




ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)

 <http://orcid.org/0000-0003-0607-8047>

К разговору о теории русско-израильской литературы. Начало.
В преддверии выхода новой книги автора
История русско-израильской литературы
(Academic Studies Press, Boston)

O TEORII LITERATURY ROSYJSKO-IZRAELSKIEJ. POCZĄTEK.

W PRZEDEDNIU WYDANIA NOWEJ KSIĄŻKI AUTORA

HISTORIA LITERATURY ROSYJSKO-IZRAELSKIEJ (ACADEMIC STUDIES PRESS, BOSTON)

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę stworzenia nowej teorii literatury rosyjsko-izraelskiej w oparciu o współczesne idee dotyczące złożonych zjawisk emergentnych. W szczególności autor przyjmuje za punkt wyjścia niektóre ustalenia sformułowane i uzasadnione przez brytyjskiego filozofa Davida Deutscha. W toku analizy formułowana jest hipoteza na temat tego, jakie elementy stanowią rdzeń i charakterystyczną strukturę literatury rosyjsko-izraelskiej, która może służyć jako punkt wyjścia do stworzenia metody badania cech ideologicznych i poetyckich, zarówno samej tej literatury, jak i procesu literackiego oraz społeczności na nim opartej. Artykuł przedstawia wyniki pierwszego, wstępnego etapu projektu teoretyczno-metodologicznego, którego kontynuacji oczekuje się w kolejnych pracach.

Słowa kluczowe: Literatura rosyjsko-izraelska, teoria literatury, teoria emergentna, David Deutsch

ABOUT THE THEORY OF RUSSIAN-ISRAELI LITERATURE. THE BEGINNING.

ON THE EVE OF THE PUBLICATION OF A NEW BOOK BY THE AUTHOR

HISTORY OF RUSSIAN-LANGUAGE ISRAELI LITERATURE (ACADEMIC STUDIES PRESS, BOSTON)

Summary: The article attempts to create a new theory of Russian-Israeli literature based on recent ideas about complex emergent phenomena. In particular, the author takes as a starting point some provisions expressed and substantiated by the British philosopher David Deutsch. During the analysis, a hypothesis is formed about what elements constitute the core and distinctive structure of Russian-Israeli literature. This hypothesis can serve as a starting point for creating a method for studying the ideological and poetic features of both this literature itself and the literary process and community based on it. The article presents the results of the first, initial stage of the theoretical and methodological project, the continuation of which is expected in subsequent works.

Keywords: Russian-Israeli literature, literary theory, emergent theory, David Deutsch

1.

Недавно мне на глаза попала книга известного немецкого философа, профессора Боннского университета Маркуса Габриэля *Власть искусства*. Со свойственным ему максимализмом Габриэль пытается оспорить «эстетический конструктивизм», «веру в то, что произведения искусства порождаются силами, которые сами по себе являются совершенно неэстетическими и нехудожественными»¹. Он утверждает, что «природа произведения искусства предполагает столь высокую степень автономии, что так называемый мир искусства никогда не сможет подчинить его себе»². Но это еще не всё. Габриэль переворачивает «основные принципы современной философии искусства с ног на голову»³: «история, по сути, является историей искусства, и сама эта история сильнее любого актора или института, которые попытались бы управлять ею. То, что имеет власть над нашим воображением, обладает абсолютной властью над нами»⁴. Эти слова философа перекликаются с моими наблюдениями над историей русско-израильской литературы и культуры: не то, что известные нам «русское» и «израильское» определяют их, а новое и незнакомое «русско-израильское» определяет то, как мы воспринимаем «русское» и «израильское».

В своих предыдущих исследованиях я принимал за основу минималистское, то есть наиболее широкое определение русско-израильской литературы: это литература израильтян на русском языке. Теория русско-израильской литературы может рассматриваться как одна из тех теорий, обладающих физической реальностью (сродни, например, информации в гене), о которых пишет в своей книге *Начало бесконечности* Дэвид Дойч. Он предлагает «следующее требование к определению того, что реально, а что нет: если некая сущность фигурирует в самом разумном объяснении для соответствующей области, то нам следует считать, что она действительно существует»⁵. Разумным объяснением Дойч называет жесткую объяснительную теорию, которая наименее подвержена вариациям. В нашем случае это означает требование выполнения условия, что

¹ М. Габриэль, *Власть искусства*, пер. Д. Кралечкин, Издательство Института Гайдара, Москва 2023, с. 7.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 5.

⁵ Д. Дойч, *Начало бесконечности. Объяснения, которые меняют мир*, «Альпина Диджитал», Москва 2011, с. 88.

только теория о новой — русско-израильской — форме литературных формации и процесса может объяснить то, что происходит в русскоязычном творчестве израильтян. Выполнение этого требования и будет означать, с точки зрения данного подхода, что русско-израильская литература действительно существует. На языке Дойча ее следует отнести к «высокоуровневым» «квазиавтономным» явлениям, обладающим свойством «эмерджентности»⁶. Особенность высокоуровневых явлений состоит в том, что их объяснение не зависит от объяснений отдельных низкоуровневых явлений. Так, например, существование и объяснение особенностей русско-израильской литературы не зависит от того, по каким мотивам приехал в Израиль тот или иной автор или как он себя идентифицирует, от того, где опубликована та или иная книга и какова ее тема, какие поэтические стратегии обнаруживаются в том или ином тексте и чем они вызваны и т. п.

В моей недавней статье⁷ я предложил следующую концепцию: русско-израильская литература в целом, как и каждый из составляющих ее текстов, процессов, сообществ и институций, обладает уникальной структурой, которая подчиняется законам хаотических или синергетических систем. Будучи рассмотрена в парадигме теории хаоса, эта литература обнаруживает свойства непредсказуемо сложной динамики, которая приводит к появлению диссипативных форм поведения. Мы приходим к рациональному объяснению того, что чувствуют авторы и читатели русско-израильской литературы: русское и израильское (культуры, образы, символы и т. д.) находятся как бы в «квантовой суперпозиции», то есть наша литература одновременно и русская, и израильская, причем две эти позиции стремятся снять и преодолеть друг друга, из какового преодоления рождается новое качество данной литературы. В хаосе русско-израильского исторического и творческого существования рождаются и распадаются диссипативные структуры, самым своим стабильно-исчезающим характером свидетельствующие о том, что система производит такие формы поведения, которые не могут быть сведены к простой сумме ее составляющих, то есть является в некотором фигуральном смысле эмерджентной, и что она состоит из неуловимого множества процессов, которые в равной степени сопротивляются

⁶ Там же.

