarnej. Szczególną uwagę zwrócono na książkę *Kulinarny midrasz* Aleksandra Okunia i Igora Gubermana, w której funkcje estetyczna i hedonistyczna bezsprzecznie dominują nad jej wartością użytkową. Przedmiotem analizy stały się motywy gry, które opisane zostały z punktu widzenia przenikania konwencji gatunkowych i łamania reguł oczekiwań odbiorców, a także zobrazowane na przykładach wątków intertekstualnych i zabaw słownych. Ponadto w artykule omówiono ilustracje Olgi Priluckiej, które w znacznym stopniu intensyfikują humorystyczny wydźwięk utworu.
Słowa kluczowe: literatura kulinarna, kuchnia semantyczna, midrasz, gra językowa, Aleksander Okuń, Igor Guberman

Game motives in *Culinary midrash* by Alexander Okun and Igor Guberman

Summary: The article is devoted to issues related to specificity of culinary literature. A particular focus has been put on the book *Culinary midrash* by Aleksandr Okuń and Igor Guberman in which aesthetic an hedonistic functions outweigh its functionality. The article analyses game motives presented from the perspecitive of overlapping genre conventions, breaking the rules of readers' expectations, which is illustrated with intertextual threads and puns. It also discusses illustrations by Olga Prilucka which intensify humorous tone of the book.
Keywords: culinary literature, the semantics cooking, midrash, pun, Alexander Okun, Igor Guberman

Кухня соединяет в себе две черты — универсальность, так как мы все едим, и специфичность, поскольку она формирует национальную и культурную идентичность. Не случайно поэтому в рамках *food studies* рассматриваются связи поваренного искусства и культуры, религиозных предпосылок и воззрений на еду, традиций питания и моды. Кроме того, предметом осо-

бого внимания становятся особенности языка и стиля текстов, в которых фиксируются рецепты блюд и состав меню, отражаются те или иные вкусовые пристрастия, а также вводятся разные кулинарные мотивы: воспоминания о еде, описания обычаев, расследования «кухонных историй» и т.п.

Особый тип гастрономического дискурса составляют тексты, которые сочетают в себе кулинарные рецепты с художественностью описания. В мировой литературе они уже закреплены в достаточной степени, а сравнительно недавно произведения такого рода стали появляться на русском языке. Несмотря на то, что умение думать о пище не всегда считалось «привычным способом проявить остроумие, юмор или иронию»[1], непосредственное соотнесение с оптимистической природой еды предопределяет то, что многим из них свойственно смеховое начало. К примеру, в польской кулинарной прозе оно преломляется в книге Тадеуша Жакея, изданной под псевдонимом Мария Лемнис и Хенрик Витры, *Książka kucharska dla samotnych i zakochanych* (в русских переводах озаглавленной как *Для студентов и влюбленных, Настольная книга студентов и влюбленных,* а также *Поварская книга для студентов и влюбленных*), в кулинарных записках Иоанны Хмелевской *Książka poniekąd kucharska* (опубликованной в России под двумя заглавиями — *Моя поваренная книга* и *Книга про еду*), в сборнике литературно-кулинарных историй Богуслава Дептулы *Literatura od kuchni*[2]. В американской культуре соотнесение с забавными художественными образами прослеживается, в частности, в издании Уолта Диснея *Поваренная книга Винни-Пуха* (англ. Walt Disney, *Winnie the Pooh Cookbook*, польск. *Książka kucharska Kubusia Puchatka*)[3], а прообразы французских кулинарных сочинений пароди-

[1] Р. Лакофф, *Социальная идентичность в жанре меню: «человек есть то, что он есть» // Жанры речи, Памяти Константина Федоровича Седова. Жанр и творчество*, вып. 8, «Лабиринт», Саратов–Москва 2012, https://www.sgu.ru/structure/philological/linghist/sbornik-zhanry-rechi/materialy-vypuskov/vypusk-8 [10.04.2020].

[2] M. Lemnis, H. Vitry, *Książka kucharska dla samotnych i zakochanych*, Iskry, Warszawa 1959; J. Chmielewska, *Książka poniekąd kucharska,* Axel Springer, Warszawa 2004; B. Deptuła, *Literatura od kuchni,* W.A.B., Warszawa 2013. Переводы первых двух книг см. М. Лемнис, Х. Витры, *Для студентов и влюбленных,* пер. А. Глауберман-Изаровой, Молодая гвардия, Москва 1967; М. Лемнис, Х. Витры, *Настольная книга для студентов и влюбленных*, пер. А. Смолевич, Фирма Алеся, Москва 1993; М. Лемнис, Х. Витры, *Поварская книга для одиноких и влюбленных*, Вотум, Москва 1994; И. Хмелевская, *Моя поваренная книга*, пер. В. Селиванова, У-Фактория, Москва 2002; И. Хмелевская, *Книга про еду*, пер. В. Селиванова, У-Фактория, Москва 2007.

[3] W. Disney, *Winnie-the-Pooh Cookbook,* Bristol, Purnell 1984; переводы: У. Дисней, *Поваренная книга Винни-Пуха*, пер. И. Перегудова, Эгмонт, Москва 2001; W. Disney, *Książka kucharska Kubusia Puchatka*, пер. M. A. Jaworowski, Egmont Polska, Warszawa 1992.

руются в оформленном вручную арт-проекте *Wild Raspberries* (русск. *Дикая малина*). Литературные рецепты, предлагаемые здесь дизайнером интерьеров Сьюзи Франкфурт, адресованы, по ее словам, людям, которые не готовят, но — добавим — обладают чувством юмора. Об этом свидетельствуют хотя бы такие советы, что для приготовления *гефилте-фиш из бойцовых рыбок* их надо «погрузить в морскую воду и дать им сражаться, пока они не лишат друг друга костей» или *омлет Грета Гарбо*, который рекомендуют «есть в одиночестве и при свечах». Дополнительный комический эффект книге, появившейся в 50–е годы прошлого века, придают витиеватые подписи под рецептами, сделанные матерью Энди Уорхола, в которых намеренно оставлены допускаемые ею ошибки в английском языке. Изобразительным же фоном для проекта служат яркие смешные иллюстрации самого будущего создателя поп-арта[4].

Отдельные мотивы творчества, касающегося кулинарного искусства в контексте литературной игры и смеховой культуры, перекликаются с их проявлениями в русскоязычной среде. Так, подобно Иоанне Хмелевской за пределы своего основного жанра — иронического детектива — выходит Дарья Донцова в *Кулинарной книге лентяйки*[5]. Эссе Петра Вайля и Александра Гениса в *Русской кухне в изгнании*[6] по своему остроумию близки к книге Лемнис и Витры. В свою очередь, некоторые параллели с *Дикой малиной* в ракурсе названий блюд и их рецептов, а также графического оформления можно провести в случае *Кулинарного мидраша* Александра Окуня и Игоря Губермана[7]. Кроме того, и по отношению к этой книге подчеркивается, что в ней представлены «рецепты для чтения» и, конечно, не стоит пытаться приготовить красочно описанных и иллюстрированных блюд[8].

Оттеняя серьезность человеческой жизни, смех свидетельствует «о единомыслии, общности восприятия языка и системы ценностей»[9], а взаимопонимание людей во мно-

[4] http://www.art-eda.info/neobychnye-kulinarnye-knigi-dikaya-malina-endi-uorxola.html [20.03.2021].

[5] Д. Донцова, *Кулинарная книга лентяйки,* Эксмо, Москва 2003.

[6] П. Вайль, А. Генис, *Русская кухня в изгнании,* АСТ, Corpus, Москва 2013.

[7] А. Окунь, И. Губерман, *Кулинарный мидраш*, Джойнт, The American Jewish Joint Distribusion Committee, Inc. 2000–2001. Все цитаты в настоящей статье приводятся по этому изданию. https://mirlib.ru/knigi/kulinariya/72707-kulinarnyy-midrash.html [20.03.2021].

[8] Френкель Л.Ф., *Еврейская кухня,* «Библиотечное дело» 2009, № 5 (95), http://www.bibliograf.ru/issues/2009/3/121/0/1273/ [23.11.2020].

[9] Н.Д. Арутюнова, *Эстетический и антиэстетический аспекты комизма //* Н.Д. Арутюнова (ред.), *Логический анализ языка. Языковые механизмы комизма*, Индрик, Москва 2007, с. 15.

гом основывается на чувстве комического. Видимо, поэтому интегрирующая функция смеха играет такую важную роль в еврейской культуре. Можно сказать, что игровой аспект — а само понятие игры в иврите тесно связано с понятием смеха и насмешки[10] — интенсифицируется в еще большей степени, если речь идет о текстах, тематика которых связана с еврейской кухней, представленной сквозь призму еврейского юмора. Безусловно, *Кулинарный мидраш* принадлежит именно к произведениям такого рода, о чем может свидетельствовать уже отрывок, предваряющий рецепты. Так, обозначение тематики книги сопровождается вводными конструкциями, в которых Александр Окунь — известный художник, журналист, писатель и педагог — благодаря несоответствию основной и уточняющей информации намечает ее юмористическую тональность:

> Две тысячи лет галута отразили в кулинарном аспекте факт невероятного (превышающего все нации) разнообразия евреев: в зависимости от страны исхода мы принадлежим к разным кулинарным традициям. У нас разного цвета кожа и волосы, цвет глаз и, что уж совсем невероятно, форма носа. […] Что же объединяет нас помимо веры в единого Бога (кстати, среди нас есть и атеисты), обрезания (среди нас, выходцев из стран СНГ особенно, есть и необрезанные) и признания Торы в качестве общего фундамента нашей культуры? Отвечаю: нас объединяет еда[11].

Предметом нашего анализа будут встречающиеся в данной книге игровые элементы, которые своеобразным способом соединяют историю, религию и кулинарию. При этом постмодернистское видение мира авторов книги обусловливает игру с разными мотивами и героями, с переплетением жанровых моделей и пародийным переосмыслением стилей, со столкновением разных эстетико-идеологических элементов и нестандартным использованием языковых средств, создающих комический эффект. Такая многогранность игровых форм перекликается также с выдвинутой Окунем идеей семантической кухни, впоследствии названной им в более широком плане семиотической.

Итак, *Кулинарный мидраш*, созданный по структуре еврейского календаря, был опубликован в американском издательстве «Джойнт» при участии других книжных домов — «Еврейского мира» (Москва) и СП «Издательство Фолио» из Харькова.

[10] J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, пер. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1998, с. 67–68.

[11] А. Окунь, И. Губерман, *Кулинарный мидраш*…

В обращении к читателю подчеркивается, что значимым здесь оказывается соотнесение с английским словом *joint* — 'объединение'. Календарь, в свою очередь, символизирует единение евреев, в его основе лежит учение Торы и ее выражение в мидраше, а также кухня и юмор. «Этот еженедельник объединяет Израиль и Россию, традицию и модерн, смешное и грустное»[12], — отмечается в качестве некоторого обобщения.

Все упомянутые выше линии находят выражение на разных текстовых уровнях. Это предопредяляет уже само жанровое своеобразие книги. Лежащая в основе ее структурной организации календарная формула, как известно, включает среди прочего представление кулинарных рецептов. Календарность как одну из форм словесности репрезентируют здесь субботы, поскольку именно в шаббат — сакральной, праздничной для евреев сферы — трапеза приобретает особую роль. Ольга Прилуцкая, графический дизайнер и автор иллюстрации к *Кулинарному мидрашу*, в заметках об Израиле пишет:

> Все еврейские праздники привязаны к еде, я слышала такую шутку: суть еврейских праздников: нас хотели убить, но не убили, а теперь давайте покушаем. И это правильно, еда — это для живых, еда побеждает смерть (ведь этот народ исторически столько раз был на грани жизни и смерти), а евреи выбирают жизнь[13].

Вместе с тем в заглавии значится слово *мидраш* («дараш», букв. из иврита 'изучение, толкование'), называющее свободную интерпретацию раввинами библейских текстов, особенный тип комментариев. Таким образом, в каждом мидраше заложена герменевтическая направленность, что шутливо подытоживает Окунь: «Собственно, это вполне еврейская идея: евреям дали Тору, и дальше они занялись комментариями»[14].

В одних из видов мидрашей, галаха, содержится выведение нормативных положений из Торы. Другие, агада, либо приобретают форму притчи, легенды, аллегории и т.д., чтобы информация была понятна только посвященным лицам, либо имеют обучающий или назидательный характер[15]. Кроме того, мидраши подразделяются на экзегетические, комментирую-

[12] Там же.

[13] О. Прилуцкая, *Израиль — мать или мачеха?*, http://archive.jewishagency.org/ru/israel/content/22876 [20.03.2021].

[14] Саша Окунь: «Я родился в 20 веке, живу в 21–м, а умру всем назло в 17-м». Интервью Лины Гончарской, http://www.culbyt.com/article/textid:184/ [12.03.2021].

[15] См. R. Żebrowski, *Midrasz*, *https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=18703* [15.01.2021].

щие каждый стих библейских книг, а также гомелитические, главы которых объединяются одной темой. Отдельным темам, поднимаемым в них, присущ сатирический, язвительный или шуточный тон — например, он характерен для отзыва о «злых женах» в Мидраше Когелет[16].

В рассматриваемой нами книге интерпретируется составляющая еды, которая в еврейской кухне подчиняется строгим правилам, предписаниям и запретам — ритуальной системе кашрута. Александр Окунь как бы проповедует кухню, при сохранении принципов кошерности выдвигая на первый план ее семантическую основу, согласно которой «Смысл определяет вкус»[17]. Кроме того, все описанные им в книге рецепты дополняются четверостишиями Игоря Губермана, так называемыми «гариками»[18], которые дают новое, часто неожиданное осмысление текста. Благодаря такому приему информационная цепь творчески изменяется, образуя интерпретативную схему мидраша, с одной стороны, ориентированную на канон, а, с другой, как на современный рецепт или стихотворение, так и на Тору:

Тора ← рецепт
↑ ↕
четверостишие

Жанры рецепта и «гарики» реализуются в обрамлении годичного календарного цикла как синтезирующей категории, а также иллюстраций, которые, как в художественных произведениях, выполняют эстетическую и экспрессивную функции. По словам Юрия Лотмана, в подобных текстовых образованиях возникает смысловая игра, а «скольжение между структурными упорядоченностями разного рода придает тексту бóльшие смысловые возможности, чем те, которыми располагает любой язык, взятый в отдельности»[19]. В «тексте в тексте» ученый видит

> специфическое риторическое построение, при котором различие в закодированности разных частей текста делается выявленным фактором авторского построения и читательского восприятия текста. Переключение

[16] См. В. Шкловский, *О теории прозы*, Федерация, Москва 1929, с. 63–64. Исследователь ссылается на *Мидраш Когелет*, глава 7, § 46.

[17] А. Окунь, И. Губерман, *Кулинарный мидраш*…

[18] Такое название, образованное от одной из уменьшительных форм имени Игорь, дал четверостишиям сам автор.

[19] Ю. Лотман, *Текст в тексте*, того же, *Чему учаться люди*, Центр Книги Рудомино, Москва 2010, с. 316.

из одной системы семиотического осознания текста в другую на каком-то внутреннем структурном рубеже составляет в этом случае основу генерирования смысла. Такое построение, прежде всего, обостряет момент игры в тексте: с позиции другого способа кодирования, текст приобретает черты повышенной условности, подчеркивается его игровой характер — иронический, пародийный, театрализованный и т.п. смысл[20].

Игровой характер находит свое дальнейшее проявление на уровне названий блюд. В большинстве из них находятся отсылки на библейские мотивы из *Танаха* (во многом совпадающем с *Ветхим Заветом*), что в мидраше является очевидным. Наименования обыгрывают известные библеизмы, в которых задействован элемент, прямо или опосредованно связанный с пищей. К примеру, запеченные в тесте яблоки называются «Первородный грех», а тушёная телятина — «Золотой телец». В других рецептах названия традиционных блюд из кухонь мира сочетаются с номинациями известных ветхозаветных сюжетов из Пятикнижия на основании параллелей в значении. Например, в наименовании солянка сборная «Ноев ковчег» оба компонента отражают большое количество разнообразных единиц (продуктов в солянке / людей и животных в Ноевом ковчеге), а намек на консистенцию (суфле / манна / песок) привносится в названии суфле из манной крупы «Сорок лет в пустыне».

В других названиях востребованными стали имена собственные, которые вызывают ассоциации с подобием формы предлагаемого блюда, как фаршированная капуста «Голиаф» (вариант названия — «Олоферн» — в случае, если кочан капусты маленький) или указывают на определенную модификацию известной библейской истории, как фаршированная рыба «Иона».

Наряду с этим в заглавия рецептов вводятся имена реальных лиц — художников, спортсменов, политиков, ученых, общественных деятелей — евреев по происхождению. Такие антропонимы даются в контексте какого-то яркого соотнесения с деятельностью называемых ими личностей. Это может быть связь с творчеством, как в рецепте фаршированная шейка «Модильяни» с намеком на преувеличенно длинные шеи людей на картинах итальянского художника; с цветообозначением как аллюзией на взгляды создателя международного революционного движения (Красный борщ «Троцкий»); с атрибутами спорта, как в случае блюда Груша «Мендоза», названного

[20] Там же, с. 323.

в честь чемпиона по боксу Мендозы, а также основанного на полисемии существительного *груша* (*груша* — 1) дерево и его плод, 2) изделие, по форме напоминающее этот плод, к примеру, *боксерская груша*) и т.д. Игровое начало, базирующееся на многозначности слов, заметно и в других рецептах, ср. картофель в мундире «Кантонисты», где актуализируются обе дефиниции лексемы *мундир* — и по отношению к картофелю, приготовленному в кожуре, и к форменной одежде, здесь военной, что связано с кантонистами — евреями, которые в первой половине XIX века подверглись в России рекрутской повинности.

Кроме того, в заглавиях рецептов преломляются образы литературных персонажей, в которых акцентируются разные оттенки природы игры и смеха. В связи с этим в названия вводятся имена комичного мелкого жулика Паниковского из романа *Золотой телёнок* Ильи Ильфа и Евгения Петрова (гусь «Паниковский»), карикатурного венецианского купца из пьесы Шекспира (бифштекс «Шейлок»), мудрого и остроумного Тевье из цикла рассказов Шолом-Алейхема (суп «Тевье-молочник»).

Абсурдным с точки зрения практического применения кажется состав продуктов и их количество в том или ином кулинарном изделии. К примеру, в торт «Вавилонская башня» согласно рецепту должно входить неимоверное множество сахара и масла при совершенном отсутствии муки или творога, ср.: «8 яиц, 6 стаканов сахара, 2 ст. ложки молока, 2 ст. ложки кофе, 800 гр. сливочного масла, 2 пакетика ванили, 2 ст. ложки кофейного ликёра, грецкие орехи». Другой рецепт, цыпленок (петух) «Капара», включает предельно точный вес продуктов: «петушок весом в 1 017 гр., лук — 438 гр., коньяк — 111 гр., красное вино — 728 гр., 52 гр. орехов». В рецепте «Жена Лота», или «Соляной столп» главным ингредиентом является мороженая курица, которая обрабатывается именно в таком виде. В коктейле «Песнь песней» выступает избыточное на первый взгляд повторение основного компонента: «50 гр. водки «Абсолют», 50 гр. водки «Абсолют», веточка розмарина».

Обоснование как названиям блюд, так и их многим элементам и пропорциям дается далее, в подразделе *Семантика*. Здесь выясняется, что преувеличение связано с гигантичностью сооружения, задуманного людьми, которые «с жиру бесятся» — поэтому как отражение этого признака для торта «Вавилонская башня» нужен большой источник жира, т.е. килограмм масла. Указание на тщательность веса продуктов

оказывается необходимым по причине аналогичности взвешиванию грехов на Божественных весах — петух «перед Судным днём приносится в жертву для искупления наших грехов». Метафорическое соответствие прослеживается между замороженностью курицы и неподвижностью столба.

На каламбуре, в основе которого лежит наименование марки водки и прилагательного *абсолютный* по отношению к исходному тексту, создается игра в описании рецепта «Песнь песней», соотносимого с текстом, авторство которого приписывается царю Соломону. Сама книга, заглавие которой обозначает превосходную степень понятия и перекликается с указанием на совершенность и несравнимость в значении слов семантического поля «абсолют», — это «абсолютный шедевр любовной лирики, отсюда 'Абсолют', а также суммарное количество коктейля (100 гр.)». Кроме того, при описании данного коктейля интересным кажется повтор, проецирующий и некую целенаправленную замедленность действия. Это логично находит выражение не в подразделе *Семантика*, а далее, в рубрике *Способ приготовления*: «В замороженный хрустальный бокал наливается 50 гр. замороженной водки Абсолют, затем добавляется ещё 50 гр. замороженной водки Абсолют и размешивается веточкой розмарина». Отмечаемый здесь прием тавтологического параллелизма, безусловно, соотносится с поэтикой песни и, в частности, с музыкальной ритмичностью еврейской поэзии[21].

Описание способа приготовления блюд приводится в своем большинстве по классическому образцу, но в некоторых случаях встречаются иронические советы, рекомендации и пожелания, например: «К столу подать вместе с 250 граммовым графинчиком водки. (При желании водку подать несколько раз)» в рецепте картофеля в мундире «Кантонисты»; «Подавать с хреном — жизнь евреев в эпоху Бааль Шема была несладкой» — при студене «Бааль Шем Тов». Рецепт капусты «Голиаф» сопровождается указанием на то, что «доведенный до готовности кочан кладётся на блюдо (отбросить ненужные ассоциации с головой Иоанна Крестителя)», а описание приготовления гуся сопоставимо с предложениями в стиле Ильфа и Петрова: «Желательно, чтобы гусь был украден!»; «дать ударную порцию жара (Паниковского часто били)».

Интертекстуальные ссылки принадлежат в *Кулинарном мидраше* к одному из главных способов постмодернистской

[21] В. Шкловский, *О теории прозы*, Федерация, Москва 1929, с. 35.

игры. Наряду с упоминаемыми уже примерами, источником которых во многом служит Библия, отметим ассоциативный ряд в рецепте капусты «Голиаф». К главному компоненту относится фраза из *Двенадцати стульев*: «Чемберлен — тоже голова». Применяемый при приготовлении этого же блюда чеснок здесь связывается с филистимлянами — потомками греков, что ведет за собой появление цитаты из *Истории греческой цивилизации* Андре Боннара: «Грек ест много чесноку».

Среди прочего, интертекстуальная перекличка создает и эффект неожиданности. Так, на первый взгляд странное сочетание имени Евы с довольно простым видом кушания в названии гороховый суп «Ева» выясняется далее соотнесением со сказкой Андерсена: «Нет никакого сомнения, что каждая настоящая женщина — принцесса, тем более прародительница всех женщин! Связь принцессы с горошинами известна». В свою очередь, в рецепте селёдка под шубой «Карл Маркс» входящие в состав блюда компоненты трактуются как основные положения в учении основателя метода материалистической диалектики — базис («простонародные элементы» — сельдь, картофель лук) и надстройка («утончённые лимонный сок и майонез, доступные в те времена лишь высшему классу»).

Наряду с известными цитатами наблюдаются соотнесения с идиоматическими выражениями — пословицами, поговорками, фразеологизмами. Такой подход известен уже и по талмудистским источникам, в которых остроумие, парадоксы и шутки акцентируются с помощью народных изречений, в том числе фривольных[22]. К примеру, основной ингредиент супа «Тевье-молочник», лапша, связывается с фразеологическим сочетанием «вешать лапшу на уши» и «символизирует бесконечные байки и истории, которыми изобилует речь Тевье». Мука, используемая в рецепте петуха «Капара», выступает как символ конечного результата и прощения, что проецирует введение пословицы «Перемелется — мука будет». Курица из рецепта «Жена Лота» мотивирует трансформацию фразы *Курица — не птица, баба — не человек* со значением ‘о чем-то ненастоящем, несерьезном’[23]: «Опять же — как соляной столб не вполне женщина, курица не вполне птица».