⁷ Р. Кацман, *Проза алии 1990–2000-х годов // Очерки по истории русско-израильской литературы*, ред. Р. Кацман, М. Шраер, Academic Studies Press, Boston 2023, с. 227–302.

друг другу и питают друг друга, и в этом смысле является синергетической.

Главный методологический вывод, к которому приводит данная концепция, состоит в том, что изучение особенности русско-израильской литературы должно состоять в отслеживании и анализе следов противостояния, конфликта, борьбы, равно как и слияния, взаимозамещения, взаимоусиления русских и израильских семиотических векторов. Это может выражаться на всех уровнях литературной и культурной активности, как в интерпретации отдельных произведений, так и, скажем, в столкновении различных моделей литературных иерархий или объединений, например, московоцентричных и иерусалимоцентричных. Остается только ответить на вопрос, какова причина указанной борьбы. В значительной части нашей литературы можно наблюдать реализацию этого принципа в философско-антропологическом комплексе или структуре, которую мы, вслед за Рене Жираром⁸, назвали чудовищным двойником — структуре, возникающей, условно говоря, при встрече еврея со страной евреев⁹. Как мы видели, эта структура составляет едва ли не основной источник художественного трансформационного воображения русско-израильской литературы.

Можно ли считать, что мы пришли, наконец, к подлинной, то есть фальсифицируемой теории? Возможно, ведь мы получили инструмент, позволяющий исключить из русско-израильской литературы большое количество явлений — текстов или событий, произведенных писателями-израильянами на русском языке, но никак не производящих новое, прибавленное русско-израильское конфликтно-синергетическое значение. А как учил Поппер, чем больше теория отрицает, тем больше ее содержание. Или же сформулируем это иначе: если русско-израильская литература есть русская литература израильянов, то можно себе представить (и найти в немалом количестве) такие литературные произведения израильянов на русском языке, которые не производят указанное прибавочное значение. Выпадают ли они из корпуса русско-израильской литературы и выводят ли вслед за собой их авторы? Что касается диссипативных сообществ и институций, то найдутся и такие авторы, которые почти вовсе не принимают в них участия, по крайней

⁸ Р. Жирар, *Насилие и священное*, пер. с французского Г. Дашевский, Новое литературное обозрение, Москва 2000.

⁹ Р. Кацман, *Русско-израильская литература и чудовищный двойник*, «Iudaica Russica» 2023, № 2 (11), с. 1–24.

мере в некоторые периоды их творческой биографии. Означает ли это, что они при этом выпадают из русско-израильской литературы? Возможность корректно ставить такие вопросы, выдвигать контрдоводы, приводить примеры в ту или иную сторону и исключать те или иные явления — всё это говорит о том, что мы, видимо, имеем дело с теорией. Разумеется, частичной и временной, поскольку, согласно тому же Попперу, любая теория есть лишь гипотеза, приводящая к собственной критике и опровержению.

И в самом деле, новая трудность не заставляет себя ждать. Мы можем указать на целый ряд произведений русско-израильской литературы (то есть подпадающих под наше исходное минималистское определение), которые, на первый взгляд, лишены той «эмерджентной» динамики, о которой шла речь, но о которых можно со всей определенностью сказать, что они появились или вышли в свет благодаря тому, что их авторы оказались в Израиле. Таков, например, роман Бориса Полякова *Опыт и лепет*, или бесчисленные рассказы и стихи, написанные различными авторами в стол в Советском Союзе и не имевшие шансов быть там опубликованными, зато вышедшие в Израиле после репатриации их авторов. Эти случаи означают, что даже наша предыдущая гипотеза, основанная на теориях сложности и хаоса, была недостаточной, чтобы охватить всю сложность явления. Ей не хватает еще одного измерения — того, что привело нас к необходимости выдвижения этой теории, а теперь работает на ее фальсификацию.

Этим измерением является история. Здесь, однако, нам нужно быть осторожными, чтобы не попасть в ловушку историзма, о которой так настойчиво предупреждал Поппер. С одной стороны, мы не должны возвращаться к марксистской процедуре, выводящей любые культурные явления из исторических условий и событий. С другой стороны, нам следует вспомнить о том, что значительная доля тех смыслов и закономерностей, которые составляют русско-израильский литературный процесс, приходится на внелитературные исторические реалии, прежде всего, на то, что определяет историческую последовательность периодов этой литературы и их особенности — волны репатриации, зависимые от целого ряда историко-политических факторов. Нам необходима процедура, накладывающая историческую реальность на хаотическую систему. Один шаг в этом направлении уже сделан: теория диссипативной структуры хорошо описывает эту характерную историческую изменчивость динамики процесса.

Однако, повторюсь, этого недостаточно: какая-то (и довольно значимая) часть реальности всё еще требует охвата новой теорией. Мы ощущаем, что эта часть имеет прямое отношение к порождению нового, ведь произведение из приведенного выше примера буквально превращается в русско-израильское, становится таковым «только» благодаря тому, что листы бумаги, на которых оно написано, перелетели в самолете из Москвы, скажем, в Вену, а из Вены — в Тель-Авив. Но в то же время, мы понимаем, что дело не только в «эмерджентной» структуре момента. Мы не можем допустить, чтобы наша концепция утратила рациональный характер и перестала быть реалистической — черта, которой мы весьма дорожили на протяжении всех наших размышлений. Другими словами, русско-израильская характеристика не может быть приписана тексту, совершившему такое путешествие, по чьему-либо произволу (например, при помощи постмодернистского понятия «нарратив») либо каким-то чудесным образом.

Предположим, что то дополнение к теории, которого мы ищем, хорошо известно и есть не что иное, как контекст. Однако, требуется важное уточнение: речь должна идти не о релятивистском и субъективистском понятии контекста, отказывающем реальности в существовании, речь не о герменевтике, а о том, как это понятие используется сегодня такими философами «контекстуального реализма», противостоящими антиреализму, как Жослен Бенуа и Игорь Прись. По их мысли, реальность реальна и существует независимо от наблюдателя, но она распознается, идентифицируется, объективируется только в определенном контексте; при этом понятие контекста (вкуче с понятием форм жизни), отчасти заимствованное Присем из поздних работ Людвиг Витгенштейна, получает строго реалистическую интерпретацию¹⁰.