[22] Ю. Голдес, *Юмор в Талмуде,* «Лехаим», март 2009, https://lechaim.ru/ARHIV/203/goldes.htm [22.01.2021].

[23] В.П. Белянин, И.А. Бутенко, *Живая речь, Словарь разговорных выражений,* ПАИМС, Москва 1994, https://livespeak.academic.ru [29.03.2021].

В игровое начало вписывается и сопровождение каждого рецепта четверостишиями Игоря Губермана. Один из основоположников авторской песни Александр Городницкий о его творчестве пишет:

> Поэзия Игоря Губермана — явление во многом уникальное. В его ёмких четверостишиях, которые он сам называет «гарики», удивительным образом сочетаются лаконизм японской танки, трагически веселое зазеркалье обэриутов и афористичная сочность русской частушки[24].

В строках гариков доминирует тональность иронической оценки, смешение стилевых регистров, содержательный контраст, который может перейти в парадоксальность суждений. Отмечается, что иногда в них «трудно различима грань между горьким вздохом и насмешкой»[25]. В *Кулинарном мидраше* четверостишия по-разному взаимодействуют с кулинарными сюжетами, оттеняя в той или иной степени грустные и смешные нюансы, печальные раздумья и жизнелюбивые нотки. Проиллюстрируем это на нескольких примерах.

После рецепта *Розочки из теста «Суламифь»*, в котором представленная форма выпечки обусловливается словами Соломона «Возлюбленная моя, как роза среди шипов», Губерман переигрывает мотивы красоты, времени и веса:

> Свежестью весны благоуханна,
> Нежностью цветущая, как сад,
> Нежной красотой сияла Ханна,
> Двадцать килограмм тому назад.

В стихотворении, предшествующем рецепту салата «Ботвинник», противопоставляется отсутствие ума у его героев гению шахматиста (ср. фрагмент описания семантики рецепта: «Грецкие орехи формой своей напоминают человеческий мозг, без которого чемпионом по шахматам не станешь»):

> Известно всем, что бедный Фима
> умом не блещет. Но и тот
> умнее бедного Рувима,
> который полный идиот.

Более оптимистическое звучание по сравнению с дальнейшим описанием можно отметить в следующем губермановском четверостишьт, хотя, конечно, как и сам рецепт, оно дается в традициях «смеха сквозь слезы»:

[24] А. Городницкий, *Игорь Губерман*, «Хадашот» 2007, с. 137.

[25] В.И. Карасик, *Поэтическая рефлексия в комической миниатюре*, «Жанры речи» № 1(11) 2015, с. 103.

Не внемлет голосу погоды
упрямый ген в упорном семени:
терпя обиды и невзгоды,
еврей блаженствует в рассеяньи.

Сибирские пельмени «Биробиджан»

Ингредиенты: Вода, соль, перец, уксус, пачка сибирских пельменей, чеснок.

Семантика: Биробиджан — Еврейская автономная область, созданная Сталиным в 30–х годах.

Способ приготовления: Покупается пачка сибирских пельменей, бросается в кипящую воду, а для еврейскости — чеснок. Довести до готовности, полить уксусом. Какова область — такова и подлива…

Существенные элементы игры в *Кулинарном мидраше* прослеживаются также в графическо-изобразительном плане. Таким образом, встречающиеся в тексте соприкосновения с живописью расширяются непосредственным воспроизведением в нем «материальной фактуры» иного типа медиа — визуализацией поэзии и перекодированием языкового пласта рецептов в иную знаковую перспективу. Иллюстратор Ольга Прилуцкая развертывает игровые мотивы разными способами. Например, в описании торта по левой стороне страницы дается изображение Вавилонской башни, по правой стороне — рецепт, строчки которого сверху вниз сужаются, создавая имитацию перевернутой башни. Рецепт суфле из манной крупы вписывается в иллюстрацию пустыни с расставленными на ней бумажными пакетами с надписью *МАННА*, напоминающими сухой паек в армии. Картофель в мундире «Кантонисты» представлен надетым на штыки. Коктейль Эйнштейна дается в написании на доске «от руки». Рецепт «Еврей-мореход» оформлен в виде наклоненного ветром паруса, который прикреплен к ручке ложки на фоне спагетти, напоминающих водоросли. При описании гуся «Паниковский» воспроизводится силуэт Остапа Бендера, а при фаршированной шейке «Модильяни» даются подобия портретов его кисти, которые висят на вилке и т.д. Таким образом, создаются разные взаимоотношения между вербальной и иконической частью: визуальный компонент практически «повторяет» рецепт (торт «Вавилонская башня»); дополняет, обогащая новыми смыслами (суфле «Сорок лет в пустыне»); погружает в контекст литературы и искусства (гусь «Паниковский», фаршированная шейка «Модильяни»); создает видимость аутентичности («Альберт Эйнштейн» коктейль); приводит к «буквализации» (картофель в мундире «Кантонисты) и т.п.

В ином оформлении, Юрия Александрова, приводятся тексты из *Кулинарного мидраша* в другом сборнике Окуня и Губермана — *Книге о вкусной и здоровой жизни*, вышедшей с предисловием Дины Рубиной[26]. В этом издании, продолжающем топос еды на фоне забавных историй, они даны в части «Рецепты сионских мудрецов» и классифицируются в тематическом плане по группам, связанным с религией, историей, обычаями и праздниками, наукой, культурой, спортом и географией. Таким образом, как рецепты, так и стихотворные формы к ним с теми же самыми играми на уровне собственно языковых приемов (каламбуры, метафоры, «абсурдные» модификации семантических единиц, переплетение регистров и т.д.) и интертекстуальных проекций прочитываются уже несколько иначе, в другом семиотическом пространстве, в иной жанровой реализации и с общей отсылкой к культовой *Книге о вкусной и здоровой пище*. Подход к кулинарной тематике с позиций *homo ludens* и здесь открывает новые возможности переигрывания многих мотивов и новые способы игры с читателем.

Александр Окунь и Игорь Губерман написали также другие произведения, в которых обыгрываются разные жанровые конвенции и разнобразная тематика. Юмористические нотки звучат в *Путеводителе по стране сионских мудрецов*, начиная с аннотации к нему: «В тексте сохранены авторская орфография (частично), морфология, композиция и арифметика»[27], а остроумные замечания и необидные колкости характерны для книги *По Израилю с Игорем Губерманом и Александром Окунем. Авторский путеводитель*[28]. Игровое начало характерно и для еженедельно проводимых ими передач *Восемь с половиной* на израильском радио, а также программы *На троих* на русском телеканале «Израиль плюс». По нашему мнению, основную особенность этого многогранного творчества как нельзя лучше отражают слова самого Окуня: «В искусстве должна быть игра, должно быть возмущение, должен быть стык. Столкновение несочетаемого. […] Когда из жизни убирается игра, она становится тошнотворной и бессмысленной»[29].

[26] А. Окунь, И. Губерман, *Книга о вкусной и здоровой жизни,* Эксмо, Москва 2010.

[27] А. Окунь, И. Губерман, *Путеводитель по стране сионских мудрецов,* Лимбус Пресс, Москва 2009.

[28] *По Израилю с Игорем Губерманом и Александром Окунем. Авторский путеводитель,* Лимбус Пресс, Издательство К. Тублина, Москва 2014.

[29] Саша Окунь: «Человек, которого держат за яйца, намного послушнее того, у кого они болтаются свободно», https://www.9tv.co.il/item/6230 [30.03.2021].

References

Arutyunova, Nina. "Esteticheskiy i antiesteticheskiy aspekty komizma". Arutyunova, Nina (ed.). *Logicheskiy analiz yazyka. Yazykovyye mekhanizmy komizma*. Moskva: Indrik 2007 [Арутюнова, Нина. "Эстетический и антиэстетический аспекты комизма". Арутюнова, Нина (ed.). *Логический анализ языка. Языковые механизмы комизма*. Москва: Индрик 2007].

Belyanin, Valeriy; Butenko, Irina. *Zhivaya rech'. Slovar' razgovornykh vyrazheniy*. Moskva: PAIMS 1994. <https://livespeak.academic.ru>. [Белянин, Валерий; Бутенко, Ирина. *Живая речь. Словарь разговорных выражений*. Москва: ПАИМС 1994 <https://livespeak.academic.ru>].

Chmielewska, Joanna. *Książka poniekąd kucharska*. Warszawa: Axel Springer 2004.

Deptuła, Bogusław. *Literatura od kuchni*. Warszawa: W.A.B. 2013.

Disney, Walt: *Książka kucharska Kubusia Puchatka*. Transl. Jaworowski, Mariusz, Arno. Warszawa: Egmont Polska 1992.

Disney, Walt. *Povarennaya kniga Vinni-Pukha*. Transl. Peregudova, Irina. Moskva: Egmont 2001 [Дисней, Уолт. *Поваренная книга Винни-Пуха*. Transl. Перегудова, Ирина. Москва: Эгмонт 2001].

Disney, Walt. *Winnie-the-Pooh Cookbook*. Bristol: Purnell 1984.

Dontsova, Dar'ya. *Kulinarnaya kniga lentyayki*. Moskva: Eksmo 2003 [Донцова, Дарья. *Кулинарная книга лентяйки*. Москва: Эксмо 2003].

Frenkel', Leokadiya. "Yevreyskaya kukhnya". *Bibliotechnoye delo* 2009, no. 5 (95). <http://www.bibliograf.ru/issues/2009/3/121/0/1273/>. [Френкель, Леокадия. "Еврейская кухня". *Библиотечное дело* 2009, no (95). <http://www.bibliograf.ru/issues/2009/3/121/0/1273/>].

Goldes, Yuriy. "Yumor v Talmude". *Lekhaim*, mart 2009 adar 5769, no. 3(203). <https://lechaim.ru/ARHIV/203/goldes.htm> [Голдес, Юрий. "Юмор в Талмуде". *Лехаим*, март 2009 адар 5769, no 3(203). <https://lechaim.ru/ARHIV/203/goldes.htm>].

Gorodnitskiy, Aleksandr. "Igor' Guberman." *Khadashot* 2007 [Городницкий, Александр. "Игорь Губерман". Хадашот 2007].

Huizunga, Johan. *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*. Transl. Kurecka, Maria; Wiprsza, Witold. Warszawa: Czytelnik 1998.

Karasik, Vladimir . "Poeticheskaya refleksiya v komicheskoy miniatyure". *Zhanry rechi* 2015, no. 1(11): 101–110 [Карасик, Владимир. "Поэтическая рефлексия в комической миниатюре". *Жанры речи* 2015, no 1(11): 101–110].

Khmelevskaya, Ioanna. *Kniga pro yedu*. Transl. Selivanova, Vera. Moskva: U-Faktoriya 2007 [Хмелевская, Иоанна: *Книга про еду*. Transl. Селиванова Вера. Москва: У-Фактория 2007].

Khmelevskaya, Ioanna. *Moya povarennaya kniga*. Transl. Selivanova, Vera. Moskva: U-Faktoriya 2002 [Хмелевская, Иоанна: *Моя поваренная книга*. Transl. Селиванова, Вера. Москва: У-Фактория 2002].

Lakoff, Robin. "Sotsial'naya identichnost' v zhanre menyu: 'chelovek yest' to, chto on yest'". *Zhanry rechi. Pamyati Konstantina Fedorovicha*

Sedova. Zhanr i tvorchestvo. Vyp. 8: Saratov, Moskva: Labirint 2012. <https://www.sgu.ru/structure/philological/linghist/sbornik-zhanry-rechi/materialy-vypuskov/vypusk–8> [Лакофф, Робин. "Социальная идентичность в жанре меню: 'человек есть то, что он ест'". *Жанры речи. Памяти Константина Федоровича Седова. Жанр и творчество.* Вып. 8. Москва, Саратов: Лабиринт, 2012. <https://www.sgu.ru/structure/philological/linghist/sbornik-zhanry-rechi/materialy-vypuskov/vypusk–8>].

Lemnis, Maria; Vitry, Henryk. *Książka kucharska dla samotnych i zakochanych*. Warszawa: Iskry 1959.

Lemnis, Mariya, Vitry, Khenrik. *Dlya studentov i vlyublennykh*. Transl. Glauberman-Izarova A. Moskva: Molodaya gvardiya 1967 [Лемнис, Мария; Витры, Хенрик. *Для студентов и влюбленных*. Transl. Глаубeрман-Изарова А. Москва: Молодая гвардия 1967].

Lemnis, Mariya; Vitry, Khenrik. *Nastol'naya kniga dlya studentov i vlyublennykh*. Transl. Smolevich A. Moskva: Firma Alesya 1993 [Лемнис, Мария; Витры, Хенрик. *Настольная книга для студентов и влюбленных*. Transl. Смолевич А. Москва: Фирма Алеся 1993].

Lemnis, Mariya; Vitry, Khenrik. *Povarskaya kniga dlya odinokikh* i *vlyublennykh* [Лемнис, Мария; Витры, Хенрик. *Поварская книга для одиноких и влюбленных*. Москва: Вотум 1994].

Lotman, Yuriy. "Tekst v tekste". Lotman, Yuriy. *Chemu uchat'sya lyudi*. Moskva: Tsentr Knigi Rudomino 2010 [Лотман, Юрий. "Текст в тексте". Лотман, Юрий. *Чему учаться люди*. Москва: Центр Книги Рудомино 2010].

Neobychnyye kulinarnyye knigi. 'Dikaya malina' Endy Uorkhola. Необычные кулинарные книги. 'Дикая малина' Энди Уорхола. <http://www.art-eda.info/neobychnye-kulinarnye-knigi-dikaya-malina-endi-uorxola.html>.

Okun', Aleksandr; Guberman, Igor'. *Kniga o vkusnoy i zdorovoy zhizni*. Moskva: Eksmo 2010 [Окунь, Александр; Губерман, Игорь. *Книга о вкусной и здоровой жизни*. Москва: Эксмо 2010].

Okun', Aleksandr; Guberman, Igor'. *Kulinarnyy midrash*. Joint. The American Jewish Joint Distribusion Committee, Inc. 2000–2001. <https://mirlib.ru/knigi/kulinariya/72707-kulinarnyy-midrash.html> [Окунь, Александр; Губерман, Игорь, *Кулинарный мидраш*, Джойнт, The American Jewish Joint Distribusion Committee, Inc. 2000–2001. <https://mirlib.ru/knigi/kulinariya/72707-kulinarnyy-midrash.html>].

Okun', Aleksandr; Guberman, Igor'. *Putevoditel' po strane sionskikh mudretsov*. Moskva: Limbus Press 2009 [Окунь Александр; Губерман, Игорь. *Путеводитель по стране сионских мудрецов*. Москва: Лимбус Пресс 2009].

Okun', Sasha: "Chelovek, kotorogo derzhat za yaytsa, namnogo poslushneye togo, u kogo oni boltayutsya svobodno". Interv'yu. <https://www.9tv.co.il/item/6230> [Окунь, Саша: "Человек, которого держат за яйца, намного послушнее того, у кого они болтаются свободно". Интервью. <https://www.9tv.co.il/item/6230>].

Okun', Sasha. "Ya rodilsya v 20 veke, zhivu v 21–m, a umru vsem nazlo v 17-m". Interv'yu Liny Goncharskoy. <http://www.culbyt.com/article/

textid:184/> [Окунь, Саша. "Я родился в 20 веке, живу в 21-м, а умру всем назло в 17–м". Интервью Лины Гончарской. <http://www.culbyt.com/article/textid:184/>].

Po Izrailyu s Igorem Gubermanom i Aleksandrom Okunem. Avtorskiy putevoditel'. Moskva: Limbus Press, Izdatel'stvo K. Tublina 2014 [*По Израилю с Игорем Губерманом и Александром Окунем. Авторский путеводитель*. Москва: Лимбус Пресс, Издательство К. Тублина 2014].

Prilutskaya, Ol'ga. *Izrail' — mat' ili machekha?* <http://archive.jewishagency.org/ru/israel/content/22876> [Прилуцкая, Ольга. *Израиль — мать или мачеха?* <http://archive.jewishagency.org/ru/israel/content/22876>].

Shklovskiy, Viktor. *O teorii prozy*. Moskva: Federatsiya 1929 [Шкловский, Виктор. *О теории прозы*. Москва: Федерация 1929].

Vayl', Pëtr; Genis, Aleksandr. *Russkaya kukhnya v izgnanii*. Moskva: ACT, Corpus 2013 [Вайль, Пётр; Генис, Александр: *Русская кухня в изгнании*. Москва: ACT, Corpus 2013].

Żebrowski, Rafał. *Midrasz*. <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=18703>.

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.06

ROMAN KATSMAN
Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)
ORCID 0000-0003-0607-8047

The Problem of Sincerity and Insincerity in Literature

Zagadnienie szczerości i nieszczerości w literaturze

Streszczenie: W artykule szczerość i nieszczerość traktowane są jako pojęcia retoryczne. Autor stara się uniknąć błędnego utożsamiania szczerości i prawdziwości oraz retoryki i poetyki, a także równie błędnego utożsamiania szczerości i performatywności oraz retoryki i manipulacji. W analizie zastosowano całe spektrum odmian (nie)szczerości, które okazują się przydatne w badaniach tekstów literackich (przywołano wiele przykładów z literatury rosyjskiej i żydowskiej). Wyjaśniono również dlaczego czytelnik postrzega i uznaje szczerą wypowiedź za mityczny, mimetyczny i metaforyczny obraz prawdy.
Słowa kluczowe: szczerość w literaturze, retoryka, prawda, mit, personalizm

Проблема искренности и неискренности в литературе

Резюме: В статье искренность и неискренность рассматриваются как риторические категории, и при этом предпринимается попытка избежать ошибочного отождествления искренности с правдивостью и риторики с поэтикой, с одной стороны, а также не менее ошибочного отождествления искренности с перформативностью и риторики с манипуляцией, с другой. Анализ приводит к развертыванию целого спектра форм (не)искренности, который демонстрирует свою эффективность при анализе литературных текстов (приводится ряд примеров из русской и еврейской литературы). Далее поясняется, каким образом искренняя речь воспринимается и оценивается читателем в качестве мифического, миметического и метафорического образа истины.
Ключевые слова: искренность в литературе, риторика, истина, миф, персонализм

> Man is least himself when he talks in his own person.
> Give him a mask and he will tell you the truth".
> Oscar Wilde

We are used to talk about sincerity as a personal characteristic, with a deep emotional or ethical content. Thus, Jerome Salinger and Nicole Krauss seem to be sincere writers. However, sincerity should possibly be viewed as a rhetorical category, as an appropriate and

persuasive expression of intentions. Several attempts have been made to explain the phenomenon of sincerity in communicative, linguistic, or cultural terms. Among the best known — the conception of rhetorical ethos based on CBS principle (Clarity, Brevity, Sincerity)[1]; sincerity as one of the conditions of the successful act of speech in John Austin's theory[2]; sincerity as one of the three claims inherent in an effective communication practice according to Jürgen Habermas[3]; and sincerity as "fearless speech", "parrhesia" in Michel Foucault's conception[4]. Ellen Rutten wrote about sincerity and rhetoric of sincerity, particularly the "new sincerity" in the "post-communist" Russian culture, in the terms of "production and consumption", in connection to "its inevitable contemporary twin, postmodernism"[5]. Despite research on the subject of sincerity in Classical and Medieval culture[6], researchers seem to agree that sincerity as a cultural category consolidated mainly in England, France, and Germany in the seventeenth and eighteenth centuries, particularly in the context of the Enlightenment and Romanticism. Rousseau's *Confessions* and such concepts as "plain Englishman" are the well-known examples of this view. On this assumption the best-known research projects in the field are based, such as Lionel Trilling's book on sincerity in a philosophical context[7], or the works on sincerity in literature of Leon Guilhamet and of Henry Peyre[8]. An accepted opinion in the field is that of the deep affinity of sincerity to Romantic literature, as in the books of David Perkins and of Deborah Forbes[9]. Pam Morris's partially sociological research discusses a broad spectrum

[1] For discussion and critique of this principle see R. Lanham, *Style: An Anti-Textbook*, Yale University Press, New Haven 1974, pp. 1–11; see also his, *Analyzing Prose*, Continuum, London–New York 1983.

[2] See: J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1975 (Lecture 4).

[3] The three basic "validity claims" (*Geltungsanspruch*) include truthfulness, ethical rightness, and sincerity. See: J. Habermas, *The Theory of Communicative Action,* trans. T. McCarthy, Beacon, Boston 1984, pp. 41–42.

[4] See: M. Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), Los Angeles 2001, pp. 19–20. For an extensive discussion on the Greek parrhesia, see: E. Markovits, *The Politics of Sincerity: Plato, Frank Speech, and Democratic Judgment*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2008; A.W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 85–128.

[5] See: E. Rutten, *Sincerity after Communism: A Cultural History*, Yale University Press, New Haven and London 2017, pp. 2–4.

[6] See: B.H. Findley, *Discourses of sincerity: Gender, authority and signification in some medieval French courtly texts*, PhD Diss., Duke University, 2003.

[7] See: L.Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Oxford University Press, London 1972.

[8] See: L. Guilhamet, *The Sincere Ideal: Studies on Sincerity in Eighteenth Century English Literature*, McGill, Queen's University Press, Montreal 1974; H. Peyre, *Literature and Sincerity*, Yale University Press, New Haven–London 1963.

[9] D. Perkins, *Wordsworth and the Poetry of Sincerity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 1964; D. Forbes, *Sincerity's Shadow. Self-Consciousness in British Romantic and Mid-Twentieth-Century American Poetry*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.

of mechanisms of "shaping" or "imagining" society in literature, the major one of which is sincerity[10]. Among scholars using the concept of the "rhetoric of sincerity", there is a clear tendency for excess "poetization" of the concept of sincerity, as in the work of Menahem Brinker about Yosef Haim Brenner[11]. This tendency reaches exaggerated proportions in the relativistic concept of sincerity as a theatrical performance, as in Susan B. Rosenbaum's book[12], and in the anthology of articles edited by Ernst van Alphen, Mieke Bal, and Carel E. Smith[13].

Any discussion on the rhetoric of sincerity, with or without quotation marks, would have to include reexamination of two concepts — rhetoric and sincerity. We should try to avoid the Scylla of naively identifying sincerity with truth, and rhetoric with poetics, and the Charybdis of cynically identifying sincerity with theatricality, and rhetoric with manipulation. Apparently, we should not return to the classic concept of subjectivity (if indeed one can speak of a concept of this kind); but, on the other hand, it is impossible to think about both rhetoric and sincerity without subjectivity. We can agree with van Alphen and Bal: the concept of sincerity requires reexamination and restructuring; but we assume that this has to be done *with* the concept of a subjectivity, or, more precisely, with the concept of the subjectivity as personality. We will begin the discussion from the concept of insincerity, and argue that the complex range of sincerity and insincerity types constitute the unity purposed to establishing a rhetorical persona — the subjectivity beyond the discourse, and that this range can serve as a useful tool for analyzing sincerity in literary texts, as well as in other types of communication. We will argue then that sincerity can be connected to truth only by the concept of personality, and that sincerity can be "measured" and judged by three universal, albeit not objective, criteria: mimetic, metaphorical and mythopoeic.