Рискуя соединить две антагонистические философии, Попера и Витгенштейна, попробуем перенести этот образ мыслей на наш случай «летающей рукописи». Тогда мы можем сказать, что ее текст становится русско-израильским благодаря тому, что оказывается в израильском контексте и в этом качестве воспринимается наблюдателем. Эта трансформация не есть следствие культурного конструкционизма, усилий интерпретации или феноменологического схватывания; напротив,

¹⁰ См. Ж. Бенуа, *Никакого предела. О том, что мысль действительно может делать*, ч. I., пер. с англ. И. Прись, «Вопросы философии» 2023, № 7, с. 82–92; И. Прись, *Элементы контекстуального реализма*, Lambert, London 2018; Того же, *Контекстуальный реализм. Интервью с Жосленом Бенуа*, «Сибирский философский журнал» 2021, т. 19, № 1, с. 63–117.

она предельно реальна и объективна, и в этой реалистичности сливаются ее историческо-физическая и контекстуальная характеристики. Другими словами, русский текст реально становится русско-израильским и включается в сложную хаотическую систему русско-израильского литературного процесса, хотя ни одно его слово не было написано в Израиле и не связано с ним, и его автор не был израильтянином, когда его писал. Излишне говорить, что в таком понимании трансформация, происходящая с рукописью, не теряет ни на йоту в своей рациональной сущности, не грозит превратиться в мистическую или герменевтическую фантазию. В итоге, при помощи контекстуального реализма, нам, быть может, удастся ввести в теорию диссипативной литературы и её сообщества историческое измерение, но не историцистское, а живое и даже в чем-то бытовое, наиболее удаленное от необоснованных иррациональных домыслов и близкое к прагматическому восприятию действительности.

Сведем теперь вместе те теоретические элементы, которые более или менее успешно прошли наше испытание и позволили нам не попасть вновь в ловушку идентичностного редукционизма. Итак, русско-израильская литература описывается теорией, позволяющей выделить и объединить в связный, хотя и открытый корпус некоторое количество литературных текстов, написанных израильтянами на русском языке. Эти тексты объединяет то, что им свойственна склонность к особой литературной формации, благодаря чему они встраиваются в связный литературный процесс. Эти порождающие и поддерживающие друг друга формация и процесс составляют систему, обладающую диссипативно-хаотическими, в определенном смысле синергетическими свойствами. Русское и израильское находятся в ней в постоянных взаимных подражании и борьбе, являющихся следствием двойного захвата жираровского чудовищного двойника. Эту систему и можно со всем основанием назвать *сообществом русско-израильской литературы*, а ее жизнедеятельность — предметом русско-израильской филологии. В основании всех ее методов в той или иной мере находится трансформационное сознание, для которого различные виды русско-израильских переходов составляют тот контекст, в котором распознается и осмысливается русско-израильская литература как историческая реальность. Такой контекстуально-реалистический подход позволяет, наконец, распознавать авторов, сообщества, институции и других акторов как участников реального литературного процесса или, как любят говорить писатели, подлинной литературной жизни,

обладающей собственными особенными структурами, закономерностями, общественными и политическими задачами. Сообщество русско-израильской литературы, очевидно, обладает характеристиками нескольких типов: советскими, российскими, израильскими, еврейскими и т. п. — и эмерджентными, то есть новыми, несводимыми к другим. Эти последние служат его отличительными особенностями и указывают на те последствия, в которых проявляются элементы нашей теории.

При таком подходе, инструментом анализа должна служить не редукция, то есть не поиск в предмете (скажем, в тексте или в устройстве некой институции) элементов более низкого уровня, из которых тот якобы состоит и из сочетания которых якобы возникает, а напротив, процедура, обратная редукции, а именно эмерджентия, то есть переход на более высокий, эмерджентный уровень объяснения, на котором становятся понятны и более низкие уровни. Посмотрим, насколько такой эмерджентии способствует контекст. К примеру, стихотворение Гали-Даны Зингер *Фальшивая колыбельная* из ее книги *Земля Земля* (2024) нередуцируемо к идентичностным компонентам, даже язык стихотворения странный и как бы не совсем русский. Для наглядности приведу это стихотворение целиком:

Я всегда других ищи
А другой как кур во щи
Остальное не прости
Остального не прошу

ненависть сидит впотьмах
внешний враг во весь размах
чужеземцев присмотри
вне внутри и поутру

прочее прости-прощай
будут камень и праща
если цвета больше нет
я не разбираю нот

прошлое будь-позабудь
остальное как-нибудь
если тьма, так надо спать
колыбельной мне не спеть¹¹

¹¹ Г.-Д. Зингер, *Земля Земля*, Двоеточие, Иерусалим 2024, с. 76.

Ряд знаков позволяет установить контекст: личность автора, цикл ее стихотворений на английском языке *Lullabies (Колыбельные)*, во многом посвященных событиям 7 октября, датировка стихотворения 7–8 декабря 2023 года, свидетельства переживших резню, в частности, матери, певшей своим детям колыбельные, пока террористы ломились в их двери. Установив, что перед нами русско-израильское стихотворение о резне 7 октября, мы, возможно, можем лучше объяснить язык, его «нерусскость», словно впитавшую другие языки, тапаническую образность камня и пращи, символику тьмы и врага, и даже «фальшь» колыбельной. Всё здесь вырастает из ужаса перед отождествлением поэта с израильским двойником, убиваемым в очередном еврейском погроме и погружающимся во тьму. Всё вырастает из проблемы, заключающейся в самом невозможном существовании этого стихотворения, подтверждающем как отождествление, так и разотождествление с двойником-жертвой: «колыбельной мне не спеть».

Заметим, однако, что элементы контекста сами по себе не объясняют появления именно этого стихотворения. Они лишь помогают сориентировать усилие понимания в направлении реальности, её идентификации. После того, как мы перешли на более высокий эмерджентный уровень и применили объяснительную теорию в отношении данного стихотворения, мы видим, что могли бы, по крайней мере в данном случае, прийти к ней и с помощью других контекстов или большей догадливости (например, если бы мы прочли его вкупе с другими стихотворениями книги). В этом, разумеется, нет ничего удивительного, ведь при создании объяснительной теории, как пишет Дэвид Дойч, происходит «скачок к универсальности»¹², пусть и пока в отдельно взятой области знания. Это значит, что, утверждение, будто контекст всегда имеет место, тавтологично утверждению, которое само по себе тавтологично и которое, кстати, ставит во главу угла Игорь Прись, что реальность реальна¹³, и поэтому контекст может считаться излишним понятием.

В действительности, стихотворение Гали-Даны Зингер является русско-израильским независимо от того, знаком ли читатель с его контекстом или нет. То же можно сказать и о «летающей рукописи», о которой шла речь выше: ее превращение

¹² Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 117.

¹³ И. Прись, *Трансцендентализм и контекстуальный реализм (КР) // Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к современности. Материалы Восьмой международной научной конференции (21–22 ноября 2024 года, г. Минск)*, в двух томах, т. 1, Четыре четверти, Минск 2024, с. 111.

в русско-израильскую является просто фактом реальности, и введение понятия контекста ничего к этому не добавляет. Более того, оно делает теорию более вариабельной и тем самым ослабляет ее. Цель теории русско-израильской литературы состоит в том, чтобы распознать в русско-израильской формации более высокий (по сравнению с русской, израильской, еврейской, языковой, географической, национальной и т. п.) уровень универсальности, перестать считать ее частным случаем чего-то другого. Тем самым совершается переход от идентичностной или конструктивистской редукции сложного явления к его объяснительной теории. Требование большего универсализма для теории означает, что благодаря ей понимание явления должно меньше зависеть от субъективного восприятия и знания частных моментов.

Следовательно решение проблемы историчности для русско-израильской литературы, так же как и других ее проблем, следует искать не в понятии контекста, а всё в том же понятии эмерджентности: признать некий текст частью русско-израильской литературы значит признать за ним новое качество, более универсальное, чем исторические обстоятельства его появления, качество, определяющее место данного текста в истории. Так, перелет рукописи из приведенного нами примера не обязательно вынуждает читателя или критика отнести ее к русско-израильской литературе. Он может возразить, скажем, что если рукопись «перелетела», но так и осталась неопубликованной, или если она продолжила отсюда свой путь в другие страны, или если рукопись была переслана, а автор переехал позднее, как это часто случалось в 60–70-х годах, то вопрос остается без ответа.

Итак, единственное, что может помочь решить этот вопрос, это переворот с ног на голову, как предлагает Маркус Габриэль. Мы можем сказать следующее: *историческая реальность такова*, что перелет рукописи становится фактом истории русско-израильской литературы, и, следовательно, ей может быть приписано новое эмерджентное качество, понимание которого может объяснить другие ее характеристики, например, социально-политические или поэтические, выявляемые теми или иными специальными методами. Это русско-израильское качество не является частным, то есть менее универсальным случаем качеств русского, израильского и т. п., а, напротив, является более универсальным, чем они, причем именно в силу своей эмерджентности.

Подход, о котором идет речь, в эпистемологическом плане основан на рациональном способе осмысления реальности и решения проблем. Возвращаясь к Карлу Попперу, можно вспомнить в этой связи его концепцию о том, что жизнь и эволюция в направлении большей сложности и эффективности есть, по сути, решение задач и проблем. В этом смысле, жизнь и развитие русско-израильской литературы и ее диссипативного сообщества служит решению проблемы взаимного отождествления и разотождествления русско-еврейского и израильско-еврейского двойников. Целью этого сизифова труда является отстаивание собственной индивидуальности перед лицом исторической реальности, в сущности, однако, представляющее собой всё то же зеркальное отражение, то есть еврейского двойника. Это объясняет как неизбежно индивидуалистический характер русско-израильской литературной жизни, так и ее глубокую, хотя и не всегда заметную, историческую связность. А поскольку борьба с еврейским двойником часто доходит до полного символического уничтожения последнего или до полного с ним отождествления, то и структура этой реальности то становится видимо устойчивой и интеллигибельной, то вовсе исчезает в хаосе истории. Это и позволяет нам считать русско-израильскую литературу не только синергетическим явлением, но и диссипативным сообществом, абсолютно реальным, разворачивающимся на больших исторических линиях, каковые линии включают среди прочего также провалы и разломы. При этом данное сообщество остается исторически связным, на каждом новом историческом этапе воспроизводящим и запускающим одни и те же смыслообразующие и культуuroобразующие механизмы, что позволяет говорить об общности литературных формации и процесса русско-израильской литературы. Тем самым мы возвращаемся к тому, с чего начали: особенность русско-израильских текстов поддерживается особенностью русско-израильского сообщества и его процесса, и наоборот. Такое положение дел позволяет сделать вывод о «нормальности» русско-израильской литературы и, как следствие, «нормальности» ее филологического, методологического распознавания и различения в рамках некой последовательной научной программы.

Итак, попробуем сформулировать теоретически валидное определение русско-израильской литературы в наиболее сжатом и емком виде. Русско-израильская литература есть плод творчества израильтян на русском языке, каковое творчество

составляет новое диссипативное сообщество индивидуальных литературных текстов, авторов, институций и прочих акторов и процессов, реализующих эмерджентность нового, «русско-израильского» качества и объединенных структурой генеративной сцены миметической конкуренции русского и израильского «двойников», где под двойниками подразумеваются любые знаки (образы, символы, топонимы и т. п.), подверженные динамике различения/уподобления и взаимозамещения. Центральная роль «чудовищного двойника», с его динамикой замещения «израильского», связана с характером трансформации и встречи с «конкурентом» — встречи еврея со страной евреев. Этот уникальный характер почти нигде больше не наблюдается или, во всяком случае, не становится генеративным источником новой культурно-литературной формации, порождающей собственный новый литературный процесс с собственными сообществами и институциями. Добавим, что этот характер определяет, по какому принципу и в каких целях формируются различные конкурирующие субсообщества внутри сообщества русско-израильской литературы, а также почему они меняются и исчезают.

2.

Появление русско-израильской литературы знаменуется не просто появлением новых тем, мотивов и символов, а означает переход на новый, более высокий уровень сложности. В этом суть происходящей трансформации, и в этом она схожа с эмерджентными трансформациями в живой природе и в культуре вообще. И поэтому теперь мы можем задать вопрос, как и почему совершается этот переход, то есть как именно рождается и протекает «эмерджентия». Возникает и другой вопрос: при помощи каких инструментов, какого метода следы этой трансформации могут быть обнаружены, каким «прибором» можно зафиксировать переход на новый уровень сложности, то есть эмерджентности? Для того чтобы ответить на эти вопросы, мы должны попытаться вникнуть в суть происходящей трансформации, и прежде всего, в ее функцию.