Let us start with a general observation: the complimentary opposite of sincerity is not hypocrisy but insincerity. Iago is hypocrite, the characteristic "insincere" does not fit him; Hamlet, on the other hand, at the certain moment becomes insincere with some of his interlocutors. Hence, we will examine the conditions

[10] P. Morris, *Imagining Inclusive Society in Nineteenth-Century Novels: The Code of Sincerity in the Public Sphere*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2004.

[11] M. Brinker, *To the Tiberian Alley* [in Hebrew], Am Oved, Tel Aviv 1990.

[12] S.B. Rosenbaum, *Professing Sincerity: Modern Lyric Poetry, Commercial Culture, and the Crisis in Reading*, University of Virginia Press, Charlottesville, VA 2007.

[13] E. van Alphen, M. Bal, C.E. Smith (eds.), *The Rhetoric of Sincerity*, Stanford University Press, Stanford 2008.

of existence or non-existence of sincerity not in relation to hypocrisy, but to insincerity. Insincerity is characterized by the explicit simultaneous existence of two identities in the speaker. Generally, the one is called "genuine" and the other "false". If insincerity is the basic state of dual identities, then falseness is the presentation of one of them as sincere, while hypocrisy is the presentation of each of them alternately as sincere in different contexts. Just as we do not see sincerity as a positive value par excellence, we also do not see insincerity as necessarily a negative value. This is in contradistinction to falseness and hypocrisy, which clearly have a negative status in all areas of social action, in ethics and aesthetics. Moreover, they also have psychopathological manifestations. In itself, hypocrisy as a psychological, ethical, and social phenomenon constitutes an object of intensive research[14]. Another case is that of cunning and sophistication (including its low manifestation — sophistry): these are considered as more exalted "genres", and their use is supported by broad social-pragmatic legitimacy, such as in the warfare. On the personal level, cunning and sophistication are considered as admirable and sometimes even praiseworthy characteristics (the Homeric Odysseus, the biblical Abraham), as opposed to falseness and hypocrisy. The reason for this is clear: as opposed to falseness and hypocrisy, cunning and sophistication do not undermine the integrity of the personality[15].

How can the listener differentiate which identity is genuine and which is false? Clearly, he does this on the basis of the signs he receives from the speaker and from the various contexts of the speaking (situation, knowledge, memory, etc.). The listener interprets. If so, he in fact chooses one option from (at least) two. His choice of one or another identity is based on his preference, which, of course, depends upon social, psychological, and other conditions and motives. It will always be his personal preference and choice. Ivor Richards once commented on the source of choice as the basis for creating meaning[16]. The listener's choice of the speaker's specific identity is the basis for creating the "genuine" meaning of the speech. In insincere speech, the speaker offers

[14] See for example: R. Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1997; B. Szabados and E. Soifer, *Hypocrisy: Ethical Investigations*, Broadview Press, Toronto 2004.

[15] It may very well be possible to arrange a taxonomy of these phenomena according to the basic genre-based archetypical distinction of Northrop Frye: tragedy — sophistication; romance — cunning; comedy — falseness; satire — hypocrisy. Developing this hypothesis appears promising but is not included in the objectives of this article.

[16] I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford and London 1976, pp. 30–36.

the listener two identities, and therefore his identity is not only the "genuine" identity, but *also* the "false" identity. The speaker's ability to create multiple identities is a rhetorical ability. What is the "genuine" identity of Dostoevsky, or of his personages? The arguments concerning this question begin anew every day.

For certain reasons inherent in the quality of a given rhetorical act, the listener defines identities according to the extent of their "authenticity", and this defines the speech as lacking sincerity. The problem, however, is that he can never be sure that the definitions he has constructed matches reality. For him there is no single vantage point from where he can simultaneously see both the identity of the speaker and the ("genuine") reality. If one observes the identity taking shape right before his eyes in the rhetorician's speech, he is a prisoner of this identity's myth. No realistic standard is capable of measuring its authenticity; no "reality principle" can reject the spectacle of the creation of the personality in its myth. Whether it is false, a mask, an impersonation—is immaterial. It is *his* falseness, mask, impersonation, that of the person speaking. This is *also* his personality. For example, the intelligent hero of *My first goose* by Isaac Babel is insincere, when he tries to imitate some of the habits of his barbarian fellows, but this imitation is an integral part of his personality's development.

This perception is closer to the perception of the rhetoric of sincerity as a game. But this is a most serious and authentic game. It is based on the mental split of self-image of the personality: the current, existing identity is drawn into the other, desired, identity. Sincerity, after all, is the realization of desire; insincerity, therefore, is the realization of the desire in a mask. Hamlet becomes insincere because he wants to know, to reveal the truth, and to identify with another Hamlet — Hamlet the father. At the basis of this game is the aspiration to identify with another character, to be realized in it and through it. This identification, perceived in Kenneth Burke's well-known concepts as a continuous and never-ending process, lies at the basis of rhetoric. Johan Huizinga, in his classic work, had clarified the importance of rhetorical play in culture, in which "pretense", a performance, is an essential technique, which is perceived as fair and legitimate, of maintaining the philosophical discourse on behalf of discovering the truth, and not only persuasion[17]. It should be emphasized that this game, in which insincerity is revealed as the dialectical counterpart of sincerity, is necessary not only for the existence of cultural practices, but also

[17] J. Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, The Beacon Press, Boston 1964, pp. 146–157.

for realizing the personality. It is necessary in the face of the cultural authorities (the reading public, community, nation), internal psychological authorities (complexes, neuroses, traumas), and metaphysical authorities (God, law, dogma, prophecy). In contrast to falseness and hypocrisy that cannot realize the personality, and in contrast to sophistication and cunning that do not necessarily realize personality, the game of insincerity is *intended* to realize the personality, similarly to sincerity itself. Thus, Shylock from *The Merchant of Venice* is sometimes insincere in order to prove his rightfulness, to fight for his individuality and justice.

Insincerity is perceived differently from sincerity. In general, the whole process of creating and receiving an impression of sincerity is not automatic. And if it is not automatic, it is no longer only an impression, but rather also a process of assessment, examination, and judgment. A distinction needs to be made between an impression of sincerity and judgment of sincerity. The impression of sincerity is the more initial, spontaneous, automatic one, which can be followed by the judgment stage. This occurs when the initial impression is not uniform, but complex and ambivalent. When the listener asks himself whether he is being spoken to sincerely, mechanisms are activated that do not operate at the impression stage —the cognitive mechanisms of judgment, assessment, consideration, and decision-making. The most striking examples of this are memoirs, biographies, and confessional literature: in the course of reading books of these genres, the first impression of sincerity and truthfulness is gradually replaced by difficult questions and doubts concerning the author's/protagonist's personality.

Judgment consists of two actions: (1) assessing the nature of the identities, and (2) determining a hierarchy of identities according to their authenticity, persuasiveness, reliability. The way the listener reacts is a result of the hierarchy he has determined. If the listener rejects the suggested identity, the speaker can change his identities and try to recreate the impression of sincerity. A rhetorical act, therefore, can become long and complex, not to mention cumbersome, and could ultimately lead to a dead end.

Clearly, any change in the hierarchy of identities adversely affects trust and authority. However, the growing deficiency of authority could intensify the speaker's need for sincerity as a means of compensating for this deficit. The moment the listener is free to determine the hierarchy of identities, nothing can guarantee the speaker that he will succeed in coercing the listener to accept the hierarchy that he proposes. On the contrary: the more the hierarchy

changes, the more freedom and arbitrariness the listener has in his decisions, the result being a further blow to authority. And again, the increase in the deficit of authority leads to a further attempt to create the impression of sincerity, which requires further changes in the hierarchy of identities, and so on and so forth. Oscar Wilde's heroes, such as those from *The Importance of Being Earnest*, are champions in practicing insincerity and sincerity by rotation, in order to maintain and enhance their unsteady authority in the eyes of other people.

Sometimes, in the initial situation of insincerity, the speaker succeeds in suggesting a hierarchy that is so powerful, effective, and adequate, that the listener prefers to adopt it and to build the continuation of the game on it. In this case, every further revelation or reinforcement of this hierarchy leads to the strengthening of the authority and diminution of its loss, which creates the impression of sincerity. Thus, with a few moves, the speaker can lead the listener from a feeling of insincerity and suspiciousness to a feeling of sincerity and trust. This is the case of Anton Chekhov. The heroes of *Uncle Vanya*, *The Cherry Orchard*, and other plays move between insincerity and sincerity, gaining more and more sympathy and solidarity from the public.

The judgment of sincerity is thus not a dichotomous, disjunctive decision of "sincerity or insincerity", but rather a complex system of tactical considerations and decisions. Judgment is part of the rhetorical game. We can rank the (in)sincerity from the perspective of its rational judgment, and present the result in the following *(in) sincerity range*:

1. Non-authoritative insincerity that is rejected by the listener (which implies failure of the rhetorical act), such as the insincerity of Moliere's Tartuffe;

2. Non-authoritative insincerity that is accepted by the listener (*despite* the insincerity), such as the insincerity of Truffaldino from *Servant of Two Masters*;

3. Authoritative insincerity (that is to say, accepted *by virtue* of its insincerity), such as this of the narrator in *The Praise of Folly* of Erasmus, or in many of J.L. Borges's stories;

4. Non-authoritative sincerity that is rejected by the listener (that which does not succeed in compensating for the deficiency of authority);

5. Non-authoritative sincerity that (despite this) is accepted by the listener, such as the sincerity of the prince Myshkin in Dostoevsky's *Idiot*, at least in the first chapters of the novel, where his sincerity is perceived by others as absolutely delirious;

6. Authoritative sincerity (the sincerity "itself"), such as this of Rousseau's voice of confession, of Tom Sawyer and Huckleberry Finn, or of Camus's protagonists.

Here the concepts of acceptance and rejection replace the concept of trust. The rhetorical act is a game, and often the listener accepts the declared identity of the speaker, even though he knows that it is only one of his many identities, and not always the most authentic. "Acceptance" is a pragmatic concept, and is therefore more appropriate for describing general cases, in not all of which is acceptance accompanied by trust, which, after all, is a moral category. We will sometimes discover complexity and depth in places we would possibly not have expected. We quickly realize that it is virtually impossible to find writers who can unequivocally be defined as sincere or insincere, just as predicted by the first researchers of literary sincerity, such as Henry Peyre[18]. Generally we will discover more or less complex relations between different levels of the (in)sincerity range.

We will take a classical example to show the effectiveness of the new approach — the poem of Rabbi Yehuda Halevi *My heart is in the East*:

> My heart is in the east, and I in the uttermost west —
> How can I find savour in food? How shall it be sweet to me?
> How shall I render my vows and my bonds, while yet
> Zion lieth beneath the fetter of Edom, and I in Arab chains?
> A light thing would it seem to me to leave all the good things of Spain —
> Seeing how precious in mine eyes to behold the dust of the desolate sanctuary[19].

The poet suggests a dual self-identity. One of the proposed identities represents insincerity: the person is not sincere with himself, is not at peace with himself, and does not realize his genuine personality. The author presents the reader with an inauthentic personality, that which for him is identified with the West. He does this in order to present and emphasize his authentic personality, that which is connected to the East — the Land of Israel. The two identities are the personalities of the writer himself. Which will be perceived as genuine? What hierarchy will the reader construct in reaction to the writer's suggestion? Despite the presented insincerity, the reader still accepts this text as sincere, by virtue of the exposure of the insincerity[20]. The speaker lives a life of insincerity,

[18] See: H. Peyre, *Literature and Sincerity*. . ., pp. 80–90, 150–160.

[19] Yehuda Halevi, *My heart is in the East*, trans. by N. Salaman, in: J. Neusner, A.J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Reader in Judaism*, Blackwell Publishers, Malden, MA 2001, p. 115.

[20] Note Karl Frankenstein's pertinent distinction in this respect: "A person's characteristic is genuine when it co-exists with its existential (non-value) opposite" (K. Frankenstein, *Sincerity and Equality* [in Hebrew],

but the presentation of this insincerity appears as discursive sincerity, as a confession. The authentic identity is connected with the East, because this is how the author planned it, and generally the reader accepts this identity and reads the poem as sincere, while precisely to the same extent, and for the same reason, one can say that the poem is insincere. This implies that the two concepts are not effective to the same degree in this case, which is why one should refer to the (in)sincerity range suggested here.

We can say that the poem demonstrates explicit insincerity on the side of one identity, and implied sincerity on the side of the other identity. Thanks to the success of the rhetorical act, the reader generally accepts (and identifies with) that identity that suggests implied sincerity, that is to say, the level of discursive sincerity is dominant in the hierarchy constructed in the poem. But this hierarchy is only a result of choice. The reader can always choose, and he chooses the identity that is more comfortable for him. The poet offers a multiplicity of identification options. He offers complexity, and, of course, pushes for one particular choice. What is our standard for defining his sincerity? This is the time to apply the range of (in)sincerity.

At first glance, the poem expresses accepted authoritative sincerity. The speaker realizes his personality, demonstrates insincerity in his behavior, and this demonstration persuades of the sincerity of the speech itself. The reader is prepared to accept this personality as it is, because of its insincerity and by virtue of the persuasive power of the statements that expose this insincerity. This poem, therefore, cannot be described as being sincere, but rather as having authoritative insincerity that is accepted (by the reader). The fact that this type of insincerity is similar to sincerity should not surprise us: every rhetorical act is a game of masquerading and substituting, and it is no wonder that one type of (in) sincerity can masquerade as another type.

In summary, in the given example, we can see, firstly, the appearance of the hierarchy, and secondly, its assessment. From these two stages the judgment of sincerity is constructed. Initially we found a multiplicity of identities in the poem. We found that one of them is characterized by a certain type of sincerity, the second by a certain type of insincerity, and the discourse of the lyrical I "itself" by a third, complex type of sincerity-insincerity. We found that explicit insincerity expressed in the speaker's behavior (the

Ha-kibbutz ha-meukhad, Tel Aviv 1977, p. 216). Thus, for example, a pair of existential opposites is pride/modesty and not pride/arrogance. One can continue by saying that sincerity itself is genuine when it "coexists" with its existential opposite, which is insincerity, and not its value opposite, which is hypocrisy.

speaker is not at peace with himself, with the place he is in) is non-authoritative, but despite this, the reader accepts it. This acceptance later facilitates the integration of this insincerity in the overall hierarchy of sincerity-insincerity, so that ultimately the system as a whole is similar to sincerity. The sincerity of the second identity, if we take it separately, the identity that is known as sincere thanks to the fact that it exposes its insincerity and confesses, functions as a mechanism of compensating the deficit of the speaker's authority. It succeeds in this respect, it is authoritative sincerity, and occupies a higher level in the hierarchy, but the discourse of the poem is not restricted to one, more dominant type of (in)sincerity. The accepted authoritative insincerity is a kind of dialectical unity, a synthesis of different levels of the hierarchy. This description of the "sincerity system" in the poem is far more appropriate and effective than the simple determination that the poem is sincere, which seems to be unsatisfying simplicity.

How does the transition from one type of sincerity to another take place in such systems? Is this transition continuous or intermittent, reminiscent of a phase transition? Does this transition have any energetic characteristic (in psychoanalytical terms)? Let us assume that the transition from a lower to a higher level (for example, from non-authoritative unaccepted insincerity to non-authoritative accepted insincerity) is accompanied by the consumption of energy, because in order to cause acceptance or create authoritativeness there is a need for persuasion, an extra effort. In the transition from a low to a high level the intensity and the persuasive power of the discourse rises, and this intensity requires energetic resources. The energy is "pumped" into the discourse, or condensed, again in psychoanalytical terms. This is the case of the prince Myshkin, whose enthusiastic speeches transit from non-authoritative to authoritative sincerity, sometimes gradually, sometimes by the slight change in the point of view, and sometimes — with long regressions. However, the transition from the third to the fourth level, that is to say, from insincerity to sincerity, is special and is accompanied by an identity substitution, or, more precisely, by the substitution of multiple identities with one identity. Moreover, this transition from high, complex, and sophisticated insincerity of the third level (which requires considerable strength) to low, simple, and spontaneous sincerity of the fourth level (which hardly requires any effort) is accompanied by the release of energy, a kind of explosion. This is characteristic of resolutions of many of the Baroque and Neo-Classicism plays (of Lope de Vega and Beaumarchais, for instance). On the other hand, Bal-

zac's Rastignac makes great efforts to "advance" from his natural, simple sincerity to the level of accepted authoritative insincerity of the third level. The transitions from the fourth to the fifth level, and from the fifth to the sixth again require energy, like in the case of the protagonists of Nathan Englander and Etgar Keret.

All the transitions constitute processes of condensation or substitution, or a combination of condensation and substitution. This combination is a transition from insincerity to sincerity (or vice-versa) together with a change in the energetic gradation. The "sincerity system" in any situation of communication, in any rhetorical act or series of rhetorical acts, comprises sequences of transitions from one level to another. This is a dynamic system. According to these transition sequences, energy consumption or production is executed. From a poetic perspective, the two phenomena create a very powerful effect. Each transition carries a rich poetic potential, a salient emotional character, and this is the reason writers so love to play the dynamic games of sincerity. It might even be possible to say that this dynamism and complexity constitute the major purpose of sincerity as a rhetorical figure. In other words, the purpose of rhetorical acts is to create these complexity and dynamism. This dynamism lies at the foundation of such themes as Joseph and his brothers (in the Bible and in literature), Faust and the Satan (in folklore and literature), deceptive love, impostors and doubles, carnival and disguise, egoistic charity and self-sacrifice, false piousness.

What happens when a person begins to speak sincerely? Essentially a transition occurs from insincerity to sincerity. It is very possible that from a rhetorical or psychological, or even a social perspective, the purpose of sincerity is not to convey specific information, but rather to execute the energetic transition. The value of these transitions is in their energetic potential. For the speaker, in the rhetorical act there is value to those phenomena that lead to a decrease or an increase in the energy level, according to cultural and psychological needs. We can say that the signs produced in the sincerity system are a result of the sincerity game, that is to say, the game of identities, whose motivations could be totally pragmatic, prominent among which is the accumulation or use of power. Let us see for example this well-known scene with Myshkin and Keller, and later with Lebedev, from Dostoevsky's *Idiot*:

> "Listen to me, Keller," returned the prince. "If I were in your place, I should not acknowledge that unless it were absolutely necessary for some reason. But perhaps you are making yourself out to be worse than you are, purposely?" […] Keller confessed, with apparent sincerity, to having been guilty of many acts of such a nature that it astonished the prince that he could mention them, even to him. […]

"One point in your favour is that you seem to have a child-like mind, and extreme truthfulness", said the prince at last. "Do you know that that atones for much?" […]

"What did I want? Well, to begin with, it is good to meet a man like you. It is a pleasure to talk over my faults with you. I know you for one of the best of men… and then… then…"

He hesitated, and appeared so much embarrassed that the prince helped him out.

"Then you wanted me to lend you money?" […]

"An idea from hell struck me. 'Why not, after confessing, borrow money from him?' You see, this confession was a kind of masterstroke; I intended to use it as a means to your good grace and favour — and then — then I meant to walk off with a hundred and fifty roubles. Now, do you not call that base?"

"You have confused your motives and ideas, as I need scarcely say too often happens to myself. […] At times I have imagined that all men were the same," he continued earnestly, for he appeared to be much interested in the conversation, "and that consoled me in a certain degree, for a DOUBLE motive is a thing most difficult to fight against". […]

At this moment Lebedeff appeared, having just arrived from Petersburg. He frowned when he saw the twenty-five rouble note in Keller's hand, but the latter, having got the money, went away at once. Lebedeff began to abuse him.

"You are unjust; I found him sincerely repentant", observed the prince, after listening for a time.

"What is the good of repentance like that? It is the same exactly as mine yesterday, when I said, 'I am base, I am base', — words, and nothing more!"

"Then they were only words on your part? I thought, on the contrary…"

"Words and actions, truth and falsehood, are all jumbled up together in me, and yet I am perfectly sincere. I feel the deepest repentance, believe it or not, as you choose; but words and lies come out in the infernal craving to get the better of other people. It is always there — the notion of cheating people, and of using my repentant tears to my own advantage!"[21]

In the course of the scene, the type of Keller's (in)sincerity changes several times, and in addition, it is perceived differently from the viewpoints of Myshkin and the narrator. At the beginning, Keller presents non-authoritative sincerity (insincerity, from the viewpoint of the narrator) that is firstly accepted, later rejected, and again accepted by Myshkin. Then he reveals that, after all, this is non-authoritative insincerity ("Then you wanted me to lend you money?"), but he accepts it, striking Keller on the spot. This is the energetic apogee of the scene. After the shock and Myshkin's speech on the "double motive", some of Keller's utterances express authoritative sincerity. Myshkin inclines to accept the "confession" of Keller as a whole as authoritative. Lebedev doubts Myshkin's vision but claims that non-authoritative insincerity could easily be the other side of authoritative sincerity, and vice versa, exactly in accordance with Myshkin's theory of double motive.

[21] F. Dostoevsky, *Idiot*, trans. E. Martin, 1915. Source of the text: eBooks@Adelaide, Part II, Chapter XI.

This Dostoevskian complexity of the personality philosophy leads us to a few additional remarks about the nature of sincerity regarding the personalistic conception of myth. Alexei Losev defines myth as a miraculous personalistic history conveyed in words, where miracle is viewed as realization of a personality's transcendental purpose in the empirical history[22]. The stronger the presence of the personality, the less the possibility of recognizing the truth. Myth is the total realization of personality. In myth the personality is realized to the extent that there is no room left for discovery of the truth. This matches the well-known problem of the relationship between philosophical truth and myth[23]. In myth, it is not the truth that we recognize, but rather the personality that embodies its truth, and this negation of "rather" is unavoidable. We recognize the personality's creation, opening through its story, which cannot be genuine or not genuine, just as the personality cannot be genuine or not (but only its expression).

What does this imply about sincerity? In myth, sincerity reaches its peak, the limits of its ability. Sincerity reaches its peak because in myth the creation of the personality reaches its peak and negates the possibility of recognizing the truth. Sincerity is neither truth, nor the opposite of truth, but rather it is a metaphor of truth. If so, it transpires that the more the personality is realized, the greater the possibility of sincerity, and therefore the sincerity increasingly distances itself from the truth. As a result of this distancing, the metaphoric dimension of sincerity and of myth is strengthened. We could say "distance from the truth", but here the distance from the truth does not imply lying and fraud, but rather that metaphorical distance that imbues sincerity with strength. The further the realization of the personality and the recognition of the truth are from each other, the more they strive towards each other. This force of attraction of the personality to truth, and of truth to personality, is no more than sincerity itself, which is so characteristic of myth. Sincerity embodies the vector

[22] A. Losev, *The Dialectics of Myth*, trans. V. Marchenkov, Routledge, New York 2003, pp. 185–186.

[23] Colin Falck formulates this precisely: "The truth of art is not representational [. . .] it resides instead in the power of art to inscribe new imaginative unities rather than to manipulate already-familiar descriptive counters" (C. Falck, *Myth, Truth and Literature*: *Towards a True Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 150). Mythical and scientific truth are perceived as moving closer to each other, for example, in the seminal work of Kurt Hübner *The Truth of Myth*, in which myth achieves renewed legitimacy (K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Verlag C. H. Beck, München 1985). And finally, P. Ricoeur arrives at a new synthesis of myth, truth, and personality in concepts of the plot (or quasi-plot in historical research) that continues to emerge each time anew, and that re-establishes the meaningful world and the metaphorical truth (P. Ricoeur, *Time and Narrative,* Vol. 1, trans. K. McLaughlin, D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 52–90).

of the desire of the personality to truth, its striving to identify with the truth. The further the personality is from the truth, the greater this desire. Sincerity is thus a reflection of the personality's unrealizable desire to identify with the truth, the eternal plea, in Kenneth Burke's terms.