В терминах философских концепций Карла Поппера и его последователей, можно предположить, что при помощи перехода на новый уровень сложности эмерджентности или универсальности литература пытается решить ряд специфических

проблем, которые возникают в жизни литературы и автора, оказавшегося в другой стране, в частности, еврея репатрианта в Израиле. Другими словами, для того чтобы выжить, литература развивает в себе новые — эмерджентные — качества. Попробуем взглянуть на эти процессы под углом сегодняшнего неodarвинизма (как он суммирован, например, у Дойча)¹⁴: литературные формы, которые представляют собой особого рода репликаторы, сходные с генами и мемами, эволюционируют не для пользы группы или индивида, а ради собственного выживания и распространения. Следовательно, прибавочная сложность не может быть сведена к биографическим или общественным факторам и объяснена ими, а, напротив, эти последние обретают смысл в литературной истории, будучи рассмотрены в свете новых форм сложности. Ключом к пониманию этих процессов стал бы такой метод, который позволил бы обнаруживать данные репликационные формы. А поскольку они представляют собой, как не раз подчеркивалось, диссипативные структуры, возникающие и исчезающие в хаотических системах, то нам потребуется инструмент, позволяющий их выявлять и анализировать.

Начнем с того, что мы уже знаем об этих формах: они представляют собой репликаторы, организующиеся в диссипативные структуры. Другими словами, они стремятся к самовоспроизведению и распространению в текстах и других дискурсивных и даже недискурсивных (например, небальных и институциональных) практиках, но, поскольку они вынуждены выживать в хаотической среде, то они не могут «эволюционировать» непрерывно и последовательно, а вынуждены время от времени, в большой степени непредсказуемым образом (как непредсказуемы все хаотические системы) создавать неустойчивые и переменчивые закономерности. Единственной их «телеологией» является диссипативная репликация. Эту мысль трудно принять, так как мы слишком привыкли к идентичностным (например, идеологическим или социологическим) объяснительным теориям, но в хаотических (а возможно, и в любых других) системах они не работают. Итак, мы можем уже достаточно ясно сформулировать задачу: она будет состоять в создании метода для анализа *русско-израильских диссипативных репликаторов*.

Но что собой представляет репликатор, когда речь идет о трансформационной, диссипативной, хаотической литературной системе? Наиболее напрашивающаяся аналогия

¹⁴ Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 72–74.

с мемом недостаточно точна: мем содержит определенный объем знания в виде системы знаков, содержание которой может быть выражено набором дискурсивных высказываний, и он должен быть стабилен; наш репликатор должен содержать также знание о самоорганизации из хаоса, увеличивающей сложность и приводящей к трансформации, к созданию новых форм, и он должен быть способен, при помощи этих дополнительных «инструкций» по выживанию в хаосе, нестабильным образом воспроизводить по нарастающей все более сложные, такие же нестабильные формы поведения. Как мы знаем, русско-израильская литература характеризуется взаимными замещениями знаков из нескольких специфических рядов, прежде всего, израильского и русского. Наш искомый репликатор должен представлять собой своего рода набор правил, программу, алгоритм, нечто, похожее на ДНК, управляющую этой эмерджентной русско-израильской семиотической динамикой.

Но и это еще не всё. В отличие от обычного мема, русско-израильский диссипативный эмерджентный репликатор должен также регулировать воспроизведение и усложнение социального и институционального поведения, культурных, практических и недискурсивных формаций. Он не может быть также просто сочетанием некоторого количества мемов, поскольку, согласно законам эмерджентности, которые мы приняли за аксиому, сложное не выводится из простого. Отсюда следует, что он не может быть набором сюжетов, символов, метафор, мотивов, архетипов, хронотопов и т. п., но должен содержать знание о том, как всё это может быть преобразовано в состав русско-израильской литературной формации. Другими словами, искомый репликатор есть репликатор не какой-то определенной формы, а эмерджентности, приводящей к возникновению и распространению всех русско-израильских сложных формы — русско-израильский диссипативный репликатор эмерджентности.

Предположим, что именно этот репликатор является тем механизмом, который приводит к хорошо наблюдаемому вытеснению и замещению «израильского» в русско-израильском дискурсе, одному из центральных явлений, свидетельствующих о рождении нового уровня сложности и универсальности. В таком случае, из каких «деталей» должен состоять этот механизм? Одного фрейдистского замещения недостаточно для объяснения этого явления. Не помогает и соединение фрейдизма с семиотикой, как у Патриса Пави. Бартовский

механизм мифотворчества путем стирания и подмены одного мифа другим также не объясняет увеличения сложности. Можно еще долго перечислять все нехаотические, несинергитические модели трансформации, но результат будет тот же. Нам требуется иная научная парадигма.

Для начала разложим этот процесс русско-израильской трансформации на составляющие ее фазы. Первой и самой очевидной фазой будет собственно трансформация алии, репатриации в Израиль. Алия редко представлена в собственном качестве и чаще заменяется иными, не бытовыми, а культурными или психологическими процессами: борьба за выезд, трудности акклиматизации, метафоры разрыва с родиной и картины, также часто метафорические, встречи с новой страной. Например, алия может выразиться в образах хирургической операции, как у Дины Рубиной, или в еще более жутких образах концлагеря, как у Давида Цифриновича-Таксера. Итак, с одной стороны, всё поэтическое мышление основано на подобных заменах, но данная конкретная замена, точнее, замена данного момента, становится особенно распространенной. Мы можем указать на причину этого: новый образ позволяет одновременно удерживать и соединять два состояния — до и после, там и здесь, а именно эта функция должна быть задействована, если представления и воплощения требует именно трансформация, становление, сингулярность. Для этого образ должен работать как осциллятор или даже коллаيدر, не позволяющий освободиться ни от одной из возможностей исторической реализации, а напротив, сталкивающий их вновь и вновь, поддерживающий в подвешенном стабильном состоянии тот взрыв порождения нового культурного смысла, о котором писал Лотман в *Культуре и взрыве*.

Возьмем теперь следующую фазу процесса трансформации: осознание новой реальности. До того, как будут запущены механизмы культурного реализма, позволяющие автору наконец погрузиться в познание израильской реальности, дискурс обычно претерпевает замену данности тем или иным субститутотом. Это может быть мгновенное чувство «как я здесь очутился?!», стабильное отчуждение или весьма распространенная мифология сошествия в ад, жизни после смерти, путешествия «на тот свет» и т. п. Параллельно с этой заменой или сразу после нее наступает критическая фаза встречи с «чужовищным двойником», то есть с евреем-израильтянином. Здесь также происходит взрыв возможностей и появление разных исторических альтернатив, которые могут привести

к отождествлению с двойником, разотождествлению с ним, уничтожению или замене его другим двойником или, чаще всего, множеством двойников, разбросанных по временным пластам и странам.