If sincerity constitutes a way of embodying the truth in personality, in the case of a literary character we can see that the mode is defined of the relationship between truth and literature, or between reality and art that embodies this reality. We can easily see that for thousands of years this mode of relationship is defined by means of the concept of mimesis. Of course, we are talking of mimesis not only as imitation, but rather in its original, earliest meaning, that is deeply connected to ancient religious beliefs, as embodiment or realization. Myth is the embodiment of truth in a character. Therefore, we can say that sincerity is a form of mimesis. In speech, a subject tries to embody a certain reality or truth, and he does this so that the affinity between the truth and its embodiment (the character) will appear convincing. Convincing sincerity is actually successful mimesis. Possibly this is the essence of the great aesthetic importance of sincerity.

Sincerity appears, therefore, as a universal aesthetic category, at least like the category of mimesis that has accompanied aesthetic thinking for thousands of years, changing and adapting itself over and again to changing cultural and philosophical systems. Its core, however, has remained unchanged from Plato to Ricouer. In his *Time and Narrative* Ricouer does not speak about imitation, but rather about rebuilding the world, refiguration. If literature does not reflect, but rather rewrites, rebuilds the world, at the spearhead of its action is still the embodiment or the (renewed) realization of that world. Moreover, in Ricouer's hermeneutic approach, mimesis is connected to metaphor: it too is little more than a type of mimesis, of reconstruction of the world. This conception strengthens our insight into the mimetic and metaphorical essence of sincerity.

In the course of this article, the question arises repeatedly: How can one distinguish between sincerity and insincerity? What are the criteria of sincerity? It is difficult to point to completely objective criteria, because sincerity appears either as an impression, a certain affect, or, alternatively, as a judgment. Both are completely subjective. Nevertheless, we can distinguish a few universal, albeit not objective, criteria of the judgment of sincerity, namely whether and to which extent it is mimetic, metaphorical, and mythopoetic. All three are in fact one, but they

reflect different dimensions of sincerity in a work. Each separately and the three together create that convincing impression that the reader perceives as the sincerity of the author or the work.

We can thus define what the persuasive power of sincerity consists of. Sincerity establishes a character with the following characteristics: a character based on mimesis —embodying an idea, truth, reality; a character not only embodies the truth, but also does this in a certain way — metaphorically; a character is realized in this mimetic-metaphorical embodiment, in its myth, as an imagined human personality; not only does the personality embody an idea, but also it is realized in history by means of this embodiment. In realizing the truth, the personality experiences its historical becoming, so that it is no longer possible to separate the realization of the truth from the realization of the personality. The sincere character that is created in sincere speech is, therefore, a mythical, mimetic, and metaphorical image of truth. The characteristics of the process of becoming of this character serve as the criteria of sincerity.

References

Alphen, Ernst van; Bal, Mieke; Smith, Carel E. (eds.). *The Rhetoric of Sincerity*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Austin, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Brinker, Menahem. *To the Tiberian Alley* [in Hebrew]. Tel Aviv: Am Oved, 1990.

Dostoevsky, Fiodor. *Idiot*. Trans. Martin, Eva (1915). Source of the text: eBooks@Adelaide.

Falck, Colin. *Myth, Truth and Literature*: *Towards a True Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Findley, Brooke Heidenreich. *Discourses of sincerity: Gender, authority and signification in some medieval French courtly texts*. PhD Diss. Duke University, 2003.

Forbes, Deborah. *Sincerity's Shadow. Self-Consciousness in British Romantic and Mid-Twentieth-Century American Poetry*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Foucault, Michel. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

Frankenstein, Karl. *Sincerity and Equality* [in Hebrew]. Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meukhad, 1977.

Grant, Ruth. *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Guilhamet, Leon. *The Sincere Ideal: Studies on Sincerity in Eighteenth Century English Literature*. Montreal: McGill, Queen's University Press, 1974.

Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action.* Trans. McCarthy, Thomas. Boston: Beacon, 1984.
Halevi, Yehuda. "My heart is in the East." Trans. Salaman, Nina. In: J. Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan (eds.). *The Blackwell Reader in Judaism.* Malden, MA: Blackwell Publishers, 2001, p. 115.
Hübner, Kurt. *Die Wahrheit des Mythos.* München: Verlag C.H. Beck, 1985.
Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture.* Boston: The Beacon Press, 1964.
Lanham, Richard. *Analyzing Prose.* London–New York: Continuum, 1983.
Losev, Alexei. *The Dialectics of Myth.* Trans. Marchenkov, Vladimir. New York: Routledge, 2003.
Markovits, Elizabeth. *The Politics of Sincerity: Plato, Frank Speech, and Democratic Judgment.* University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008.
Morris, Pam. *Imagining Inclusive Society in Nineteenth-Century Novels: The Code of Sincerity in the Public Sphere.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.
Perkins, David. *Wordsworth and the Poetry of Sincerity.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964.
Peyre, Henry. *Literature and Sincerity.* New Haven and London: Yale University Press, 1963.
Richards, Ivor A. *The Philosophy of Rhetoric.* Oxford and London: Oxford University Press, 1976.
Ricoeur, Paul. *Time and Narrative.* Vol. 1. Trans. McLaughlin, Kathleen; Pellauer, David. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
Rosenbaum, Susan B. *Professing Sincerity: Modern Lyric Poetry, Commercial Culture, and the Crisis in Reading.* Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2007.
Rutten, Ellen. *Sincerity after Communism: A Cultural History.* New Haven and London: Yale University Press, 2017.
Saxonhouse, Arlene W. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
Szabados, Béla; Soifer, Eldon. *Hypocrisy: Ethical Investigation.* Toronto: Broadview Press, 2004.
Trilling, Lionel. *Sincerity and Authenticity.* London: Oxford University Press, 1972.

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.07

FRANCE GRENAUDIER-KLIJN
Massey University (New Zealand)
ORCID 0000-0003-2976-6993

The post-shoah fiction of Anna Langfus (1920–1966): reader's positioning and empathic unsettlement

Postholokaustowa twórczość Anny Langfus (1920–1966): pozycjonowanie czytelnika i empatyczny niepokój

Streszczenie: Urodzona w Polsce francuskojęzyczna pisarka żydowskiego pochodzenia — Anna Langfus (1920–1966) — jest autorką wielu tekstów o wysokiej wartości referencyjnej, literackiej, epistemologicznej i etycznej. Bohaterami jej trzech nowatorskich powieści, opartych na osobistym doświadczeniu utraty i wyobcowania, są osoby skrajnie wyalienowane. W utworach tych centralnym zagadnieniem jest tożsamość po Holokauście, a uwaga skupia się na wypowiedziach i doświadczeniach ocalałego. Jednocześnie stanowią one próbę nawiązania etycznego kontaktu z czytelnikiem, któremu, w odróżnieniu od bohaterów Langfus, obce są tego rodzaju traumatyczne przeżycia. Autor artykułu, korzystając z wprowadzonego przez Dominicka LaCaprę pojęcia „empatycznego niepokoju", i przywołując opinie Langfus na temat literatury, omawia niektóre ze stosowanych przez nią chwytów narracyjnych (rezygnacja z patosu, luka, milczenie, elipsa), służących etycznemu apelowi do czytelnika.
Słowa kluczowe: Anna Langfus, reakcja odbiorcy, charakteryzacja, Dominick LaCapra, empatyczny niepokój

Постхолокостное творчество Анны Лангфус (1920–1966):
позиционирование читателя и эмпатическое беспокойствие

Резюме: Франкоязычная писательница еврейского происхождения, родившаяся в Польше — Анна Лангфус (1920–1966) — это автор многих текстов, обладающих высокой референциальной, литературной, эпистемологической и этической ценностями. Героями трех новаторских романов, основанных на личном опыте утраты, являются крайне отчужденные люди. Центральным вопросом в этих произведениях является идентичность после Холокоста, а основное внимание уделяется высказываниям и опыту выжившего. В то же время они представляют собой попытку установить этический контакт с читателем, которому, в отличие от персонажей Лангфус, чужды подобные травматические переживания. Автор статьи, используя концепцию «эмпатического беспокойствия» (Доминик ЛаКапра), и приводя мнения Лангфус о литературе, обсуждает некоторые из использованных ею повествовательных приемов (отказ от пафоса, лакуна, молчание, эллипс), служащих этическим обращениям к читателю.
Ключевые слова: Анна Лангфус, реакция читателя, характеризация, Доминик ЛаКапра, эмпатическое беспокойствие

> Literature seems to have precisely the task of telling what can be told in order to make perceptible, or at least palpable, what cannot be told[1].
>
> Only what cannot be said deserves to not be silenced[2].
>
> After the war, people will be tired; they'll be sick of it all… They'll want to forget as soon as possible and immerse themselves in fun and joy[3].

On 18 May 1946, Anna Langfus arrived alone in Paris[4], which would become her adopted city for the following twenty years — she died prematurely on 12 May 1966 — and where she would become first a playwright and then a celebrated novelist. Born Anna Regina Szternfinkiel 26 years earlier, the only child in an affluent non-observant Jewish family from Lublin, Poland, nothing destined her for the world of writing. She married at the tender age of seventeen, her husband, Jakub Rajs, being only one year older. In 1938, the young couple moved to Verviers, Belgium, to study textile engineering with the intention of taking over the Rajs' factory upon completion of their studies. Anna and Jakub returned to Poland in 1939 for the summer holidays, only to find themselves caught up by History. The first two years of the war were spent at home with parents and in-laws. In March 1941, the two families were forced to move into the Lublin ghetto, where Anna's father was killed in April 1942. Desperate to flee Lublin, Anna arrived in Warsaw in March or April 1942, initially living and working in the ghetto, where she was treated for typhus, before escaping to the Aryan side of the city. She also resumed her activities as a liaison agent for the resistance organisation *Armia Krajowa* (the AK), with which she had been in contact since the beginning of the war. Maria Szternfinkiel, Anna's mother, seemed to have reached the Polish capital towards the end of 1942, hiding in various cellars and bunkers and escaping a number of *Aktions* before perishing in the burning of the ghetto in the wake of the 1943 uprising. As for Jakub, he arrived with his parents in May 1943 and reunited with

[1] A remark made by László Tengelyi in a 2010 unpublished talk entitled *The Theory of Narrative Identity Reconsidered*, quoted by Sophie Galabru, *Paul Ricœur and Emmanuel Levinas: vulnerability, memory and narrative*, "Études ricœuriennes" 2019, vol. 10, no. 1, pp. 1–13.

[2] E. Wiesel, *Foreword*, in: A. Insdorf, *Indelible Shadows: Film and the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. XI–XII.

[3] A. Langfus, *Les Lépreux* (*The Lepers*), 1956. My translation. Unless otherwise indicated, all translations are mine.

[4] The most complete and detailed account of Anna Langfus' life is to be found in Jean-Yves Potel's biographical essay: *Les Disparitions d'Anna Langfus*, Les Éditions Noir sur Blanc, Paris 2014.

Anna. For the next 18 months, the couple lived a nomadic existence, going into hiding first in Warsaw itself, then in the woods to the north of the city, until their arrest by the Gestapo in December 1944. Imprisoned at Nowy Dwór Mazowiecki, Jakub was executed, and Anna tortured. She was then transferred to a prison in Płońsk until her liberation by Soviet forces in 1945. Most of these episodes found their way in Langfus' first novel, *Le Sel et le Soufre* (1960) (*The Whole Land Brimstone*, 1962), which was awarded the prestigious Swiss Charles-Veillon Prize for best novel in French.

After the war, Anna Rajs initially returned to her hometown of Lublin, even enrolling in a newly opened drama school, but the ubiquity of Polish antisemitism convinced her to leave Poland, as she recounted in an interview with Jeanine Delpech: "Yes, I left. I could no longer live in Poland. The vast majority of them knew. They knew and were accomplices in the slaughter. Sure, there were a few exceptions, a minority of people who remained upright and decent. But on the whole, what filth!"[5]. Midway through 1946, she decided to move to France where she initially taught mathematics in a Jewish orphanage in Rueil-Malmaison. In 1947, she married fellow survivor Aron Langfus. The following year, Anna and Aron had a daughter, named Maria (like Anna's mother and the protagonists of the first two novels[6]).

Pursuing her interest in theatre, Anna again enrolled in a drama school, this time to improve her mastery of French. This experience led to her first foray into fiction-writing, resulting in a play, *Les Lépreux* (*The Lepers*) first performed in December 1956. The play is concerned with the plight of Polish Jews during the Second World War, and the deleterious impact of Christian antisemitism. A mother, her daughter and two sons are hiding from the Nazis in an apartment procured by the Gentile wife of one of the sons. The arrival of the daughter-in-law's antisemitic father precipitates events and by the end of the play, only one family member has survived. The drama alludes to several episodes sadly familiar to the narrativation of the Shoah: ghettoization, deportation, collaboration, liquidation, denunciation, and the impact of antisemitism generally. In the last of its four acts, it even mentions the gas chambers and the *Sonderkommandos* of Auschwitz-Birkenau, one of the very first literary texts to do so. The taut and matter-of-fact narration, which includes the brutal and disturbing evocation of the murder of a very young child at the hands of a German soldier,

[5] J. Delpech, *Interview Anna Langfus*, "Les Lettres françaises", 22 November 1962.

[6] A. Langfus, *Le Sel et le soufre*, Gallimard, Paris 1960 (*The Whole Land Brimstone*, 1962); *Les Bagages de sable*, Gallimard, Paris 1962 (*The Lost Shore*, 1964).

proved overtly confrontational for some audience members, who felt compelled to exit the theatre. As explained to Delpech, this was to be a turning-point for Anna Langfus' evolution as a writer:

> To write *Le Sel et le soufre*, I could not simply tell the facts — the excess of horror would have made the book unreadable. I had seen spectators who, overcome by emotion, had left the room during a performance of *Les Lépreux*, and this urged me to caution and prompted me to always "keep it down" a notch[7].

In effect, the reaction of these spectators was to shape the *écriture* of Anna Langfus, who, like other Shoah novelists, found herself subjected to two potentially conflicting imperatives. The first was a duty of faithfulness to those who did not survive the Holocaust and were therefore unable to narrate their own story: "I sensed that the matter was not whether I was going to write a good book or a bad one, but rather understanding that the book would be good only if I could remain faithful to a truth that I was not the sole custodian of"[8]. For Langfus, this deeply felt responsibility implied a need for truthfulness, exactitude and authenticity in the representation of what Paul Ricœur calls the *ayant-été* [the having-been], a term he coined to call us to remember the being-ness of those who-no-longer-are[9].

Such deontic attitude explains several narratological decisions on Langfus' part, which ought to be considered as both conscious and deliberate: the episodes related in all three novels are restricted to what she herself had experienced and/or witnessed first-hand; any form of victim rhetoric is rejected; there are no heroes; protagonists are 'imperfect' and flawed (harsh; selfish; brutal; cold). This latter stance, which I discuss in more depth below, is in keeping with the claim she made in her 1963 address to the Women's International Zionist Organization:

> It is not according to whether they were good or bad that the Jews were persecuted, it is because they were Jews. […] Some sought to wipe them from the face of the Earth, and one would not be able to evoke their tragic condition by depriving them of their share of human imperfection[10].

At the same time, Langfus was driven by what we could call a duty of communicability, which explains also why she chose not

[7] J. Delpech, *Interview Anna Langfus*…

[8] A. Langfus, *Un Cri ne s'imprime pas*, Speech given to the Women's International Zionist Organization (WIZO) in March 1963, reproduced in "Les nouveaux cahiers" 1993, vol. 115, pp. 42–48.

[9] See in particular P. Ricœur, T*emps et récit 1-'L'intrigue et le récit historique'*, Le Seuil, Paris 1991, and *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris 2000.

[10] A. Langfus, *Un Cri ne s'imprime pas*…, p. 47.

to write an autobiography or a memoir. While such an exercise could have alleviated some of the trauma left by her experience of the war, bringing with it some personal "therapeutic" benefits, it would have failed to satisfy her deeply felt need for transmission of a horror that transcended her individuality:

> Events that I had been involved in did not belong to me. In the end, even what I considered as my own personal experience, became one fragment of a larger experience. And from the moment I had decided to describe it, I had to assume a responsibility not only towards those who had gone through it with me, but also all those who would learn about it later[11].

For Anna Langfus therefore, writing had to respond concomitantly to both self-expression and other-communication, *s'exprimer* and *communiquer* being but two sides of the same coin. However elusive, the figure of the reader, "more fictitious than a character in a novel"[12], stood at the forefront of her novelistic considerations. Here, fiction-writing is tantamount to a welcome, an invitation to enter into a collective and communal space of human frailty, suffering, and values, Langfus' (ideal) reader being a conscious subject involved in an active process of (self-) reflection; as Angela O'Flaherty argues, she sought to create "responsible readers"[13]. Entrusting readers with such a task requires a delicate equilibrium between involvement and detachment: implicated, they must also resist identification. Encouraging and nurturing such reader-response is the task — perhaps even the duty — of the survivor-novelist, and this is where Langfus' attempt at "keeping it down a notch" becomes the most discernible.

In order not to ostracize her readers with confrontational, graphic descriptions, she instead used gaps, ellipses and the silence of characters, to represent what could not be said: "I wanted to tell the truth, but I was well aware that it was not possible for me to tell the whole truth, and that I would need to leave part of it in the shadow"[14]. A few years earlier, she had commented on silence serving as a vector for unspeakable truth: "Oftentimes, a scream can only be inscribed by way of silence. There needs to be a lot of silence in such books. Only then will the victims' laments, rage and fear be heard"[15].

[11] Ibidem, p. 42.

[12] Ibidem, p. 43.

[13] A. O'Flaherty, *Anna Langfus's Les Bagages de sable*, in: M. Atack; C. Lloyd (eds.), *Framing Narratives of the Second World War and Occupation in France, 1939–2009*, Manchester University Press, Manchester 2012, pp. 158–166.

[14] A. Langfus, *Un Cri ne s'imprime pas*…, p. 44

[15] A. Langfus, *De la difficulté pour un écrivain de traduire par la fiction la tragédie juive*, "Information Juive", February 1961, p. 127. For a more detailed discussion of silence in Anna Langfus' œuvre, see also

One of Langfus' most effective uses of silence is as a "bracketing device" to contrastively highlight the antisemitic discourse of talkative Gentiles who, believing themselves to be in the company of fellow anti-Semites, vent their spleen unfiltered[16]. In such instances, the intradiegetic (Jewish) listener's muteness not only operates as a resonance chamber enhancing the ignominious content of the "confession", it also confronts the reader with the raw violence of antisemitic rhetoric. Readers, particularly non-Jewish ones, may never be able to fully comprehend the impact of antisemitism, however, the opposition of antisemitic volubility and Jewish muteness discourages comfortable ignorance and potential apathy. In so doing, Langfus gently presses upon them the very condition of their human-being-ness, susceptible themselves to become one day the target of hatred and discrimination. Endowing her characters with the capacity for a retort would have settled the matter, so to speak. Instead, Langfus exposes her readers to the "bare" antisemitic venom that marked the Jewish condition in Poland during the war, and so to an experience of wounding that is felt by the reader, not merely told to her/him. Not only might this encourage readers to "fill" the gap left by the diegetic listener's silence with their own outrage and compassion, it also bears stark witness to all those who could not or cannot speak in reply to the Shoah. In this way, Langfus' writing accords with David Patterson's claim that it is not only or simply because of their content that Holocaust novels disturb us, but rather "because they draw the reader into a position of responsibility, a position of vulnerability"[17]. Importantly, however, while, Langfus sought to encourage such responsibility and vulnerability in her readers, she adamantly rejected any overt manipulation of them, through the authorial "shock tactics" of exaggerated pathos, melodrama, sentimentalization or psychologization. And this is particularly noticeable at the level of characterisation, a feature of her *écriture* where she proves especially bold.

In her attempt at overcoming the obstacles presented by the writing of a topic which "exceeds both understanding and the possibility of traditional rhetoric"[18], Langfus staunchly refused to

J. Friedemann, *Langages du désastre. Robert Antelme, Anna Langfus, André Schwarz-Bart, Jorge Semprun, Elie Wiesel*, Librairie Nizet, Saint-Genough 2007. See in particular Chapter V: *Anna Langfus et les figures du silence*, pp. 107–141.

[16] See for instance the episode with the priest's sister in *Le Sel et le soufre* who, assuming that Maria is also a Gentile, proceeds to narrate how she deliberately abandoned a young Jewish child in the woods.

[17] D. Patterson, *The Shriek of Silence: A Phenomenology of the Holocaust Novel*, University Press of Kentucky, Lexington 1992, p. 17.

[18] M. Ruszniewski-Dahan, *Romanciers de la Shoah. Si l'écho de leur voix faiblit…* L'Harmattan, Paris 1999, p. 40. But of course, this is a conclusion that virtually all commentators of Shoah literature have reached.

turn her protagonists into heroes or martyrs[19]. In *Le Sel et le soufre*, her fictional alter-ego Maria brushes aside the courage required of her role as a courier for the Resistance, while in *Saute, Barbara* [*Jump, Barbara*][20], Michael repeatedly castigates himself for his past cowardice and proves similarly unsparing of fellow survivors. As critic Jean-Paul Dufiet has noted, "uncompromising and merciless, Anna Langfus often proves very harsh with her characters"[21]. Such dismissal of "goodness" is not uncommon in Shoah fiction, a "genre" ill-suited to oversimplified heroic figures, given the uncertain and morally complex environment which typifies such narratives. Furthermore, "although Holocaust literature is a reflection of recent history, it cannot draw upon timeless archetypes of human experience and human behaviour"[22]; and, as Myriam Ruszniewski-Dahan succinctly put it, "No protagonist can justly represent the six million"[23]. Anna Langfus' portrayal of tough and unforgiving protagonists further points to a degree of mistrust and wariness towards the edulcorating powers of literature. Reassured and soothed by admirable/lovable figures, would the reader not be dragged into a process of identification amounting to a second erasure of the *ayant-été* of the Shoah? Indeed, the virulent refusal to provide such characters confirms that in Langfus' asserted belief a simplistic, binary, Manichean conception and representation of people in fiction about the Shoah was not only stylistically inept but also factually inaccurate and morally inappropriate:

> One of the worse temptations a novelist dealing with the Jewish tragedy can yield to, is to paint things in black-and-white: the good — the persecuted — on one side, the bad on the other. Such an attitude can only arouse the reader's disbelief. A suffering man is not necessarily a saint. He is just a suffering man[24].

By and large, her protagonist-narrators are not saints. They are deeply flawed individuals, who did not survive thanks to heroic actions and noble gestures, but often through sheer luck, selfishness, egocentrism or cowardice. In fact, these characters are oftentimes frankly disagreeable, a tendency which prevents the reader from being lulled into artificial compassion or demeaning pity: it

[19] M. Cottenet-Hage, *Anna Langfus et les risques de la mémoire*, in: V. Engel (ed.), *Les Lettres Romanes*. Special issue: "La Littérature des camps: la quête d'une parole juste entre silence et bavardage", Louvain-la-Neuve 1995, pp. 25–39.

[20] A. Langfus, *Saute, Barbara*, Gallimard, Paris 1965. [*Jump, Barbara*].

[21] J.-P. Dufiet, *Le Premier théâtre de la Shoah*, Forum, Udine 2012, p. 13.

[22] S. DeKoven Ezrahi, *By Words Alone: The Holocaust in Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2008, p. 2.

[23] M. Ruszniewski-Dahan. *Romanciers de la Shoah*…, p. 106.

[24] A. Langfus, *Un cri ne s'imprime pas*…, p. 47.

is hard to like them, let alone feel sorry for them. As Madeleine Cottenet-Hage has shown, Langfus' denunciation of the disingenuousness of pathos is extended to the intradiegetic level; her protagonists overtly dread and berate (self)-pity[25]. It is as if for Langfus, any attempt at tugging at the reader's heartstrings in the context of Shoah fiction proved inherently kitsch, if not downright pornographic; a duplicitous manipulation of victims, survivors and readers; a betrayal.

Langfus depicts "normal" people, average individuals confronted with the radical dehumanization and deindividualization of the Shoah. Endowing them with less admirable traits illustrates her consideration of the *ayant-été*, those who have been, those who were, before the past, before death, whose being-ness was unquestionably marked by contingency, lacking, flawed, imperfect. Such a mode of characterisation answers the duty of faithfulness to victims of the Shoah that sparks Langfus' literary project; but it also responds to the duty of communicability extending to the reader. Just as the alliance of silence and direct speech allowed Langfus to maintain her focus on the reality of the Jewish experience of war, while simultaneously broadening, extending and universalising the ramifications of the story, the decision to weave her narrative around an obnoxious narrator or unpleasant characters preserves their ontological otherness, while encouraging the reader's responsible response. In effect, the reader is invited to "be with", not "be like", an ethical positioning which strongly echoes Dominick LaCapra's notion of "empathic unsettlement" to which we will now turn as a means of concluding.

In *Writing History, Writing Trauma*, LaCapra makes a passionate plea for empathy to be understood "in terms of an affective relation, rapport, or bond with the other recognized and respected as other"[26]. The essay advocates a new response to trauma, which LaCapra labels "empathic unsettlement", whereby "being responsible to the traumatic experience of others, notably of victims, [does not imply] the appropriation of their experience"[27]. The emotional response thus promoted "comes with respect for the other and the realization that the experience of the other is not one's own"[28]. While LaCapra here writes primarily for historians, the advocacy of such "ethical empathy" can be broadened

[25] M. Cottenet-Hage, *Anna Langfus et les risques de la mémoire*. . ., p. 35.

[26] D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001, pp. 212–213.

[27] Ibidem, p. 41.

[28] Ibidem, p. 40.

to include readers of Shoah fiction. This might be particularly encouraged, as Emy Koopman argues, when the narrative "allows readers to understand the represented other [while simultaneously utilizing] disrupting techniques which make clear that understanding the other can never be complete"[29]. In my reading, Langfus' use of silence and less-than-sympathetic characterisation are instances of such "disrupting techniques"; they ensure readers can "feel with the other whom [they] do not know, may not understand, or even like"[30]. Anna Langfus' *écriture* disavows the pathos which promotes identification, a process which collapses the boundaries between individual identities, and therefore denies and suppresses the otherness of the other. Her writing enables the reader to apprehend the other's experience and viewpoint while retaining their own unique centre of gravity. Through the disruption created by gaps, silences, and the presence of an "unlikable" narrator-protagonist, her writing enables a response-able encounter to take place, which simultaneously preserves and alters the reader.

Anna Langfus' concern never was with creating a literal history. Nor did she conceive of literature as a didactic tool. She did not seek to educate her reader, but rather to communicate with her/him in the fullest sense of that term as suggested above: extending them an invitation to enter a collective and communal space in which they, too, are vulnerable, wounded, and far from perfect. Her writing represents the impact that the traumatic events of war and violence have on human-beings, whomever they may be, and in so doing imparts some understanding to readers themselves foreign to the radical experience her literary alter-egos had endured. She achieves this by arousing her readers' innate ability to feel pain, sorrow, exclusion, loneliness, fear, anger or outrage, affects which form the basis of our shared humanity.

"Horror has its own language, and the voice of a man [read a writer] will always be too weak to render it"[31], Anna Langfus claimed. Yet, in drawing her readers into a mutual space of frailty and vulnerability, did she not succeed in reconquering and reclaiming but a small portion of the human-ness, the being-ness, the Shoah had denied?[32]

[29] E. Koopman, *Reading the Suffering of Others. The Ethical Possibilities of Empathic Unsettlement*, "Journal of Literary Theory", January 2010, vol. 4, no. 2, pp. 235–251.

[30] Ibidem, p. 243.

[31] A. Langfus, *Les écrivains devant le fait concentrationnaire*, "L'Arche" 1961, vol. 50, p. 33.

[32] My deepest thanks to my friend and colleague Dr Kim Worthington for the generous and astute comments and suggestions she provided with regards to an earlier version of this article.

References

Cottenet-Hage, Madeleine. "Anna Langfus et les risques de la mémoire." Engel, Vincent (ed.). *Les Lettres Romanes. Special issue: "La Littérature des camps : la quête d'une parole juste entre silence et bavardage*. Louvain-la-Neuve 1995.

DeKoven Ezrahi, Sidra. *By Words Alone: The Holocaust in Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Delpech, Jeanine. "Interview Anna Langfus." *Les Lettres françaises*, 22 November 1962.

Dufiet, Jean-Paul. *Le Premier théâtre de la Shoah*. Udine: Forum, 2012.

Friedemann, Joë. *Langages du désastre. Robert Antelme, Anna Langfus, André Schwarz-Bart, Jorge Semprun, Elie Wiesel*. Saint-Genouph: Librarie Nizet, 2007.

Galabru, Sophie. "Paul Ricœur and Emmanuel Levinas: vulnerability, memory and narrative." *Études ricœuriennes*, vol. 10, no. 1, 2019.

Insdorf, Annette. Foreword by Wiesel, Elie. *Indelible Shadows: Film and the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Koopman, Emy. "Reading the Suffering of Others. The Ethical Possibilities of Empathic Unsettlement." *Journal of Literary Theory*, vol. 4, no. 2, January 2010.

LaCapra, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

Langfus, Anna. *Les Lépreux* [*The Lepers*]. Dufiet, Jean-Paul. *Le Premier théâtre de la Shoah*. Udine: Forum, 2012.

Langfus, Anna. *Le Sel et le soufre*. Paris: Gallimard, 1960.

Langfus, Anna. *Les Bagages de sable*. Paris: Gallimard, 1962.

Langfus, Anna. *Saute, Barbara*. Paris: Gallimard, 1965.

Langfus, Anna. "Un Cri ne s'imprime pas." Speech given to the Women's International Zionist Organization (WIZO) in March 1963. Reproduced in *Les nouveaux cahiers*, vol. 115, 1993.

Langfus, Anna. "Les écrivains devant le fait concentrationnaire." *L'Arche*, vol. 50, 1961.

O'Flaherty, Angela. "Anna Langfus's *Les Bagages de sable*." Atack, Margaret; Lloyd, Christopher. *Framing Narratives of the Second World War and Occupation in France, 1939–2009*. Manchester: Manchester University Press, 2012.

Patterson, David. *The Shriek of Silence: A Phenomenology of the Holocaust Novel*. Lexington: University Press of Kentucky, 1992.

Potel, Jean-Yves. *Les Disparitions d'Anna Langfus*. Paris: Les Éditions Noir sur Blanc, 2014.

Ricœur, Paul. T*emps et récit 1-'L'intrigue et le récit historique'*. Paris: Le Seuil, 1991.

Ricœur, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Le Seuil, 2000.

Ruszniewski-Dahan, Myriam. *Romanciers de la Shoah. Si l'écho de leur voix faiblit…* Paris: L'Harmattan, 1999.

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.08

recenzje

ANDRZEJ POLAK
Uniwersytet Śląski (Katowice, Polska)
ORCID 0000-0002-3665-0115

W głąb, po śladach przeszłości

K. Petrowska, *Może Estera*, przeł. U. Poprawska,
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, 272 s.

Autorka książki, ukraińsko-niemiecka pisarka i dziennikarka, udaje się — wraz z czytelnikami — w podróż do mniej lub bardziej odległej przeszłości, która ma na celu odtworzenie dziejów jej przodków, jak również samo ich odnajdywanie, wyłuskiwanie z mroków przeszłości. W wędrówce tej, dosłownej i wyobrażonej, Katia Petrowska przemierza Europę Wschodnią i Środkową, naznaczoną śladami, dziś ledwie już widocznymi (intencjonalnie przez różnego rodzaju władze zacieranymi), świadczącymi o obecności ludności żydowskiej. Sama pisarka stanowi część tej społeczności, dawniej na obszarach, przez które wędruje, jakże licznie reprezentowanej. W samej Warszawie, którą nazywa „niegdyś najbardziej żydowskim miastem Europy", przed wybuchem II wojny światowej 39 procent mieszkańców było Żydami. Do wojny wierzono tu, jedzono i mówiono po żydowsku, całkowicie inaczej niż w Kijowie lat jej dzieciństwa. Podróż pisarki wiedzie przez tereny dzisiejszej Ukrainy, Rosji, Polski, Niemiec i Austrii. Co oczywiste, centralne miejsce zajmują w niej Żydzi, w pierwszej kolejności jej przodkowie, których losy na różne sposoby wikłają się z losami Rosjan, Ukraińców, Polaków i Niemców. Chociaż Petrowska urodziła się i wychowała w najpierw radzieckiej, a następnie niepodległej Ukrainie, to Ukraińcy (ich historia i kultura) w jej opowieści zajmują miejsce dość marginalne. Sympatyków młodej państwowości ukraińskiej może zdziwić, a nawet oburzyć fakt, że pisarka ani razu nie używa terminu Hołodomor (jednego z kamieni węgielnych tożsamości ukraińskiej), mimo iż w swej wędrówce w czasie zahacza o lata międzywojenne,

a nawet wspomina wprost o klęsce głodu w roku 1932. Być może dzieje się tak dlatego, że w zasadzie nikt z jej rodziny nigdy nie identyfikował się z narodem ukraińskim (poza jednym z dziadków, etnicznym Ukraińcem), czując się częścią ogromnej społeczności radzieckiej. Jak pisze: „Byliśmy rodziną radziecką, rosyjską i niereligijną, rosyjskość była dumnym dziedzictwem wszystkich, którzy wiedzieli, czym jest rozpacz, w obliczu losu własnej ojczyzny […]"[1]. Samą Petrowską i jej najbliższych należałoby więc uznać za rosyjskich Żydów, od żydostwa zresztą dość mocno odległych, do czego jeszcze powrócę.

Wędrówka Petrowskiej wynika z potrzeby szukania i odnalezienia czegoś, co zaginęło, co przepadło w mrokach przeszłości (sama pisarka mówi o „poszukiwaniu brakujących nagrobków"). Jest ona przy tym świadoma ułomności ludzkiej pamięci[2], wspomnień, jak również skali czekających na nią trudności. Mimo to wytrwale przedziera się przez „gruzowisko historii". Kiedyś myślała naiwnie, że: „[…] wystarczy opowiedzieć o tych kilkorgu ludziach, którzy przypadkowo byli jej krewnymi, i ma się w kieszeni cały wiek XX". (s. 15) Jak się jednak okazuje, zbyt wielu zmarłych chce przywołać do życia, nie mając przy tym odpowiedniej strategii. Przeraża ją fakt, że nie ma żadnej władzy nad przeszłością, która żyje swoim własnym życiem. Nieustannie napotyka swoich krewnych, także tych z głębokiej przeszłości. Skrupulatnie gromadzi ich nazwiska, wyszukuje Lewich, Krzewinów i Hellerów. Jej zdaniem historia jest wtedy, kiedy nie ma już ludzi, których można by jeszcze zapytać, pozostają wyłącznie źródła. Wojna zniszczyła niemal wszystko, wskutek czego wspomnienie staje się jedynym dowodem przeszłości. Rekonstruowane losy przodków zdają się utkane z dziwnych, niepasujących do siebie nici. Jej zadanie polega na stworzeniu z nich czytelnego obrazu, czegoś w rodzaju logicznego ciągu przyczynowo-skutkowego. Wspominając swych przodków, objaśnia też historię własnego nazwiska. Zawdzięcza je swojemu dziadkowi, Siemionowi Sternowi, który przystępując do bolszewików, zmienił w podziemiu nazwisko na Petrowski. Centralne miejsce w jej wspomnieniach zajmują ofiary tragedii w Babim Jarze, gdzie zginęły m.in. jej prababka Anna i córka Anny — Lola. Babi Jar i los żydowskich mieszkańców Kijowa stanowi, jak

[1] K. Petrowska, *Może Estera*, przeł. U. Poprawska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 72. Kolejne cytaty pochodzą z tegoż wydania, numer strony podaję w nawiasie.

[2] Jak pisze Agnieszka Matusiak, wrocławska badaczka literatury i kultury ukraińskiej, powieść Petrowskiej wyrasta z koncepcji postpamięci Marianne Hirsch. Więcej na ten temat zob. *Trauma utraty. Może Estera Kati Petrowskiej*, w: A. Matusiak, *Wyjść z milczenia. Dekolonialne zmagania kultury i literatury ukraińskiej XXI wieku z traumą posttotalitarną*, KEW im. Jana Nowaka Jeziorańskiego, Wojnowice–Wrocław 2020.

się wydaje, najbardziej bolesne miejsce pamięci. Tym bardziej że przez wiele lat władze państwowe robiły wszystko, aby ta niegdyś peryferyjna część stolicy Ukrainy nie przypominała o dokonanej tu hekatombie (panować miało m i l c z e n i e), po której Kijów, który nazywa najstarszym rosyjskim miastem, od milenium zamieszkanym również przez Żydów, stał się „judenfrei". Niestety, wysiłki te okazały się skuteczne — obecnie widuje się tu ludzi uprawiających sport, pijących, spędzających czas na zabawie. Za symbol ludzkiej ignorancji i niewiedzy należałoby uznać reakcję jednej z berlińskich bibliotekarek, która zapytana przez Petrowską o Babi Jar, kojarzy go z Baby Jahrem (po angielsku *baby year*). Tymczasem dla pisarki to miejsce niezwykle ważne, będące częścią jej historii. Historii wyjątkowo bolesnej, ponieważ przez wiele lat nie można się było dowiedzieć, że oprócz wielu ofiar leżą tu również kijowscy Żydzi. Przy czym odpowiedzialna za taki stan rzeczy nie była wyłącznie antysemicka polityka Stalina. Jak trafnie podsumował niegdyś jej ojciec, komentując rozstrzelanie członków Żydowskiego Komitetu Antyfaszystowskiego, w tym także ostatnich pisarzy radzieckich tworzących w jidysz, najpierw Hitler wymordował potencjalnych czytelników, a następnie sprawę zakończył Stalin, mordując pisarzy. Chociaż po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w Babim Jarze wzniesiono pomniki wszystkim grupom ofiar, to — co pisarkę uderza szczególnie — nadal brakuje wspólnej pamięci. Petrowską razi też jedna z tutejszych tablic pamiątkowych z okresu pieriestrojki, która w jidysz sławi odwagę i bohaterstwo ludzi radzieckich, mimo że w Kijowie praktycznie nikt nie zna już tego języka, co wywołuje w niej poczucie straty.

Peregrynacje pisarki sięgają początków XIX wieku, kiedy to w Wiedniu Szymon Heller — pierwszy z jej przodków, którego zna z imienia i nazwiska — założył szkołę dla głuchoniemych dzieci. Jak się okazało, profesja ta na długie lata została przypisana do jej rodziny, której członkowie rozproszyli się po całej Europie (osiadali m.in. w Austro-Węgrzech, Francji, Polsce), gdzie prowadzili szkoły dla głuchoniemych. Petrowska podejrzewa też, że jej pradziadek Ojzel nieprzypadkowo dodał do nazwiska Heller (w Rosji zapisywano je Geller) swoje własne, to jest Krzewin, gdyż ten, kto się tak nazywał — miał krzewić oświatę. Historia jej przodków zaczyna się jednak nie w naddunajskiej metropolii, lecz w dużo mniejszym i prowincjonalnym Kole (w tamtejszym sztetlu), nieopodal Kalisza — najdalej na zachód wysuniętym punkcie rosyjskiego imperium; stąd właśnie jej przodkowie wyruszyli do Warszawy, a następnie dalej na wschód, by osiąść ostatecznie w Kijowie. Jej dalecy krewni

(noszący nazwisko Krzewin lub Lewi) jeszcze w początkach II wojny światowej żyli w wielu polskich miastach (Warszawa, Łódź, Kraków, Kalisz, Koło), ale także w Wiedniu, Paryżu i Kijowie.

Polska, zarówno w jej pamięci, jak i pamięci jej bliskich, zajmuje miejsce szczególne. To właśnie do Polski wraz ze swoją szkołą przeniósł się z Wiednia Szymon Heller. Polska, czyli Polin, czyli Polonia, czyli po-lan-ja, co w języku hebrajskim znaczy „tu-mieszka-Bóg". Zdaniem Petrowskiej słowa te czyniły z Polski żydowską Ziemię Obiecaną. To właśnie do Polski młoda pisarka wyruszyła w swoją pierwszą podróż zagraniczną, odwiedzając przy okazji Oświęcim i Warszawę, w której na początku XX stulecia przyszła na świat jej babcia Roza. Z żalem zauważa jednak, że dawnej Warszawy już nie ma, zniknęła nieodwołalnie wraz z częścią swojej ludności (okolice ulicy Ciepłej, gdzie mieszkali jej przodkowie, zmieniły się całkowicie). Jest jednak nie tylko żal, ale i przerażenie, kiedy dostrzega na murach napisy, „podżegające przeciwko tym, których tu już nie było" (s. 69). Pobyt w Warszawie miał zresztą daleko idące konsekwencje, gdyż to tu właśnie nabyła płytę z błyszczącym na okładce Mogendovidem, gwiazdą Dawida, którą ujrzała wówczas pierwszy raz w życiu. To dzięki zapisanej na płycie muzyce jej babcia, Anna, wcześniej nigdy nie mówiąca w jidysz, zaczęła śpiewać stare piosenki. W ten sposób zapieczętowane okno wczesnego dzieciństwa babki się otworzyło, bez czego Petrowska nie zrozumiałaby, że czy tego chce czy nie, jej rodzina pochodzi właśnie stamtąd, z utraconego świata. Mimo antyżydowskich haseł na murach stolicy Polski kraj ten w jej wędrówce w czasie bywa idealizowany. Kiedy dorastała w Kijowie, Polska była dla niej nieosiągalną i piękną zagraniczną krainą, zamieszkaną przez urocze kobiety, szarmanckich mężczyzn i pełną wiary w Boga pomimo albo — jak trafnie zauważa — właśnie dzięki ustrojowi komunistycznemu. Pisarka ujawnia też swoją szlachetność i delikatność. Za każdym razem, gdy poznaje kogoś z Polski, w pierwszej kolejności przeprasza za trzy rozbiory, a następnie za nieudzielenie wsparcia przez armię radziecką warszawskim powstańcom. Gest przeprosin wynika z uświadamianej i akceptowanej przez nią przynależności do radzieckiego imperium, za którym (mimo niewątpliwych osiągnięć) kroczą cierpienia przysparzane innym. Być może sympatię do Polski wzbudził w Petrowskiej jej ojciec, który zakochał się w naszej poezji i w brzmieniu naszego języka. Miron uznawał Polskę, co Polaków niewątpliwie mogłoby zdziwić, za „najbardziej kobiece zjawisko w socjalistycznym świecie" (s. 84). Petrowska widzi w tym pewien paradoks, ojciec bowiem, będący

członkiem narodu wybranego, który właśnie w Polsce został niemal doszczętnie wymordowany, opłakuje wielkoduszną Polskę i jej odwieczne cierpienia. Postawa tym bardziej godna uznania, że zdaje on sobie sprawę z niechętnego stosunku niektórych Polaków do Żydów, którzy zdołali przeżyć. W jego przekonaniu jednak: „miłość nie musi być odwzajemniona" (s. 85).

Chociaż Żydzi i ich losy stanowią główny temat wspomnień Petrowskiej, to jej więzy z żydostwem, o czym mówi wprost, są dość słabe. Dla przykładu brata własnego ojca, Wila, nazywa „pełnowartościowym Rosjaninem, pozbawionym żydowskiego balastu" (s. 33). Z kolei dla jej ojca, który, w odróżnieniu od Wila, miał w paszporcie wpisane słowo Żyd, żydostwo jako takie już nie istniało, także on stał się Rosjaninem. Z drugiej strony jej dziadkowie znali jeszcze jidysz, a dalsi przodkowie uczyli głuchonieme dzieci czytać i pisać po hebrajsku. Nic nie jest jednak definitywnie przesądzone i po latach sytuacja zaczyna się zmieniać — brat pisarki zwrócił się bowiem ku ortodoksyjnemu żydostwu i nauczył się hebrajskiego. Ona sama nie zna żadnego z języków swych przodków — ani hebrajskiego, ani jidysz, ani polskiego, ani migowego i nie wie nic o sztetlach. Przychodzi jej od podstaw budować swoją wiedzę na temat kulturowej i religijnej tożsamości swoich antenatów. Czuje też coś w rodzaju dumy z pokrewieństwa z Judaszem Sternem (współczesnym Herostratesem), bratem jej dziadka, który w marcu 1932 strzelał w centrum Moskwy do radcy niemieckiej ambasady, za co od razu został aresztowany. Wśród krewnych uchodził za typowego żydowskiego meszugenera (wariata), który ponoć musi być w każdej żydowskiej rodzinie. Ostatecznie Judasza uznano za członka organizacji kontrrewolucyjnej, zamierzającej wywołać wojnę. Co ciekawe, o żydowskim pochodzeniu nieszczęsnego zamachowca milczała zarówna strona radziecka, jak i niemiecka (rok później byłoby już inaczej). Dumę pisarki z pokrewieństwa z Judaszem wywołały jego słowa na sali sądowej, gdzie, w obecności prokuratora generalnego i głównego oskarżyciela, Nikołaja Kyrylenki, odwołał wszystkie swoje zeznania, gdyż śledztwo prowadzone było metodami nieeuropejskimi (stosowanie tortur). Stern zapytał też Kyrylenkę, kiedy ten wyśle go w świat materii niezorganizowanej. Natychmiast po procesie Judasz i jego wspólnik Siergiej Wasiljew zostali rozstrzelani. O istnieniu Judasza bardzo długo nie wiedział ojciec Petrowskiej, tak było bowiem bezpieczniej dla ich rodziny. Milczenie było wywołane narastającymi w Związku Radzieckim nastrojami antysemickimi, o czym świadczy m.in. historia brata babci Rozy, Abrama, który, w obawie przed antysemityzmem,

zmienił imię na Arnold. Z kolei historię tytułowej Estery niemieckiemu mężowi pisarki opowiedział jej ojciec (była jedną z jego babć). Estera miała zginąć w czasie niemieckiej okupacji Kijowa, jednak nie w Babim Jarze, do którego zgodnie z niemieckim zarządzeniem powinna się udać, lecz na ulicy, zaraz po tym, jak poinformowała napotkanych niemieckich żołnierzy (charakterystyczne, że właśnie ich, a nie ukraińskich policjantów, którym nie ufała), że ma problemy z chodzeniem i nie zdołał pójść wraz z wszystkimi. Być może jednak żydowskość jest tym, przed czym nie sposób uciec (nieuświadamiana chęć stania się podmiotem o tożsamości żydowskiej?). Chociaż Petrowska, jak sama zaznacza, myśli po rosyjsku, a pisze po niemiecku, to zajmuje ją odnajdywanie krewnych, z których większość była Żydami (jednak w różnym stopniu z kulturą żydowską związanymi). Znaczenie może mieć też fakt, że przodkowie pisarki (noszący nazwisko Krzewin) przez kilka stuleci mieszkali w Kaliszu i okolicy, a celtycki rdzeń słowa Kalisz oznacza źródło lub pochodzenie. I właśnie odnajdywanie źródeł, pochodzenia przodków (białych plam na rozległej rodowej mapie) stało się jej pasją, którą można uznać za próbę przezwyciężenia traumy utraty — tego, co być powinno, a czego nie ma. Jednocześnie znaczenie powieści polega też na tym, że daje ona szansę, na co zwraca uwagę Agnieszka Matusiak[3], rozpoczęcia jakościowo nowej debaty na temat znaczenia żydowskości dla ukraińskości.