Этот механизм приводит обычно к следующей фазе трансформации — к наложению друг на друга образов, разведенных и столкнутых в коллайдере первой фазы. Так появляются сложные образы песка-воды, Иерусалима-Ленинграда, как, например, у Дениса Соболева. Авторы, сумевшие «перерастить» комплекс чудовищного двойника, часто попадают в фазу культурного эпистемологического реализма и погружаются в толщу израильской и еврейской культуры, и замены у них становятся более сложными, как, например, замена Иерусалима интернетным И/е_рус.олимом у Елизаветы Михайличенко и Юрия Несиса или литературным псевдо-апокрифом у Некода Зингера. Еще более сложные системы замен могут быть обнаружены в авангардистской и экспериментальной поэзии.

Итак, трансформация во всех ее фазах может быть представлена в виде следующего скрипта. (1) Выделение (сингуляция) заменяемого события, его «синкопирование», удаление из временного настоящего, из непосредственного проживания и представления. (2) В образовавшейся пустоте возникает своего рода осциллятор или коллайдер, удерживающий, условно говоря, все значимые состояния, не исключенные синкопированием, в каковом коллайдере только и может возникнуть хаос многочисленных нелинейных и непредсказуемых состояний. (3) В этом «коллайдере» происходит взрывное образование множественных возможностей, их столкновение и испытание. Детерминистический хаос, который здесь возникает, порождает всё многообразие возможностей развития жиро-ровского кризиса неразличимости и сцены знакопорождения. (4) То, что рождается в этом хаосе представляет собой культурно-познавательную диссипативную структуру, некое новое знание, воплощенное в новой форме поведения, несводимой к тем, что предшествовали акту сингуляции, построению коллайдера и экспериментирования с ним. (Например, идея И/е_рус.олима несводима к российскому прошлому героев или к их иерусалимским историческим фантазиям («историческому экстриму»), но она придает им новый смысл.) Работа этой системы ограничена некоторыми условиями, поэтому хаос имеет всё же детерминистический, описуемый характер, но в любой из фаз трансформации одновременно существует множество возможностей, и даже выбор одной из них не

отменяет другие, не останавливает хаотическое бурление всех исторических альтернатив, а лишь на короткий момент времени, едва заслоняющий собой «синкопу» настоящего времени, создает диссипативную форму. Как ясно из ее названия, она тут же распадается, и этим всегда заканчивается любая из возможных трансформаций русско-израильского дискурса. Однако возникшее новое знание — знание не о форме, всегда временной и во многом случайной, а знание о том, как она была создана — это эмерджентное (и генеративно-антропологическое) знание, коль скоро оно остается, «выживает» после эксперимента с хаосом, запоминается, берется на вооружение, становится частью габитуса. Оно содержит информацию о наиболее успешных способах литературной работы с репатриантской трансформацией, то есть становится репликатором русско-израильской литературной формации.

Теперь мы можем представить описанный выше скрипт русско-израильского эмерджентного диссипативного репликатора в сжатом виде: *осознание настоящего времени заменяется детерминистическим хаосом взорвавшихся возможностей, в котором ненадолго возникает и тут же исчезает диссипативная структура знаков отождествления-и-разотождествления с русскими, израильскими, еврейскими и прочими чудовищными двойниками репатрианта, каковая структура воплощает новое знание о настоящем* (далее этот цикл может повторяться).

В эту формулировку не входит понятие реальности, однако нетрудно заметить, что такие понятия, как осознание настоящего или знание о нем сигнализируют о том, что репликатор служит созданию, усложнению и расширению знания о реальности. Тем самым также предполагается не только реалистическая, но и рациональная природа репликатора, независимо от мировоззрения автора или его намерений. Если сформулировать культурную и, возможно, психологическую функцию репликатора в наиболее простой форме, то можно сказать, что *она состоит в (направленной на познание реальности) рационализации репатриантского хаоса неразличимости*. Этот репликатор распространяется по текстам русско-израильской литературы, производя сюжеты, метафоры, образы, мифы и т. д. В ходе этого процесса он и сам вступает в конкуренцию с другими сходными репликаторами. Поэтому нужно добавить очень важное положение: данный вид репликатора представляется сегодня, когда мы оглядываем прошедшие столетия русско-израильской литературы, весьма невариабельным,

жестким, то есть отвечающим требованию хорошей описательной теории, предложенному Дэвидом Дойчем. Однако это не значит, что результаты его работы, то есть вышеупомянутые сюжеты, метафоры и т. д., детерминированы чем-либо еще, кроме механизма их порождения. Напротив, они открыты бесчисленным творческим возможностям, что следует хотя бы уже из хаотической природы самого репликатора. Из этого также следует, что «качество» этих результатов вовсе не гарантировано репликатором, но лишь предполагается как цель: репликатор распространяется и выживает и в плохой литературе, но хорошая, более эстетически значимая, плодотворная и читаемая литература больше способствует этому.

Так мы подходим к следующему вопросу. Цель эстетики, то есть искусства и красоты, согласно Дойчу, состоит в «передаче сигналов через пропасть между двумя людьми [...] с помощью трудно подделываемых механизмов, рассчитанных на то, что их будут распознавать сложно имитируемыми алгоритмами сопоставления образов»; конечная же цель — «поиск универсальной объективной истины»¹⁵. Исследуемый нами русско-израильский репликатор, несомненно, призван служить той же цели. Теперь мы можем сформулировать вопрос о художественной ценности в более точных терминах: если исключить из рассмотрения все прочие факторы, определяющие эстетическую значимость русско-израильского текста, то в какой степени и в каком смысле она будет связана с эффективностью работы репликатора? Поскольку репликатор как раз и является таким «трудно подделываемым механизмом, рассчитанным на то, что [его] будут распознавать сложно имитируемыми алгоритмами сопоставления образов», то в какой мере удастся ему пробить путь к «универсальной объективной истине», которая в искусстве принимает вид «объективной красоты»?¹⁶ Возможно, будучи поставлены в такой форме, эти вопросы позволят нам прикоснуться к проблеме восприятия или невосприятия, важности или невидимости, читаемости или некоммуникабельности русско-израильской литературы — проблеме, волнующей ее авторов и критиков с самого ее основания в 1920-х годах.

Теория репликатора, вкуче с сопровождающей ее эстетической теорией, дает на этот вопрос простой и ясный ответ: ценность и успешность русско-израильской литературы зависит от того, распознается ли читателем ее репликатор, удастся ли

¹⁵ Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 275–277.

¹⁶ Там же.

последнему выжить и воспроизвестись в его сознании, то есть удастся ли ей передать такой трудно подделываемый сигнал, который воспринимался бы читателем как объективная красота и, следовательно, приращение знания объективной истины, нового знания о заново открываемой реальности. Проблема невидимости или неузнаваемости, невостребованности или непонятости русско-израильской литературы возникает тогда, когда сигнал не проходит, репликатор не срабатывает, неподдельность и сложность механизма его порождения не обнаруживаются. В этом случае она воспринимается как вторичная, провинциальная, маргинальная или просто художественно ничтожная. Срыв работы репликатора приводит к потере ею как культурно-эпистемологической, так и эстетической привлекательности. Срыв этот, в свою очередь, может произойти по двум основным причинам: читатель не обладает механизмом воспроизведения русско-израильского репликатора, либо текст, в отношении производящего его репликатора, не обладает тем качеством, которое хорошо известно по формуле, которую упоминает также Дойч: «не убавить, не прибавить», что параллельно качеству низкой вариабельности в научных теориях.

Первый случай проще: отсутствие взаимопонимания между евреями и неевреями, израильтянами и иностранцами служит легко объяснимой причиной межкультурной некомпетентности, приводящей к срыву адекватного восприятия литературы даже опытными и тонкими критиками. От непонимания Михаилом Осоргиным романов Авраама Высоцкого и до непонимания Даниилом Давыдовым стихов Анны Горенко продолжается история этого эпического провала русистики. Решение этой проблемы настолько же простое, насколько и трудно осуществимое. Дэвид Дойч называет его «просвещением». Только лишь знание русско-израильской литературы, ее истории и теории способно в корне изменить восприятие большей части составляющих ее текстов. Однако преодолевать барьер незнания и нежелания открывать сознание динамическим критическим процессам, менять привычки и развеивать предубеждения — это задача необычайно трудная для любого индивидуума и тем более для профессионального сообщества. В свое время, например, Леонид Кацис потратил десятилетия работы на преодоление нееврейского подхода к еврейским писателям, но сегодня трудно сказать, сумел ли он хоть немного изменить взгляды коллег-русистов. Я полагаю, что русско-украинская война, идущая с 2014 года и перешедшая

в тотальную фазу в 2022, еще более усилила закрытость, статичность и некритичность интеллектуальных сообществ, причем не только в России. Война, начавшаяся арабской резней 7 октября 2023 года привела не к повышению сочувствия к Израилю и интереса к израильской культуре, а, напротив, к новой, невиданной с 1930-х годов волне антисемитизма в мире. Трудно ожидать существенных сдвигов в плане просвещения в ближайшее время.

Вторая — эстетическая — проблема, препятствующая распознаванию, восприятию и оценке русско-израильской литературы, по сути своей более сложна, однако, как ни странно, работа над ее решением более осуществима, и ожидание успеха в этой работе более реалистично, чем в предыдущем случае, поскольку успех этот зависит от творческих усилий самих авторов. Суть данной проблемы можно выразить следующим образом: утрата русско-израильским репликатором его *невариабильности* приводит к провалу передачи и восприятия трудно подделываемого уникального «сигнала» русско-израильского текста, каковой сигнал только и может приблизить читателя к познанию объективной красоты, аналогичной объективной истине. Провал «сигнала» делает текст трудно распознаваемым, снижает его значимость и выделенность в бурных потоках перегруженных событиями литературных процессов. Другими словами, причиной эстетической неудачи, приводящей к «невидимости» русско-израильской литературы (если отбросить другие факторы, не относящиеся к теории репликатора), является дезинтеграция русско-израильского репликатора, смешение его с другими, часто многочисленными репликаторами, которые либо подавляют его своей мощью, не позволяя укрепиться и транспонироваться в сознание читателя или в другие тексты (то, что называется влиянием), либо настолько рассеивают внимание читателя, что ни один репликатор не в силах развить достаточной силы, чтобы передаться читателю и закрепиться в его сознании в качестве культурно-познавательной репрезентации объективной реальности.

И в самом деле, русско-израильским писателям, особенно прозаикам, редко удается создать текст, в котором каждая фраза была бы полностью закономерна, точна и гармонично соединена как со всеми другими фразами, так и с целым, то есть с единым, неповторимым, неподражаемым художественным замыслом, запрограммированным в русско-израильском репликаторе. «Генотип», заложенный в этот репликатор,

не приводит к появлению совершенного «организма», из-за того, что подвергается по дороге слишком многочисленным мутациям и слишком вольной «генной инженерии». Надо полагать, что таким образом, подвергая русско-израильский репликатор вариабельным, то есть необязательным с его точки зрения, преобразованиям, авторы ищут способа добиться большей универсальности, и это становится причиной, среди прочего, устранения и замещения Израиля и израильского как культурного знака. Однако в итоге это приводит к обратному эффекту — к утрате эмерджентной универсальности, поскольку, как мы показали выше, русско-израильская диссипативная структура является более, а не менее эмерджентной по отношению к русскому, израильскому и т. д., то есть более универсальной. Это непонимание губительно для русско-израильской литературы, для ее значимости и «видимости» на всемирной литературной сцене, для ее художественной успешности. Для сравнения, пусть и весьма условного, можно сказать, что так же, как для всего мира «русская душа» воплотилась в произведениях Достоевского, Толстого и Чехова, «душа русско-израильского репатрианта» должна воплотиться в произведениях русско-израильской литературы. Ключом к этому воплощению является исследуемый нами репликатор. Коль скоро развитие репликации всегда происходит в сторону увеличения ее точности¹⁷, то мы вправе ожидать, что и русско-израильская литературная репликация будет становиться всё более точной, а следовательно, более эстетически успешной. И наконец, коль скоро репликация является функцией не копирования поведения других людей, а творческого мышления¹⁸, то можно ожидать увеличения не только эстетической успешности и, как следствие, популярности русско-израильской литературы, но и ее новаторской активности, способности к непредсказуемым открытиям, изобретениям и смелым экспериментам.

Тем не менее, несмотря на упомянутые ожидания, мы не находим в русско-израильской литературе линейного возрастания эффективности репликации. Напротив, динамика приближения и удаления от эстетически точного и успешного изображения «русско-израильской души» носит фрагментарный, прерывистый характер, который и придает репликатору предикат диссипативности. Юлий Марголин не начинает с той точки, где остановился Авраам Высоцкий, Давид Маркиш не

¹⁷ Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 320.

¹⁸ Там же, с. 318.