[3] A. Matusiak, *Wyjść z milczenia*…, s. 187.

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

DOI 10.31261/IR.2021.06.09

litteraria

Wasilij Rozanow
1856–1919

Był pisarzem antysystemowym, fragmentarycznym, tyleż precyzyjnym w wypowiadanych sądach, co chaotycznym. Nikołaj Michajłowski dowodził jego „niechlujnej swobody"[1], jakby myśl uciekała od niego i nie chciała powrócić do logicznego nurtu zdania. Paweł Florenski w liście do Michaiła Łutochina pisał, że „W.[asilij] W.[asiliewicz] nie umie słuchać, nie umie się również kłócić, ale jak kobieta twierdzi swoje, a jak go przycisnąć do ściany, to oburza się i złości, ale oczywiście się nie poddaje"[2]. Tę właściwą żywiołowi męskiemu apodyktyczność i charakterystyczną dla pierwiastka żeńskiego bezradność Henryk Paprocki zobaczył pod postacią „dwóch oblicz — buntownika i syna marnotrawnego oraz wiernego sługi"[3]. Podwójność oblicza i złożoność natury autora *Ciemnego oblicza* uzasadniał zaś mieszaniem się jego „zachwytu dla narodu żydowskiego z gwałtownym… antysemityzmem"[4].

Publikowany tutaj esej *Europa i Żydzi* jest oczywistym przykładem „gwałtownego antysemityzmu" Wasilija Rozanowa. Swoją agresję wobec Żydów pisarz nazwał po jakimś czasie „przeniewierstwem". W *Apokalipsie naszych czasów* napisał: „Błogosławię wszystko co wasze, choć miałem okres przeniewierstwa (nieszczęsna afera Bejlisa), kiedy przeklinałem was"[5]. I to „przeniewierstwo" starał

[1] Н.К. Михайловский, *О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии*, w: В.В. Розанов, *Pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост., вступ. ст. и прим. В.А. Фатеева, кн. 2, Издательство Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург 1995, s. 349.

[2] П.А. Флоренский, *О В.В. Розанове (письмо М.И. Лутохину)*, w: В.В. Розанов, *Pro et contra*…, s. 316.

[3] H. Paprocki, *Rozanow prowokator*, w: W. Rozanow, *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, przeł. H. Paprocki, Eneteia, Wydawnictwo Psychologii Kultury, Warszawa 2006, s. 9.

[4] Tamże.

[5] W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów*, przeł. W. Krzemień, Łuk, Białystok 2006, s. 83.

się zmazać słowami: „Ani trochę nie wierzę we wrogość Żydów wobec innych nacji. […] Niech będzie błogosławiony Żyd"[6]; „[…] słuszność jest po stronie Żydów, a nie po stronie Europy, jej cywilizacji i różnych innych cywilizacji"[7].

Esej — jako druk zwarty — ukazał się w Sankt-Petersburgu w 1914 roku[8], a więc w czasie, kiedy „sprawa Bejlisa", Żyda oskarżonego o rytualny mord na trzynastoletnim uczniu kijowskim Andriju Juszczyńskim, była wciąż żywa w społeczeństwie rosyjskim[9]. Rozanow kilkakrotnie zabierał głos na ten temat, wiążąc — *per analogiam* — Menachema Bejlisa z Alfredem Dreyfusem i wyciągając z tego połączenia wnioski radykalnie uogólniające; pojedyncze głosy drukowane anonimowo na łamach „Nowogo Wriemieni" zebrał później właśnie w broszurę[10], w której wylał cały swój jad i swoją rozpacz. Nie ulega wątpliwości, że jego słowa podsycane były przez ówczesną prasę nacjonalistyczną (czarnosecinną).

Zgodzić się jednak należy z Michałem Milczarkiem, że antysemickie wystąpienia Rozanowa są marginalne, więcej jest w jego pisarstwie uwag filosemickich[11]. Badacz słusznie neguje przekonanie Henrietty Mondry o Żydach jako „przedmiocie nienawiści" autora *Opadłych liści*[12]. Stanowisko Mondry brało się może stąd, że np. w eseju *Europa i Żydzi*,pełno jest emocji, złych namiętności i wielkiego rozdarcia. I z tego może, że jak pisał Piotr Nowak: „Rozanow nie dbał o stylistykę wypowiedzi. Trajkotał jak zdarta płyta, skakał z tematu na temat — z ognia w płomień. Cokolwiek mówił — dla jednych mówił za dużo, dla innych za mało i raczej bez związku z przedmiotem rozmowy"[13].

Przypominając dzisiaj słabo znany, „przeniewierczy" esej Wasilija Rozanowa, chcemy także zwrócić uwagę na jego „ciemne oblicze".

Marian Kisiel

[6] Tamże.

[7] Tamże, s. 82.

[8] В.В. Розанов, *Европа и евреи*, Тип. Т-ва А.С. Суворина, „Новое время" 1914, Санкт-Петербург.

[9] Pokrótce tę kwestię analizuje P. Nowak, *„Na początku Bóg stworzył Rozanowa…"*, w: W. Rozanow, *Opadłe liście*, przeł. J. Chmielewski, I. Kania, wstęp P. Nowak, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2013, s. X–XII.

[10] Fragment od słów „Proces Dreyfusa dobiegł końca" do daty „wrzesień 1899" — „Новое время" 1899, 11 сентября, nr 8455 (pod tytułem *Europa i Żydzi*); *Judejczycy i jezuici*, „Новое время" 1913, 27 октября / 9 ноября, nr 13516; *Na progu 1914 roku*, „Новое время" , 1/14 января 1914, nr 13580.

[11] M. Milczarek, *Drzewo życia. Fenomen Wasilija Rozanowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 185.

[12] Tamże. Zob. Г. Мондри, *Василий Розанов, евреи и русская литература*, w: Е. Курганов, Г. Мондри, *Василий Розанов и евреи*, Академический проект, Санкт-Петербург 2000, s. 170.

[13] P. Nowak, *Posłowie*, w: W. Rozanow, *Odosobnione*, przeł. I. Kania, P. Nowak, posłowie P. Nowak, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2014, s. 156–157.

IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2021, nr 1 (6)

CC BY SA

WASILIJ ROZANOW

Europa i Żydzi

Wstęp

Chwała Bogu, że Rosja nie jest już dzisiaj niewolnicą, która w milczeniu, pozbawiona swoich praw, leży u stóp pazernego czynownika, bez zasad, o tępych oczekiwaniach, ograniczającego wolność. Rosja jest dzisiaj „sobą", i ta będąca „sobą" Rosja sprawi się z Żydem i z żydostwem, które zbyt pospiesznie uznało, że jeśli założy pętlę na szyi jej gazet i dzienników, to zadusi wszelki głos Rosji, cierpienie Rosji, ból Rosji, poniżenie Rosji.

…że już nikt nawet nie usłyszy tego głosu — narzekania Rosji, jej cierpienia, jej bólu, jej poniżenia. Ale naród rosyjski ma swój rozum, na który nie wpłyną gazety i dzienniki. Bez drukowanej wskazówki umie się rozeznać w otaczającej rzeczywistości. Umie ocenić „drukowaną demokrację" płaszczącą się przed „prześladowanymi bankierami", „uciemiężonymi posiadaczami lombardów", „pokrzywdzonymi" handlarzami rosyjskim dobrem i wodzirejami rosyjską siłą roboczą. Minski[1], poeta i adwokat, powiedział mi w 1905 roku, w czasie strajków październikowych: „To oczywiste, że Żydzi są zdolniejsi od Rosjan i chcą siedzieć na fotelach w pierwszym rzędzie" (dla niego życie było poniekąd teatrem, z aktorami i widzami, i dlatego w ten sposób wyraził swoją myśl). W dwóch szkolnych (prywatnych) zakładach Petersburga, gdzie uczniów i uczennic, Żydów i Rosjan, jest po połowie, Żydzi

[1] Nikołaj Minski (właśc. Wilenkin, 1856–1937), poeta, filozof, prawnik. W latach dziesiątych XX wieku był wspólnie z Rozanowem, Zinaidą Gippius i Dmitrijem Mereżkowskim współtwórcą petersburskich spotkań religijno-filozoficznych.

już poczynili próbę pobicia rosyjskich kolegów, ale (zwłaszcza w jednym zakładzie) otrzymali dobrą „odprawę". Jeden rozdarty chłopak wykrzyczał do mojego czternastoletniego syna:

– I co z tego! Żydzi i tak są bogatsi od Rosjan — i zwyciężą!

A innym razem:

– O Żydów upomni się Austria, Rosja zostanie rozbita i wtedy będziemy mieli wszystko, co chcemy.

To wydzieranie się czternastoletnich żydowskich chłopców odkrywa tajemnicę żydowskich rodzin, żydowskich salonów, żydowskich gabinetów. Pokazuje, jak „nas tam kochają"… Już im się marzy, ile wezmą na międzynarodowym rynku futer za skórę zabitego niedźwiedzia…

Ale, panowie! — niedźwiedź jeszcze nie został zabity, lecz buszuje po lesie. Długo drzemał w barłogu, ssał łapę. A teraz wasze okrucieństwo wobec potulnego, cichego, nikomu niewadzącego chłopca, Andriuszy Juszczyńskiego[2], obudziło go…

W.R.

P.S. We wrześniu 1899 roku, zaraz po zamknięciu sprawy Dreyfusa, miałem sposobność powiedzenia kilku słów w artykule *Europa i Żydzi*, skierowanych w naszą stronę, czyli w stronę chrześcijan i Europejczyków. Już wtedy sugerowałem „zmianę orientacji", żeby na Żydów nie przenosić losu „Persów przed Macedończykami". Artykuł ten, którego każde słowo można powtórzyć i dzisiaj, zamieniając tylko „Francję" na „Rosję", przedrukowuję tutaj.

27 stycznia 1914

[2] Andrij Juszczyński (1898–1911), kijowski uczeń, o którego morderstwo został posądzony Menachem Mendel Bejlis (1874–1934). Rozprawa z 1913 r., która przeszła do historii jako „sprawa Bejlisa", była ostatnim procesem, w którym Żydów oskarżono o rytualny mord. Sam proces stał się przyczyną potępienia carskiej Rosji przez państwa zachodnie za prowadzenie antysemickiej polityki. „Sprawie Bejlisa" Rozanow poświęcił wiele artykułów, które następnie przedrukował w książce *Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови* (1914). Zob. В.В. Розанов, *Собрание сочинений*, t. 9: *Сахарна. Отношение евреев к крови*, под. общ. ред. А.Н. Николюкина**,** Москва, Республика 1998, s. 275–413. W *Rzeczach ulotnych* Rozanow również nawiązał do śmierci Andrija Juszczyńskiego w wybitnie antysemickich zdaniach: „Biedna Rosjo: cała będziesz Andriuszą Juszczyńskim. Właśnie po strasznej wojnie, od której samego początku dał się słyszeć skowyt i syk przez wszystkie łamy gazet: 'żydowska równoprawność jako konieczny wynik wojny', będziesz, Rosjo, doprowadzona pod długi nóż, 'który tnie bez bólu'". Zob. В.В. Розанов, *Собрание сочинений*, t. 2: *Мимолетное, 1915 г.*, под. общ. ред. А.Н. Николюкина, Москва, Республика 1994, s. 219.

Proces Dreyfusa dobiegł końca. Ale czy Europa dobrze rozpoznała smak tego gorzkiego, cierpkiego, zbutwiałego owocu, który żuła przez trzy lata i ledwo umiała go strawić? „Jeszcze dwa takie zwycięstwa — powiedział Pyrrus, pogromca Rzymian — i jestem skończony"[3]. Tak wiele stracił w bitwie. Tak wiele straciła Francja, że nawet śmiertelnym zagrożeniem dla całej Europy stała się dziwna sprawa kapitana-zdrajcy. „Kapitana" i „zdrajcy"; jakby jednych i drugich było mało na świecie; ich sprawy znają sądy, pochłania ich Lete, nie wzbudzając niczyjego zainteresowania i niczyjej ciekawości. Wszelako tym razem ten człowiek o wątpliwej reputacji i odpychającej karierze był… Żydem. Lete już nie była w stanie go przyjąć — rozwarły się podwoje sądu, runęły mury *Palais de Justice*, „sprawa" urosła do rangi losu niemalże całej Francji; w konsekwencji, drżąc, ma ona powód, by sądzić: „Jeszcze dwa lub trzy takie zwycięstwa — i jestem skończona".

„Kto był niegodziwy, *jeden* Dreyfus czy *cała* Francja?" — okrutne pytanie, którego, jak się zdaje, nie postawiono między człowiekiem — powtarzam, o wątpliwej przynajmniej reputacji — i między wspaniałym krajem o tysiącletniej tradycji. — „*Czy był*, a zwłaszcza: *czy jest dzisiaj* Dreyfus zdrajcą Francji?" — oto o co należy pytać, dlatego, że pojawiła się „sprawa Dreyfusa". A jeśliby tam w różnych „dossier"[4], w „bordereau"[5], wszystko było czyste, to czy Dreyfus i *Żydzi* będą wciąż rozpisywać się o „miłości do Francji" jako „swojej ojczyzny", kiedy podjęli nieludzki wysiłek nie po to, żeby sprzedać Niemcom jakieś „plany mobilizacyjne", ale żeby „rozbić samą Francję", jak gracz rozbija bank. Nie udało się, lecz wysiłek był tak gigantyczny, że Francja zatrzeszczała w szwach. Oni, *ces Juifs*[6], „kochają Francję"… „Uważaj, Francjo" — uważaj, Europo. To „pierwsze ostrzeżenie"…

„Zdrada" — wszyscy mówią „o zdradzie", wszyscy się o nią spierają… „*Nie* było jej", „*nie* została dowiedziona", „*nie ma* dowodu winy". Jakichże wam dowodów potrzeba, prócz samej *tej* „affaire"[7], i czymże jest zdrada, jeśli nie „*zbrodnią* przeciw ojczyźnie", „pragnieniem jej *sprzedania*", „pragnieniem jej *zguby*"?! Ale cóż, „nie było zdrady Dreyfusa", jest „zdrada żydostwa"; i nie było „szpiegowskiej sprawki", była i jest, pozostaje w bardziej złożonym i bardziej uogólniającym sensie, w sensie najbardziej

[3] Parafraza słów Pyrrusa: „Ἂν ἔτι μίαν μάχην νικήσωμεν, ἀπολώλαμεν" („Jeszcze jedno takie zwycięstwo i jesteśmy zgubieni"), zob. W. Kopaliński: *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985, s. 953.

[4] *Dossier* (franc.) teczkach

[5] *Bordereau* (franc.) wykazach

[6] *Ces Juifs* (franc.) ci Żydzi.

[7] *Affaire* (franc.) afery

majestatycznym — „zbrodnia przeciwko państwu", nie tylko dowiedziona i przez wszystkich zobaczona, ale i rzeczywiście uznana przez samych Żydów, tak czule kochających swoją ojczyznę trzy lata! Oto jak niebezpieczna jest zdrada, jakąż ma męczeńską podszewkę! Tak czy inaczej, zdarzyła się ciemna sprawa, lecz, niczego nie skrywając również w pełnym świetle dnia, *Francja jako kraj*, jako organizacja, jako administracja *spotwarzyła się bez litości*. To już prawdziwe „bicze Jeroboama"[8], świszczące nad plecami najpiękniejszego i najszlachetniejszego z krajów europejskich. Nie wiemy, czy Dreyfus jest winny; widzimy wszakże Francję schwytaną, skompromitowaną jakimś służalczym sposobem kary. Tak biją Rasplujewów[9], tak też bili Francję-pochodnię, przez długie lata pochodnię naszej cywilizacji. Pamiętacie nużącą chwilę, w finale komedii, kiedy narzeczony i bohater przyłapują się na oszustwie? Ta chwila rozciągnięta była na trzy lata (przecież to jest tortura), i pod butem oszukańczego podejrzenia targał się cały rząd. Sprawa i tak utonęła w ciemnej Lete; jest jednak jasne jak słońce, że Francja była trzy lata w położeniu *pragnącego się wykręcić i niemogącego się wyk*ręcić z nieszczęścia Kreczyńskiego[10]. Nigdy tak człowieka nie męczył, nie torturował człowiek. Oni, Żydzi… „synowie Francji"!

Synowie, tak bardzo kochający „swoją ojczyznę", „swoją Francję"…

I jej bukowe lasy, jej Rodan, jej literaturę od Abelarda do Alfreda de Musseta, jej naukę od Benedyktynów do Pasteura. Przecież jest to wciąż *jedna Francja*, panowie, jedna *wraz* z obecnym rządem, niechby i biednym, nad którym Francuz *zapłacze*, a *nie zaśmieje się*…

Zaśmiać może się tylko *obcy*, który, słuchając „rządu", sądzi, że w ogóle nie uderza we Francję.

*

Pytanie jest nie o to, kto bardziej światły, a o to, kto silniejszy. Oczywiście, że Francja jest światlejsza niż żydostwo. Przecież „sprawa Dreyfusa" była próbą rozbicia „moralnego banku"

[8] Jeroboam — biblijny symbol bałwochwalstwa. Zob. 1 Krl 11,26; 12,25–33

[9] Rasplujew — bohater groteskowej trylogii dramatycznej Aleksandra Suchowo-Kobylina (1817–1903): *Małżeństwo Kreczyńskiego,* 1855; *Sprawa*, 1869; *Śmierć Tarełkina*, 1869, w której poddano ostrej krytyce sądowniczą biurokrację carskiej Rosji. Rasplujew to szuler, oszust, nędzna kreatura.

[10] Kreczyński — tytułowy bohater *Małżeństwa Kreczyńskiego* Suchowo-Kobylina.

Francji; stąd cała jej lepkość, trwałość i stąd też wszechświatowe nią zainteresowanie. Bardzo interesujący jest „sam" Dreyfus oraz „generał Boisdeffre"[11]!.. Tylko królami się nie zajmują; a śmierci imperatorowej austriackiej, także niewinnie zabitej, nie była dana nawet setna część uwagi, jaka dana była „niewinnie podejrzanemu Dreyfusowi". Europa śledziła, kto komu rozbije bank, a ponadto o tak dziwnym charakterze, że została tam złożona sama dusza i życie graczy: najpiękniejszego kraju, najdawniejszego i bardzo dziwnego narodu! I gra była zadziwiająco dobrze wybrana: no, pobaw się, Żydzie — i nic żydostwo nie straci; „tak, pomyliliśmy się, jeden z nas jest oszustem i zdrajcą, ale we Francji pozostaje sto tysięcy godnych Izraelitów, naprawdę gorąco kochających swoją ojczyznę". To w przypadku przegranej; a w przypadku wygranej? A w przypadku wygranej „rozbijał się moralny bank" wcale nie Gonza, Boisdeffre'a i innych, a właśnie *Francji* w samym jej sercu, w samym jej centrum. A stąd biegnie krew po wszystkich członkach, i jadowite ukąszenie w „sztab" paraliżowałby, oczywiście, samo ciało kraju i „ukochanej ojczyzny". Pozostawmy kwestię „światłego ducha" żydostwa i zwróćmy się do ich siły.

Siła ta tkwi w wytrwałości i solidarności. Przekazywano nam tej zimy, że kiedy jedna z odesskich gazet próbowała przez chwilę być „przeciwko Dreyfusowi", to nazajutrz mnóstwo Żydów wybiegło z domu na ulicę i, manifestując swoje niezadowolenie, rwało na strzępy dopiero co otrzymane numery tej gazety. Paryż — Odessa nie są na wyciągnięcie ręki. Tak więc „sprawa Dreyfusa" kilka razy przycichała. Cóż to zresztą za „sprawa"; absolutnie — brudna sprawa, brudny jest jej temat, a człowiekowi daleko do cherubina. Przypomnijmy Nowikowa i Radiszczewa[12]: czy to tacy ludzie? — i także „siedzieli niewinnie". Powiedzieliśmy, że „sprawa Dreyfusa" ucichła. Lecz w tym czasie, kiedy tylu niewinnych cicho zginęło, a cała historia więzień Tower i Bastylii jest historią cichej zguby człowieka, „swoi" nie dali zginąć podobnemu do anioła kapitanowi. Badamy *siłę* żydostwa i wskazujemy na jej *wytrwałość*. Żydów nie jest wielu, raptem siedem milionów. Persów było znacznie więcej niż Macedończyków; lecz Macedończycy szli „falangą", to znaczy „świnią" (forma szyku bojowego), i rozcinając gromadę, chmarę — tym Persów zwyciężali. Tajemnica Żydów

[11] Raoul François Charles Le Mouton de Boisdeffre (1839–1919), generał Armii Francuskiej.

[12] Nikołaj Nowikow (1744–1818), pisarz doby Oświecenia, założyciel pisma „Truteń", w którym krytyce poddano rządy Katarzyny II; skazany na piętnaście lat twierdzy, zwolniony po czterech latach. Aleksandr Radiszczew (1749–1802), pisarz i filozof doby Oświecenia, występujący przeciw despotyzmowi. Po opublikowaniu (anonimowo) *Podróży z Petersburga do Moskwy* osadzony w twierdzy Pietropawłowskiej, a następnie skazany na śmierć; Katarzyna II zmieniła tę karę na dziesięcioletnie zesłanie.

polega na tym, że w *powiązaniach* są podobni do kondensatora ładującego się elektrycznością. Dotknijcie go cienką igłą, a cała siła, cała elektryczność, zebrana w depozytariuszu-kondensatorze, wyładuje się w miejscu ukłucia szpilki. W Paryżu mieszka trzy miliony Francuzów, ale przecież Żydów *tam tyle, ile na kuli ziemskiej* — siedem milionów; w Wilnie jest około czterdziestu tysięcy Rosjan, a Żydów w Wilnie tak samo siedem milionów. I, oczywiście, Żydzi zwyciężają w Paryżu równie łatwo, jak w Wilnie.

„Pierwsze ostrzeżenie", jakie Europa otrzymała za sprawą Dreyfusa, pokazuje, że jeśli Europa nie odbuduje się w swoich szeregach, jeśli pójdzie w ten sam nieporządek — „po persku", „brodząc w ciemności" — to najpewniej zostanie pożarta przez żydowską „świnię" i straci wszystko, jak Persowie przed Macedończykami. Istota leży w ideologii społecznej; u nas — „każdy za siebie", „Bóg za wszystkich"; u Żydów — „wszyscy za jednego" i dlatego, prawdopodobnie, „Bóg" jest u nich dokładnie „za wszystkimi". Jesteśmy podzieleni; oni zaś nie tylko są połączeni, ale także zjednoczeni. U nas zjednoczenie jest frazesem, u nich faktem. Powiedzcie, proszę, czy prasa francuska wspierała francuski sztab generalny tak samo, jak odescy Żydzi Dreyfusa, to znaczy tak samo apriorycznie, tak samo „w ciemno", aż do „ostatecznego wyjaśnienia"? Właśnie tej gotowości „uprzedniej", „a priori" do obrony „swojego" — tego pięknego „muru" świadomości narodowej — nie było we Francji i takiego „muru" nie ma też nigdzie w Europie. — „Mówią, że w biurze są oszuści"... „Ciekawe"… Pragnienie plotek, pragnienie złości, te uczucia „damy tylko miłej" i „damy miłej pod każdym względem"[13] — które zjadały się nawzajem i zjadały wszystkich swoich znajomych z powodu jakichś perkali, tkanin — te naprawdę godne pogardy uczucia, oczywiście, załamały się jak wiosenny lód przed żydowską „świnią", która z Wilna do Paryża parła w jeden punkt.

Parła i… prawie dotarła. Uważaj, Europo, twój lód jest cienki, wzmocnij lód!

wrzesień, 1899.

Judejczycy i jezuici

W historii niejednokrotnie zdarzało się tak, że *drobny* i *prywatny* fakt, fakt w istocie rzeczy *lokalny* — zyskiwał nadzwyczaj szybko

[13] „Чувства 'дамы просто прекрасной' и 'дамы прекрасной во всех отношениях'" — aluzja do *Martwych dusz* Mikołaja Gogola, tom 1, rozdział 9.

największą moc, ponadlokalne rozszerzenie i przynosił znaczące rezultaty. Tak od drobnej iskry eksplodują składy prochu, „Moskwa spłonęła od groszowej świeczki"[14]; a żeby przejść od pogłosek do określonych faktów historycznych pokażę, że niechęć administracji zakonu jezuitów do dobrowolnej zapłaty rachunków jednej francuskiej firmie handlowej stała się przyczyną tego, że „statuty zakonu" zostały skierowane przez francuskiego ministra do rozpatrzenia przez sąd; zostały w nich ujawnione paragrafy antymoralne i antyspołeczne, i „zdemaskowany zakon" został wygnany z Francji i równie szybko ze wszystkich oświeconych krajów Europy. Inny przykład — znamienite „indulgencje" Tetzela[15], „odpuszczającego za pieniądze grzechy człowieka" z takim szczególnym bezwstydem, jaki jeszcze nie zdarzył się nigdy dotąd, co wywołało oburzenie Lutra, który podniósł się na sam Rzym i na całe papiestwo, i doprowadził do oderwania się Niemiec, a później całej zgermanizowanej Europy od katolicyzmu. Tu, właściwie, małe i lokalne zdarzenie stało się *przyczyną*, a zrodzone z niej olbrzymie konsekwencje dlatego były tak olbrzymie, że ten mały fakt, można powiedzieć, miał swoje miniaturowe ujęcia wszędzie, miał miriady[16] podobnych sobie drobnych faktów, rozrzuconych po całym kraju, czy też po wszystkich krajach Europy. Jezuici zasadniczo „nieuczciwie się rozliczali", i nie tylko w handlu, i nie tylko we Francji; oni *falsyfikowali* moralność, *falsyfikowali* chrześcijaństwo i *zniekształcili* nauczanie Jezusa Chrystusa. „Indulgencje" sprzedawał nie sam Tetzel, papiestwo w ogóle obchodziło się niełądnie i z pieniędzmi, i z sumieniem, i z narodami z tej strony Alp. Wszyscy zobaczyli, że w „katolicyzmie" zawiera się nie tyle chrześcijaństwo, ile „rzymska religia" i znany egoizm arcykapłanów, polityczny i finansowy. Europa otworzyła oczy. I to otwarcie oczu, które zobaczyły w Europie rozpowszechniające się wszędzie zło — zło *zastarzałe* i od dawna męczące wszystkich — dało wielkie wyniki.

Tym wielkim wynikiem było oswobodzenie Europy od bezgranicznego *autorytetu papiestwa* w jednym wypadku, i od misternej *jezuickiej sieci* w drugim. Nie zapomnijmy, że również papieże byli mecenasami sztuki, patronami poetów, artystów i uczonych; pracował dla nich Rafael i Michał Anioł. A jezuici

[14] Słowa najczęściej przypisywane Iwanowi Turgieniewowi (*Ojcowie i dzieci*, 1862), choć już Michaił Lermontow w *Wadimie* (1832–1837) przytacza je jako stare przysłowie.

[15] Indulgencja — odpuszczenie win, odpust. Johann Tetzel (ok. 1460–1519), dominikanin, inkwizytor Polski, jeden z najsłynniejszych sprzedawców odpustów. Przypisuje mu się powiedzenie: „Gdy tylko złoto w misce zadzwoni, do nieba jakaś duszyczka pogoni".

[16] Miriada — ogromna liczba czegoś.

pokryli Europę siecią szkół, które były nie tylko najliczniejszymi, ale i z korzyścią dla sztuki nauczania pierwszymi w Europie.

Tak więc mieli wielkie zasługi kulturalne; mieli bardzo wiele „w ogóle"… Ale oprócz „w ogóle" trzeba też mieć i „w szczególności"; oprócz patronowania Rafaelowi — trzeba honorowo rozliczać się za kupiony towar.

Zaczyna się trzecie oswobodzenie Europy, być może najbardziej męczące i najtrudniejsze, lecz absolutnie konieczne — od Żydów; od *semityzacji* europejskiego ducha, europejskich literatur, całego europejskiego składu życia, całej tak zwanej „europejskiej kultury". I „sprawa Bejlisa", która swoją nazwą przykryła krwawą „sprawę młodzieńca Juszczyńskiego", jest tylko impulsem, z którego, niczym huragan, rozwija się kolosalny ruch — oswobodzenie od semityzmu. Rola Żydów w kulturze jest podobna do roli jezuitów w chrześcijaństwie, a sami Żydzi i w swojej prywatności, i w statutach swojego życia całkiem podobni są do jezuitów z ich tajemną i wszechmocną organizacją. Tak samo są przymilni i pochlebczy, tak samo wszędzie przenikają lub wpełzają; tak samo zagarniają wszystko dla siebie, jak zagarniali jezuici; mają taką samą elastyczną moralność i tak samo w tej moralności odpuszczają „swoim" ich tajne statuty, i są bezwzględni wobec *obcych*, jak to było u jezuitów. W ogóle, powinowactwo i bliskość Żydów z jezuitami są porażające. Znajdujemy paralelizm na wszystkich liniach ducha i organizmu. Również — w samym ziarnie. Ziarnem tym służy bezwzględny, absolutny egoizm czarnego „ja", które wcale nie liczy się z nikim i z niczym, prócz *siebie*, i obraca każdą inną postać i każdą inną instytucję, a w konsekwencji wszystkie obce narody na swoją ofiarę, na swój „żer".

Żydzi rzeczywiście pospieszyli się, wypłynęli, poplątali i upadli. Za bardzo zaufali cynicznym środkom — wykupieniu całej prasy w Europie, wykupieniu i przekupieniu również całej prasy rosyjskiej. Licząc na sukces, dumnie się wyprostowali i nieostrożnie otworzyli: i wszyscy w Rosji zobaczyli, a wkrótce również w całej Europie zobaczą, czarne ciało i czarną duszę żydostwa. Istota tkwi w bezwzględnym egoizmie, w poświęceniu wszystkiego ofierze jedynego, rodowego, narodowego „ja". Potrzebują od nas, Niemców, Francuzów kosmopolityzmu i uniwersalizmu; nawet nie jedzą z nami jednej strawy, i jest to u nich nie sprawa prywatna, ale *narodowa*; „nacjonalizm" i narodowe statuty Żydów, wprowadzając słynne odtąd „koszerne mięso", surowo zabraniają wszystkim „swoim" jeść razem z chrześcijanami zupę z tej samej miski, sięgać razem z chrześcijanami po mięso z tej samej patelni — z tymi „oświeconymi" Francuzami, z tymi Francuzami

„republikanami" i z „rosyjskimi braćmi"… To oczywiste, że ani europejskie „oświecenie", ani europejskie „republiki", ani „rodzime rosyjskie braterstwo" nie jest im potrzebne; i oni w nim lawirują i ślizgają się w nim, ale się do niego nie przyklejają.

Mówimy o masie, o jądrze żydowskim, nie licząc „pośrednich" i „przechodnich" form. Ale i w ostatnich żyje i nie może nie żyć czarny odbłysk całkiem starego ducha. Na samym denku najbardziej wykształconego Żyda leży ukryte uczucie: „Rosja przecież *przeminie*, a Żydzi *pozostaną*". Przykłady Egiptu, Grecji, Rzymu nie mogą poskutkować.

Przed nami, Rosjanami, i również przed całą Europą otwarły się po prostu narodowe horrory judaizmu, na przykład w tym elementarnym nauczaniu o „gojach". Chłopcu czy dziewczynce w wieku siedmiu, ośmiu, dziewięciu czy dziesięciu lat rodzice wmawiają, rabin wmawia, *dobrem religii swojej wmawia*, że wszyscy Rosjanie i Francuzi są w ogóle tak „nieczyści", że jeść z nimi z jednego talerza to to samo, co jeść z jednej miski z psem czy kotem; że Europejczycy to nawet nie ludzie, a *zwierzęta*. To są *precyzyjnie* zapisane we wszystkich rękopisach i w niezliczonych drukowanych egzemplarzach Talmudu twierdzenia, paragrafy, prawa, zasady, poglądy moralne. Od tego wmawianego im przez „religię" poglądu nie odżegna się ani jeden Żyd; ani jeden nie powie: „Tak *nie* jest!" Nigdy podobnie potwornego nauczania nie znała żadna religia na świecie i żaden naród. O tym wszystkim Europejczycy również wcześniej coś wiedzieli, lecz wiedzieli jak gdyby z oddalenia, głucho, w sposób nieokreślony; Żydzi nie opowiadali, a Europejczycy nie byli ciekawi. I nagle to wszystko *odsłoniło się w procesie Bejlisa*; a setki gazet w tysiącach arkuszy *obwieściły o tym całym milionom Rosjan*. I cokolwiek by twierdziła przekupna, pozyskana i zwodząca prasa, rosyjska i zagraniczna, czytelnicy mają swój rozum, i wszyscy rozumieją, że dla narodu z takimi potwornymi zasadami właściwie *nie ma miejsca pośród Europejczyków*, że o ile kochamy „historię" i „kulturę", o tyle nie ma miejsca wśród nas dla tego typowo antykulturalnego i typowo antyhistorycznego narodu. Albowiem w ziarnie historii i kultury spoczywa szacunek człowieka do człowieka i miłość człowieka do człowieka. Tu główny przepis życia: „Nie jesz z Europejczykiem" — głęboko i dotykalnie przemawia do każdego, codziennie, powszechnie. „Europejczyk jest *paskudnikiem*", i powinieneś odnosić się do niego jak do „*paskudnej* istoty", to znaczy przyrodniczo, powinieneś nim pogardzać i go nienawidzić. I to mówi się już dzieciom siedmio-, ośmioletnim, mówi się w każdej żydowskiej chałupie. Z każdym „koszernym kęsem" Żyd niejako

przełyka „spisek" i „przysięgę" przeciwko rosyjskości; żeby powiedzieć dla wszystkich zrozumiałym językiem — przełyka „odezwę do pogromu Rosjan", która nie jest czytana i odrzucana, ale trawiona w jego żołądku i wraz z krwią wchodzi w ciało i kości Żyda, w krew Żyda, do mózgu Żyda. Cicha i przymilna, właściwie jadowita nienawiść do Rosjanina, Niemca, Francuza, Anglika, do wszystkich — oto czym jest statut i dogmat, i religia o „gojach" — o czym wszyscy wiedzieli tylko głucho i z oddalenia, ogólnie i smutno. Teraz wszyscy to dokładnie *przeczytali*. Oni też paskudzą wszystko, do czego się odnoszą — każdy dom, do którego wchodzą, każdą rodzinę, do której się wkradają, każdą szkołę, do której ich wpuszczają; a przede wszystkim i wyraźniej niż wszystko inne zbrukali naszą kiedyś zdrową, piękną, „naturalną" literaturę swoimi śmierdzącymi „poszukiwaniami Boga", „walkami z Bogiem", „Bogotwórstwami", dekadentyzmami, symbolizmami i wszelką słowną margaryną, i wszelkim myślowym onanizmem[17]. „Goje" to „gadziny" i „*wszystko* u nich jest ohydne": to takie zespolenie dogmatów, których nie da się rozerwać. Ale u *nas* — *te* liczne dogmaty nie urzeczywistniają się, a u nich owo „nie siadaj przy jednym stole z Europejczykiem" zostało zaszczepione już w dzieciństwie, od dzieciństwa weszło w krew i przeszło u dorosłego w nawyk, w manierę, w jedyną umiejętność życia i funkcjonowania wśród Europejczyków. Oni nie umieją nie zepsuć tego, co od urodzenia uważają za „nieczyste" i „paskudne"…

Jakże niewinne i czyste wydają się nam zasady jezuityzmu w porównaniu z zasadami judaizmu!

1913

Żydzi i „trefne chrześcijańskie królestwa"

Ukrywając lub przemilczając fakt, że sami Żydzi naprawdę kłaniają się Molochowi swojego nacjonalizmu, że poza nacjonalizmem wcale nie mają innych pożywnych korzeni duchowych, a nawet samego „Boga", Istoty Uniwersalnej i całkowicie ludzkiej (istnieje dla nich bowiem wyłącznie „Bóg żydowski", w najmniejszym stopniu niemartwiący się o inne narody, a nawet do wszystkich innych narodów wrogo nastawiony), Żydzi w tym samym czasie poniżają, wyśmiewają i na wszelkie możliwe sposoby wyżerają

[17] Rozanow jako uczestnik petersburskich Zebrań Religijno-Filozoficznych, na których prezentowali swoje poglądy m.in. Zinaida Gippius, Dmitrij Mereżkowski, Walentin Tiernawcew, Nikołaj Minski, występuje tu nie tylko przeciwko symbolizmowi i dekadentyzmowi, ale także przeciwko religijnym poglądom umysłowym modernizmu rosyjskiego — bogoiskatielstwu i bogostroitielstwu.

narodowe uczucie, świadomość własnej historii i państwową dumę Francuzów, Niemców, Rosjan. W szczególności jako postaci literackie, podrzędni dziennikarze i współpracownicy gazet pozbawieni talentu, ale przytłaczający liczebnie, a także jako członkowie francuskiego społeczeństwa, społeczeństwa niemieckiego, społeczeństwa rosyjskiego, bezustannie wyśmiewają się z „narodowych uprzedzeń", milcząc o „koszernym mięsie" swojego narodu, które uniemożliwia każdemu Żydowi siedzenie przy tym samym stole z Niemcem, Francuzem czy Rosjaninem. Z wyjątkiem rzadkich przypadków Żyd nigdy nie poślubi Rosjanki, a Żydówka nigdy nie poślubi Rosjanina. W ogóle, odwołując się do katolickiego języka prawa małżeńskiego, „oddzielenie od stołu i oddzielenie od łoża" ze wszystkimi narodami na świecie jest samą istotą judaizmu od czasów starożytnych po współczesność. Nawet ukończywszy szkołę średnią i uniwersytet, Żydzi i Żydówki bardzo mocno i bezwładnie trzymają się tej linii, poddając się niepokonanej presji czterdziestu wieków ich historii. Jeśli więc chodzi o zwykłych ludzi, to w ogóle nie ma tu małżeństw mieszanych, tu dzieje się tylko ich judejskie „koszerne małżeństwo" i niedopuszczalne jest „małżeństwo trefne" z kimkolwiek obcym. Jest to zrozumiałe ze względu na nauki ich rabinów i dogmat Talmudu o nieczystości wszystkich nie-Żydów. Małżeństwo, które zostało zawarte formalnie z chrześcijaninem lub z chrześcijanką, przez rabinów uważane jest za „nic"; uważa się je nie za małżeństwo z człowiekiem, ale za współżycie z bydłem, a jego zdradę przez Żyda-męża lub Żydówkę-żonę uważa się nie za występek, nie za cudzołóstwo, ale za cnotę i święty czyn. Porzucając bowiem chrześcijańskiego męża lub chrześcijańską żonę, Żyd i Żydówka wracają tylko do stanu swojej judaistycznej „czystości" i wyłącznego „wybrania przez Boga". Czyż można sobie wyobrazić coś bardziej potwornego w sensie aspołeczności! Czy możemy mówić o jakimś „pokojowym współżyciu" z podobnym narodem? Ta „harmonia", do której dąży historia świata, z Żydami zawsze jest kakofonią. Żadna „muzyka" nie udaje się i nigdy udać się nie może. Nie może zaś udać się dlatego, ponieważ całym swoim duchem, który tak całkowicie łączy się ze statutami życia, Żydzi zasadniczo zaprzeczają lub zasadniczo nie rozumieją „uniwersalności" lub ogólnoświatowości. Każdy Żyd, który wstąpi na pole sympatii do świata, choćby tylko ideologicznie i filozoficznie, zostaje poddany synagogalnemu „cheremowi"[18], to znaczy uważa się jego duszę za straconą, a jego ciało i życie podlega zniszczeniu, zabiciu. I taka osoba albo zostaje zabita, albo czynione

[18] Klątwa, anatema nałożona przez sąd rabinacki na Żyda.

są ze strony „społeczności Izraela" ruchy, żeby ją zabić. Znana jest słynna sprawa holenderskiego filozofa Spinozy, który po tym, jak został na niego nałożony „cherem", kilkakrotnie narażony był na utratę życia ze strony ciemnych fanatyków. Ale to nam wydają się oni „fanatykami", bo w swojej wspólnocie działali „zgodnie z prawem". Można o tym przeczytać we wszystkich biografiach Spinozy i we wszystkich gruntownych kursach filozofii. Czyż można wyobrazić sobie starożytnego Greka, którego z powodu *filozoficznego zainteresowania* perską religią Zoroastra rodacy chcieliby uśmiercić; czyż można wyobrazić sobie Niemca, którego luterański konsystorz wykluczyłby z kościoła i „skazał na śmierć" za ciekawość i zainteresowanie rosyjskimi kronikami? Wyobraźmy sobie wszystkich pastorów Berlina, Szczecina, Hamburga i Petersburga, jednogłośnie krzyczących i przeklinających Niemca Schlötzera[19] jedynie za to, że wydał swojego *Nestora*, albo Dala[20] za to, że zbierał i zapisywał rosyjskie przysłowia i rosyjskie gwary?! Gdy tylko podamy te przykłady i analogie, wszyscy zrozumieją, dlaczego Żydzi są narodem niezdatnym do wspólnego zamieszkania, dlaczego przez czterdzieści wieków są narodem antykulturowym i antyhistorycznym. Tutaj leży przyczyna, dlaczego ich ostatecznie wygnano zewsząd, ze wszystkich krajów i z wszystkich narodów — i dlaczego powstał zarówno fakt, jak i legenda o *Juif errant*[21]; nie łączą się bowiem z ani jednym narodem i plemieniem, jak nie łączą się woda i olej; wszędzie trwają tylko „w sobie", ze względu na niezachwiane czterdziestowiekowe zasady swojej religii i, jednocześnie, bytu swojego; oddzieleni od wszystkich ludzi w „stole" i „łożu", pozostają w swojej znamienitej doktrynie o „koszerze" i „trefie". „Zjeść rosyjską strawę" znaczy dla nich tyle, co się „pokalać"; ożenić się z *Rosjanką* znaczy tyle samo, co ożenić się z *psem* czy *krową*. Jest to absolutnie dokładne nauczanie ich prawa, ich Talmudu, bezwzględnie przestrzegane w ich codziennym życiu. Na tym polega osobliwość i okropność judaizmu, że ich religia jest jednocześnie nauką o życiu codziennym; że „religia" i „oddawanie czci Bogu" jest ich nieogarnionym *Domostrojem*[22].

[19] August Ludwig Schlötzer (1735–1809), niemiecki historyk, autor książek o Rosji, którego prace wpłynęły na historiografię rosyjską drugiej połowy XVIII–XX wieku.

[20] Władimir Dal (1801–1872), rosyjski z wyboru (ojciec był Duńczykiem, matka Niemką), pisarz, etnograf, leksykograf, autor czterotomowego słownika języka rosyjskiego (*Толковый словарь живаго великорусскаго языка*, 1863–1866) i zbioru przysłów (*Пословицы русского народа*, 1861–1862).

[21] *Juif errant* (franc.) Żyd Wieczny Tułacz

[22] *Domostroj* — zabytek literatury staroruskiej z początku XVI w. będący zbiorem przepisów obyczajowych i prawnych, regulujących życie rodzin bojarskich i kupieckich oraz ich stosunek do cara i religii. Tu słowo użyte w znaczeniu: skład zasad.

Wszelako, wchodząc do naszych domów i naszych rodzin jako znajomi i jako przyjaciele, Żydzi zawsze przynoszą z sobą przymilną i przebiegłą „ogólnoludzką twarz", śmiejąc się z „narodowych przesądów", w *istocie — tylko z naszych*. Że my, Rosjanie i chrześcijanie, jesteśmy dla nich wszyscy „tref", brudni, nieczyści i niepotrzebni ani Bogu, ani ludziom; oni nad tym się nie rozwodzą, oni nas tylko uczą i sugerują swoją nieprzezwyciężoną hipnozą, że czymś „trefnym" i niegodnym jest nasz rząd, że brudnym „tref" w Polsce jest jej stara szlachta i ciemni księża, że tak samo „tref" jest niemiecka rodzina filisterska i niemieckie cnoty rodzinne lub niemiecka wiernopoddańcza miłość. Taki sarkastyczny śmiech ze wszystkiego, co europejskie, i ze wszystkiego, co chrześcijańskie, ogarnął poezję i prozę Heinego, tego dowcipnego a jednocześnie intymnego przedrzeźniacza, nihilisty i cynika. Śmiech Woltera był głęboko zdrowym śmiechem w porównaniu ze śmiechem Heinego, który tak mocno zatruł ducha europejskiego. Ale ten śmiech i sarkazm Heinego bez żadnej sankcji, bez niczego pozytywnego — sączy się w drobnych i brudnych formach z każdego żydowskiego wersu, z każdej żydowskiej gazety, z każdego żydowskiego wydawnictwa. Wracając do tego, czym jest ten nieustanny śmiech ze wszystkiego, co europejskie i chrześcijańskie, jego pełne wytłumaczenie znajdziemy w tym, że jest to literacka przeróbka ich słynnego nauczania o „trefie". Tajemnica i rozwiązanie leży w tym, że wszystko, co „europejskie i chrześcijańskie", jest skazane przez Boga, ich „izraelskiego Boga", na wymarcie, zniszczenie, degenerację i rozkład. Bezustannie gnoić Rosjan, bezustannie gnoić Francję, wygryzać wszystko, co u Niemców „staroniemieckie" — to prawie fizjologiczne prawo Żydów, które przeszło w stadium nieuświadomionego nawyku. Oprócz „ichniego żydowskiego", tego wszechświatowego „koszera", wszystko pozostałe jest „przeklęte" i „tref", „niezdatne do użytku". To wyjaśnienie „złego rządu", w istocie „rządu trefnego", jest takie samo w monarchistycznej Rosji i republikańskiej Francji. I „republika" jest *tref*, ponieważ jest „nie nasza", ponieważ jest to „republika *gojów*"; tymczasem i monarchia będzie „koszer", jeśli królem czy prezydentem objawi się gdzieś Sołomon Sołomonowicz. Nie ma ani jednej żydowskiej krytyki Żyda Disraeli-Beaconsfielda[23], ponieważ jest on „koszer" i „nasz"; a na Bismarcka[24], który wcale nie jest mniejszy niż Beaconsfield,

[23] Benjamin Disraeli, hrabia Beaconsfield (1804–1881), brytyjski polityk i pisarz, członek Partii Konserwatywnej, pierwszy i jedyny premier pochodzenia żydowskiego, dwukrotnie kierujący rządem Wielkiej Brytanii (1868, 1874–1880).

[24] Otto von Bismarck-Schönhausen (1815–1898), jeden z najwybitniejszych polityków europejskich wieku XIX, zwany Żelaznym Kanclerzem, konserwatysta, premier Prus (1862–1890) i pierwszy kanclerz Rzeczy Niemieckiej (1871–1890).

zostały wylane wszystkie żydowskie jady niezliczonych gazet i parlamentarnych oratorów. Problem w tym, że powinno być „my" i „nasze" — o *niczym innym* nie ma mowy; nie ma mowy o cnocie, o rozsądku, a już najmniej o chrześcijańskiej czy europejskiej korzyści. Ale ten niepohamowany i nieodparty napór żydowskiego zuchwałego chichotu nad wszystkim, co stare w Europie, nad wszystkimi europejskimi świątyniami, nad wszystkimi europejskimi modlitwami i westchnieniami, nad naszą starą poezją i krzyżem — to jest wkradnięcie się do literatury ich nauki o „trefnym" i „koszernym", „brudnym" i „czystym", którą przez czterdzieści stuleci nasycane były wszystkie żydowskie chaty, z odwiecznym przykazaniem: „nie jedz z Persem", „nie jedz z Grekiem", „nie jedz z Rzymianinem", „nie jedz z Hiszpanem", „nie jedz z Francuzem", „nie jedz z Niemcem", „nie jedz z Rosjaninem". *Z nikim* „nie jedz" i „nie żeń się", albowiem oni są *nieczyści* i są *gojami*. Z nikogo nie można zmyć czterdziestu wieków; czterdzieści wieków jest silniejsze niż jakakolwiek indywidualność.

Co to jest? I czym jest w porównaniu z nim blade i bezsilne nauczanie jezuitów i statuty zakonu jezuitów? To są — kwiatki, u Żydów zaś mamy „jagody". Każdy Żyd i, jeśli mogę tak powiedzieć, każdy „Gruzenberg"[25], każdy „Ginzburg"[26] i „Rotszyld"[27] jest „papieżem" zdrowia samoświadomości, „wybrania" przez Boga. I te miriady „papieży", którzy osiedlili się w Europie, naciskają na nią jak żeliwny słup na pierś człowieka.

I Europie ciężko się oddycha. Dławią ją potężne pierścienie Izraela. On już wszystko oblepił wekslami, książkami, gazetami. Dusi kogo może i mami tych, na których jeszcze nie może naciskać. W szczególności oszukuje nasze dzieci — w szkole, na uniwersytecie. Nasza nieszczęśliwa, pozbawiona kręgosłupa młodzież jest już przesiąknięta słodką trucizną żydowskiej hipnozy, pochlebnej, intymnej i naśmiewającej się z „innych". Nieszczęsny „goj" lub „gojka", mając siedemnaście czy dwadzieścia lat, nie rozumieją, że są wyłącznie „gojami" i że są „wstrętni" dla mówiącego z nimi Żyda i Żydówki; wierzą z ufnością, że Żydzi „krytykują" ich trefny rząd, ich trefną politykę i całą trefną ich historię tylko z pozycji „ogólnoludzkiego uczucia".

[25] Aluzja do nazwiska Oskara Osipowicza [Izraela Josifowicza] Gruzenberga (1866–1940), rosyjskiego prawnika, nazwanego przez współczesnych „adwokatem Żydów" (*Еврейский защитник*). Był jednym z obrońców Bejlisa w procesie o morderstwo rytualne, a jego sześciogodzinna mowa, w której bronił oskarżonego, przekształciła się w obronę narodu żydowskiego i jego religii. Gruzenberg uczestniczył także w wielu innych głośnych sprawach, m.in. Dawida Blondesa, oskarżonego o mord rytualny na katoliczce.

[26] Aluzja do popularnego nazwiska żydowskiego, a być może także do Aszera Ginsberga (1856–1927) czołowego filozofa ruchu syjonistycznego.

[27] Aluzja do nazwiska międzynarodowej rodziny żydowskiej związanej z bankowością i finansami, która w XIX wieku nie tylko wkroczyła do historii świata, ale także zajęła w niej czołowe miejsce.

Czym dla Żydów są nasze krucjaty? Co żydowskiej duszy mówi nasze cierpienie pod jarzmem mongolskim? To śmiech, a nie smutek. Co mówi im czyste imię Puszkina, ludowe imię Kolcowa? I tak to wszystko splugawią, albowiem *każde europejskie światło jest dla nich ciemnością*, tak samo jak oni ze swym „mięsem, którego nie można jeść", są dla nas potwornym *curiosum* i całkowitą, i również niezrozumiałą, ciemnością.

I nie będzie światła w Europie, dopóki nie skryje się za horyzontem ten okropny mrok. Dzisiejsze zawołanie Europy: „w stronę światła!" ma jedyne tłumaczenie: „wyzwolimy się od plemienia o potwornych zasadach życia". Nie potrzebujemy go, nie potrzebujemy!! — ani jako sąsiada, ani jako współlokatora! „Nie potrzebujemy *małżeństwa*" — to oni powiedzieli jako pierwsi i powtarzają sobie przez czterdzieści stuleci. To ich zasada, to ich słowo. Niech się tak stanie.

1913

Na progu 1914 roku

Odchodzący do wieczności rok 1913 i o poranku wschodzący przed nami 1914 — spotykają się, jak ostrzami, w męczącej walce, jaką narodowi rosyjskiemu przychodzi stawiać obcemu narodowi azjatyckiemu, wolą losów wplątanemu w naszą historię. Mówimy o *Żydach*. Ze szczególnego powodu — pragnienia ukrycia jaskrawej zbrodni — Żydzi wystąpili jako *jeden wszechświatowy naród*, prawie jak jeden człowiek — i rzucili się na Rosję i Rosjan, na państwo rosyjskie, rosyjski sąd, na niezależną od nich rosyjską prasę, żądając, żeby wszystko to pozostało nie w granicach beznamiętnego obiektywizmu, „nie wpływającego na osoby" i narody, ale żeby wszystko to miało na względzie Żydów i zachowywało dla Żydów jakieś dzikie i niebywałe uprzywilejowanie: nie być *sądzonym*, nie być *obwinionym*, nie być nawet *podejrzanym*… Ta pretensja, która wydałaby się szaleństwem w ustach Niemców, Francuzów, Anglików, nie mówiąc już o zahukanych i wszędzie zapominalskich Rosjan, nie wydaje się szaleństwem ani samym Żydom w iluzji „wybrania", przenikającej całą ich historię, ani nawet innym narodom, które już dawno przywykły do nieznośnego żydowskiego samochwalstwa, samozachwytu i pogardzania innymi narodami. Ten naród lichwiarzy i bankierów w tym samym czasie rości sobie chęć do kultywowania najwyższych cnót filozoficznych o najbardziej

bezinteresownym i abstrakcyjnym charakterze. Z tym narodem w przyszłości będziemy mieli jeszcze wiele kłopotów, i dopiero co kończąca się „sprawa Bejlisa" jest ostrzeżeniem na czasie. Nie, wszelako wątpliwości, że zdrowy rosyjski naród nie opuści nas i ten żydowski „szok", podobny do nerwowego szoku przy operacji, jaki oni wywołali na Rosjanach w październiku i listopadzie 1913 roku, prędko minie, Rosjanie się opamiętają, przyjdą do siebie; i zobaczą całą „sprawę" zamęczonego rosyjskiego niewinnego chłopca w tym samym świetle, w jakim się ona znajduje i znajdowała w czasie żydowskiego „gwałtu" i haniebnego ideologicznego służalstwa własnej prasy rosyjskiej wobec Żydów.

Pod tym względem koniec odchodzącego roku ważny jest jeszcze jako impuls do wzbudzenia w nas narodowego uczucia. Zobaczyliśmy granicę, dość niebezpieczną granicę, do której zalała nas obcość, do której wyblakły i wyleniały rosyjskie dusze. I to uczucie znieważonej godności, którego doświadczyliśmy w październiku, już wydało swój plon w listopadzie i grudniu. Otrzeźwieliśmy i wzdrygnęli. Ściślej przylgnęliśmy do siebie. Ściślej, bardziej przyjaźniej wchodzimy w nowy 1914 rok. I nie będziemy bać się podobnych doświadczeń w przyszłości; albowiem jest choroba na śmierć i podobną chorobą można nazwać wszelki obraz kwietyzmu, samozadowolenia i odrętwienia; i jest choroba i cierpienie do wyleczenia. Taka jest każda samoświadomość bólu, upokorzenia i krzywdy.

1 stycznia 1914

Pamiątka

Zawsze, spotykając się z jakimś poglądem, należy mieć na uwadze jego punkt *wyjścia*.

Nauczanie o „czystym" i „nieczystym", które Żydzi nazwali „koszer" (czyste, zdatne do spożycia), „tref", w rzeczywistości nie jest żydowskie; albowiem już Noe, według Biblii, wchodząc do arki i zamknąwszy w niej wszystkie zwierzęta, podzielił je na „czyste" i „nieczyste". Tak więc jest to pogląd zarówno *Jafetydów* czy *Aryjczyków* pochodzących od Jafeta, jak i *Semitów*.

Ale Aryjczycy do tego podziału nigdy nie podchodzili kategorycznie i fanatycznie. Tymczasem Żydów niepodobna sobie wyobrazić nawet w *drobinach bytu* bez odwiecznych rozważań, czym jest „koszer" i „tref". Dzieje się tak za sprawą nadzwyczajnej drobiazgowości i nadzwyczajnej dokładności

Prawa Mojżeszowego o „czystym" i „godnym" i o „*nie*czystym" i „*nie*godnym".

Żydzi wiecznie się „oczyszczają", wiecznie się „myją" i palą swoje naczynia na ogniu. „Czystość cielesna" odróżnia Żyda od „nie-Żyda", „nieczystego"; nie obraz myśli, nie mechanizm serca, nie dobre zachowanie i stosunek do bliźniego, ale ta, najistotniejsza, *fizyczna, rytualna czystość*.

Czytelnikowi rozjaśni się teraz szczególnym światłem wiele stron Ewangelii, wiele starć Jezusa Chrystusa z „najstarszymi Judejczykami", z ich „faryzeuszami i skrybami" (biegłymi w prawie, talmudystami); spory te toczą się właśnie wokół „rytuałów" i „czystości" judejskiej, wokół „zakazów prawa". — „Dlaczego uczniowie twoi *nie myją rąk przez zjedzeniem strawy*?"[28] — „Dlaczego ty sam *jesz z celnikami i faryzeuszami*?"[29] — „Dlaczego uzdrawiasz w *szabat*?"[30]

A że „uzdrawiasz i czynisz dobro" — na to już nie zwracają uwagi.

Że ten „celnik i grzesznik" stoi duchem wyżej od faryzeusza — to nic nie znaczy.

Chrystus w końcu odpowiedział im ogólną zasadą: „Nie to, co *wchodzi do ust*, czyni człowieka nieczystym, ale co z *ust wychodzi*, to go czyni nieczystym"[31]. Nie strawa — ponieważ ona idzie do żołądka, a słowo — ponieważ ono idzie z duszy i *świadczy o duszy*.

Owa, zaiste, boska w swojej mądrości i wielkości odpowiedź Jezusa Chrystusa podcięła całą faryzejskość i wstrząsnęła Prawem Mojżeszowym w jego *drobiazgowości*.

Jezus Chrystus odkrywał królestwo ducha, duchowości, którego istnienia zupełnie nie podejrzewali „najstarsi Judejczycy"; oni nie rozumieli Jezusa Chrystusa w najgłębszym *przedmiocie* Jego nauczania…

„Dusza" — mówił On…

„Ciało" — mówili oni…

„Sumienie" — uczył On…

„Zasady" — wymagali oni…

W końcu On wstrząsnął Świątynią i przepowiedział jej zburzenie jako narodowego i wspólnego ośrodka i regulatora tych rytuałów, tych małostek, tych cielesności, tych form i formalizmów…

Oni zaś Go ukrzyżowali…

Pozostali Jego uczniowie. Byli Judejczykami; zdumiewające, by pod naciskiem stuleci wszystko, co „*nie*żydowskie" uważać

[28] Mt, 15,2; Mk 7,5;

[29] Łk 5,30

[30] Łk 13,14; Mk 3,2.

[31] Mt 15,11. Zob. także Kpł 11,1.

za *nieczyste*; myśleli, że najczystsze nauczanie Jezusa Chrystusa mogą wykładać wyłącznie Judejczykom, wyłącznie „obrzezanym"; dlatego odtrącali innych ludzi, ówczesnych pogan — Persów, Syryjczyków, Greków, Rzymian…

Wszystko to jest głęboko szczere, głęboko zdumiewające.

Widząc, że własnymi siłami nijak nie mogą pokonać tej ćmy judejskiej, Chrystus posyła ukochanemu i najstarszemu z uczniów, apostołowi Piotrowi — Anioła: żeby konkretnie i w sposób zrozumiały nauczył go, jak przestać w świecie Boskim dzielić rzeczy, istoty i ludzi na „czystych" i „nieczystych". Dwa rozdziały Dziejów Apostolskich, dziesiąty i jedenasty, czytelnik powinien, myśląc o Żydach, mieć w pamięci. […][32]

Oto, w istocie, w czym rzecz, na jakiej wzgardzie *szczególnego widzenia i głosu anioła* ukorzenia się i opiera *teraźniejszy judaizm*. Jeśli „poganie", muzułmanie, buddyści, Mongołowie i inni sytuują się w opozycji do chrześcijaństwa, to Żydzi wcale *nie są poza chrześcijaństwem*, a *wewnątrz chrześcijaństwa*, lecz jako *antychrześcijanie*. W tym cała sprawa, że *my tego nie rozumiemy*, a nawet i *Judejczycy tego nie rozumieją*; że nie są „poza" a „z nami", lecz *przeciwko nam*, jako osobowi i bezpośredni wrogowie *zwróconego do nich wzgardzonego „koszera" i „trefa"*… Właśnie to im powiedziano o „trefie", że „trefnego" nie ma, że wszystko jest czyste, albowiem „wszystko jest od Boga". Nie Rosjanom, nie Niemcom, nie Grekom czy Rzymianom (którzy w ogóle nie znali „trefnego"), a wyłącznie Żydom jako posiadaczom „trefnego" na całym świecie, zwiastunom *obrzydzenia i odrazy* narodów względem siebie, odwracania każdego narodu w stronę swojej specjalnej „świętości" i „czystości", w swoją „jedyną świątynię" (Judejczycy), jako odrzucającym, *odwiecznie* odrzucającym wartości uniwersalne i ogólnoludzkie. Zaprawdę, Judejczycy nie tylko ukrzyżowali „Boga", ale o wiele bardziej ukrzyżowali Człowieka; przygwoździwszy go po kawałeczku na odwieczne „plemiona", „gentes", z zamazaniem wszelkiej Jedności rodzaju ludzkiego, wszelkiej Jedności duszy ludzkiej… I, zaprawdę, „ukrzyżowanie Chrystusa" wciąż trwa, dopóki są ich czuchłomskie[33] „koszer" i „my", „tref" i „wy"…

To — odwieczne *zakątki* ludzkości…

To odbicie — „Jeden Świat i Jeden Bóg"…

[32] Zrezygnowano tutaj z cytacji pełnych rozdziałów *Dziejów Apostolskich*. Cytat poprzedzają słowa: „Oto te rozdziały […]".

[33] „Czuchłomski" — określenie użyte w znaczeniu: obskurancki, wsteczny, prowincjonalny (na podobieństwo naszego Ciemnogrodu), wzięte od Czuchłomy, starego miasta w środkowej części europejskiej Rosji, leżącego nad brzegiem jeziora o tej samej nazwie.

Jeden Święty w świętych rzeczach…

Żydzi, szczególnie młodzi — Żydzi prawdziwi i szczerzy idealiści — sami nie rozumieją, za czym i za kim się opowiadają, kiedy opowiadają się „za sobą"… albowiem w istocie rzeczy idą przeciwko ludzkości, idą przeciwko niej…

Przełożył *Marian Kisiel*

CC BY SA

NOTY O AUTORACH

Marina Aptekman — graduated from the Hebrew University of Jerusalem in 1997 and in 2006 received her Ph.D. degree in Slavic Languages and Literatures from Brown University. She is currently a Lecturer in Russian and Jewish Studies and the Coordinator of Russian Language Program at Tufts University in Boston, Massachusetts, where she teaches Russian language and culture, and the film, literature, and cultural history of Russian Jewry. Her book, *Jacob's Ladder: Kabbalistic Allegory in Russian Literature* was published by Academic Studies Press in 2011. She is the author of numerous articles on Russian literature and culture, Russian-Jewish and Soviet Jewish literature, and literature of Russian-born immigrant authors in the USA and Israel. She lives with her family in Boston, Massachusetts.

E-mail: Marina.Aptekman@tufts.edu

France Grenaudier-Klijn — PhD, Associate Professor of French and French Subject Convenor in the School of Humanities, Media & Creative Communication at Massey University, New Zealand. She has published widely on Patrick Modiano (1945–), including a 2017 study of the functions and attributes of femininity in his work. Her chapters and articles have been concerned with post-Shoah French literature, contemporary French *noir*, women writing in French, and French popular culture. Grenaudier-Klijn is also a specialist of French Belle Époque novelist Marcelle Tinayre (1870–1948). She is currently completing a characters' directory in Modiano's *œuvre*. Her next monograph will discuss the fiction of Anna Langfus (1920–1966).

E-mail: F.Grenaudier-Klijn@massey.ac.nz

Roman Katsman / Роман Кацман — профессор кафедры еврейской литературы в Бар-Иланском Университете (Израиль); автор книг и статей по ивритской и русской литературе, а также о русско-еврейском интеллектуальном наследии. В последние годы большое внимание в его исследованиях уделяется русско-израильской литературе.

E-mail: roman.katsman@biu.ac.il

Vladimir Khazan / **Владимир Хазан** — профессор кафедры немецких, русских и восточноевропейских исследований Еврейского университета в Иерусалиме. Автор около 30–ти книг и нескольких сотен статей по различным проблемам и аспектам истории русской литературы 20 в. В последние годы основная сфера интересов — русская литература в зарубежье и русско-еврейский культурный диалог.

E-mail: vladimirkhazan6@gmail.com

Marian Kisiel — profesor w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. Członek Polskiego PEN Clubu i Komitetu Nauk o Literaturze PAN. Opublikował kilkanaście książek o polskiej literaturze XX wieku, w których podjął problematykę historii literatury jako nauki o literaturze, kultury literackiej jako wyzwania rzuconego socjologii lektury, krytyki literackiej jako wyznania autobiograficznego, literatury emigracyjnej jako splotu programów i postaw ideowych, poezji jako doświadczenia. W roku 2020 nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego ukazała się jego książka *Splot. Szkice o poezji polskiej, rosyjskiej i żydowskiej*.

E-mail: marian.kisiel@us.edu.pl

Oksana Małysa — dr hab., profesor Uniwersytetu Śląskiego. Członek Komisji Językoznawstwa PAN (Katowice), Polskiego Towarzystwa Lingwistyki Stosowanej i Polskiego Towarzystwa Rusycystycznego. Zainteresowania badawcze: genologia lingwistyczna, językoznawstwo konfrontatywne, translatoryka. Autorka ponad 70 artykułów, a także książek *Текстовые категории в публицистическом стиле* (*сопоставительный русско-польский анализ*) (2002); *Комиссивные речевые жанры. Сопоставительный русско-польский аспект* (2014). Współautorka monografii o tłumaczeniu specjalistycznym oraz dwóch skryptów — do nauki gramatyki praktycznej języka rosyjskiego oraz z zakresu realiów kulturowych. Współredaktorka wydawnictwa ciągłego *Przestrzenie przekładu*.

E-mail: oksana.malysa@us.edu.pl

Andrzej Polak — dr hab., profesor Uniwersytetu Śląskiego. Zajmuje się współczesną prozą rosyjską, szczególnie prozą historyczną i fantastyką. Interesuje się także twórczością rosyjskich postmodernistów i praktykami postkolonialnymi w literaturze rosyjskiej. Jest autorem monografii *Proza historyczna Bułata Okudżawy. Z problemów gatunku i intertekstualności* oraz książki *Grając przeszłością i przyszłością. Rosyjska fantastyka alternatywna i socjologiczna,* a także licznych publikacji w czasopismach i monografiach zbiorowych.

E-mail: andrzej.polak@us.edu.pl

Dennis Sobolev / Денис Соболев — литератор и культуролог, доктор философии, профессор кафедры ивритской и сравнительной литературы Хайфского университета, бывший заведующий кафедрой и директор аспирантуры по литературоведению. Соболев яв-

ляется автором десяти книг, а также стихотворений, рассказов, эссе и более шестидесяти научных статей, опубликованных в России, Израиле, США, Великобритании, Германии, Франции, Бразилии и др. Его роман *Иерусалим* был включен в короткий список премии Русский Букер за 2006 год; роман *Легенды горы Кармель* — номинирован на премию Национальный бестселлер за 2016 год. Новый роман Соболева *Воскрешение* будет опубликован в 2021 году.

E-mail: dsobolev@univ.haifa.ac.il

Maciej Walczak — doktor nauk humanistycznych, rusycysta, adiunkt w Instytucie Językoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: gramatyka porównawcza języków słowiańskich, etymologia, historia języka, fonetyka i prozodia współczesnego języka rosyjskiego, słowotwórstwo synchroniczne i diachroniczne, semantyka leksykalna, żargony oraz rosyjska i polska frazeologia i paremiologia w ujęciu lingwokulturowym. Ważniejsze publikacje: *Мотивация названий насекомых в русском и польском языках* (Saarbrücken 2015), *Греческие корни в лексическом составе русского и польского языков (семантический, словообразовательно-морфологический и стилистический аспекты)* (Katowice 2016).

E-mail: maciej.walczak@us.edu.pl

Projekt okładki: Źmicier Šylo
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek
Korekta: Paweł Łaniewski

Wersją referencyjną czasopisma jest wersja elektroniczna, ukazująca się na platformie
www.journals.us.edu.pl
Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej
z identyfikatorem ISSN 2657-4861.
Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie.

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 11,75. Ark. wyd. 13,0

W numerze m.in.

MARINA APTEKMAN
Do Ziemi Świętej i z powrotem: konflikt „dwóch Syjonów"
w literaturze rosyjsko-żydowskiej lat 30. XX wieku

VLADIMIR KHAZAN
„Nasze zadanie polega na wywieraniu presji, wywoływaniu stałego niepokoju, na ciągłej bezkompromisowej walce ze złem". Korespondencja Julija Margolina z Markiem Wiszniakiem. Część 1

DENNIS SOBOLEV
Reprezentacje i próby interpretacji Holokaustu
w powieściach braci Strugackich środkowego okresu

MACIEJ WALCZAK
Rodzina i relacje rodzinne u Szolema Alejchema i Fiodora Reszetnikowa
(*Касриловка* vs *Подлиповцы*)

OKSANA MAŁYSA
Motywy gry w *Kulinarnym midraszu* Aleksandra Okunia i Igora Gubermana

ROMAN KATSMAN
Zagadnienie szczerości i nieszczerości w literaturze

FRANCE GRENAUDIER-KLIJN
Postholokaustowa twórczość Anny Langfus (1920–1966):
pozycjonowanie czytelnika i empatyczny niepokój

Egzemplarz bezpłatny
ISSN 2657-8352
12
9 772657 835106

Więcej o książce