продолжает начатое Марголиным, Дина Рубина не воспринимает наследие Маркиша, Денису Соболеву не нужен опыт Рубиной, а Евгению Никитину — опыт Соболева. Достижения работы репликатора почти не накапливаются в памяти литературы и критики, и каждое новое поколение вынуждено заново его изобретать и развивать едва ли не с нуля. Почему? Нужно отбросить сразу тривиальные (или, в терминах Дойча, парохильные) объяснения. Так, принадлежность к разным волнам алии ничего не объясняет: как показывает история, эти волны находились в тесном контакте, и более того, в контакт вступали часто люди, находящиеся по разные стороны государственных границ. Нельзя отнести это и на счет ограниченности горизонтов и духовной лени: большинство русско-израильских писателей люди знающие, многие из них настоящие интеллектуалы, прозаики же, особенно романисты, обычно серьезно изучают исторические и культурные материалы, необходимые им для написания романов. Иногда приходится слышать, что литература плоха, к тому же маргинальна, поэтому писатели не читают друг друга. Однако и это неверно, и самое яркое тому подтверждение — Александр Гольдштейн, посвятивший десятки своих эссе малоизвестным и не очень интересным авторам, но так и не собравшийся написать о своих собратях-соотечественниках, многие из которых к тому же были его друзьями. Многие сетуют на отсутствие «литературного процесса», имея в виду обычно систематическую литературную критику и организаторскую деятельность. Но литературных журналов всегда было немало, и в большинстве из них публиковались рецензии и критические, а иногда и литературоведческие статьи. А для поддержания преемственности количество значения не имеет, и одна статья Майи Каганской, Нелли Гутиной или Дениса Соболева могла иметь решающее значение. Почему же этого не случилось?

Нетрудно заметить, что парохильные объяснения (их список можно продолжать еще долго) касаются внешних факторов, и все они оказываются несостоятельными. Разумное объяснение нужно искать не в исторических, социальных или политических обстоятельствах. Проблема возникает из-за сбоя в передаче определенного знания, каковой сбой в свою очередь происходит в силу некоторой особенности устройства русско-израильского репликатора. Можно предположить, что эта особенность присуща ему имманентно, а не является дефектом или сбоем в его работе (тем более трудно считать ее сбоем, что она проявляется на протяжении всей

столетней истории русско-израильской литературы, и поэтому не может быть случайностью). Как следствие, репликатор воспроизводит и структуру порождения знания, и невозможность его стабильной передачи другим. В этом заключается также сложность в восприятии русско-израильской литературы и самого факта ее существования. Попробуем проверить это предположение.

Мы обнаружили, что репликатор предписывает следующий порядок событий: настоящее (время) замещается хаосом, хаос — диссипативной структурой (генеративной сцены и чудовищного двойника), структура — новым знанием (о реальности), знание — новым бытием в настоящем и т. д. по кругу. В этой схеме есть только одна точка, в которой происходит срыв передачи знания: это последняя стадия, когда новое знание о реальности заменяется самой реальностью, то есть проживанием настоящего времени (что вызвано тем, что изначально действие репликатора запускается тем, что настоящее взрывается хаосом). Другими словами, возникновение знания обусловлено сдвоенным событием утраты-обретения настоящего. Вновь обретенное знание может быть передано другим, но передать настоящее невозможно — это противоречие в терминах, поскольку предполагает временную протяженность; можно передать знание о взрыве, но не сам взрыв; знание о возникающей в хаосе структуре — но не саму диссипативную структуру, коль скоро она непредсказуема. То есть поскольку передача, трансляция неизбежно требует времени, то настоящее, производящее знание, исчезает, оставляя после себя в лучшем случае только репликатор, и другой человек вынужден действовать в ином, своем собственном настоящем, запуская работу репликатора сначала.

Эта ситуация немного напоминает принцип неопределенности Гейзенберга в квантовой механике: невозможно в одно и то же время обладать настоящим временем и знанием о нем. Возникшее в одном событии или тексте «русско-израильское знание» исчезает по мере того, как оно передается другим. Тем самым реализуется самая суть диссипативной структуры: она исчезает, как только пытаются ее измерить, зарегистрировать, перевести и передать знание о ней. Поэтому в каждый конкретный момент времени приходится ожидать ее появления из хаоса, с тем чтобы можно было воспроизвести или, точнее, открыть знание заново. Я полагаю, можно считать, что мы объяснили, почему в саму структуру русско-израильского диссипативного репликатора заложена непередаваемость

производимого им нового знания, вследствие чего передача репликатора и даже его активное распространение в некоторые периоды истории русско-израильской литературы тем не менее не приводят к закреплению и передаче откровений о «русско-израильской душе».

Если дела в самом деле обстоят так, то можем ли мы ожидать, как было сказано выше, что работа репликатора со временем будет становиться более точной и эффективной, приводя тем самым к увеличению художественной значимости и успешности русско-израильской литературы? С неодарвинистской точки зрения, предложенной Дойчем, репликатор вовсе не заботится об индивидуумах или о целых сообществах, ему нет дела до успешности литературных публикаций или издательских проектов. В лучшем случае его распространение приведет к таким его мутациям, которые окажутся более эффективными, чем его предыдущая версия, и они-то и продолжат его эволюцию. Открываемое в результате его работы знание может и не быть приспособленным для передачи во времени; его это не касается. Тем не менее, передача, сохранение и накопление этого знания могли бы быть для него полезными, как бывают полезны накапливающиеся изменения в генах для увеличения приспособляемости организма. Эта польза проявляется не в непосредственном влиянии на репликатор, а в создании более благоприятных внешних условий, среды для репликации. Другими словами, накопление русско-израильского «литературного знания» так меняет сознание людей и состоящее из них сообщество, что репликация, включая и передачу репликатора другим людям, и работа самого репликатора, становится более точной и, следовательно, более успешной. Таким образом, хотя мы не можем ни изменить структуру репликатора, ни заставить его передавать и сохранять знание, мы можем повлиять на сохранение, передачу и накопление знания в среде. В сущности, это то, чем занимаются журналы и издатели, критики и ученые. Теперь же мы можем лучше понять, почему так слаба обратная связь между этими последними, с одной стороны, и творческим процессом, с другой: объем знания, зарегистрированного критиками и сохраненного в журнальных статьях, не коррелирует с точностью, то есть успешностью работы репликатора. Как же в таком случае структура знания всё же может повлиять на улучшение работы репликатора? По всей видимости, только одним способом, а именно, способствуя его «мутациям» и приводя к повышению конкуренции между его различными версиями. Как же может знание влиять

на репликатор и даже вызывать его мутацию, если между ними нет корреляции? По-видимому, одним только способом, следующим из самого устройства репликатора, точнее из той точки, в которой он соприкасается с тем, что вне его: путем изменения структуры «настоящего» или — его же на выходе — «реального».

Момент настоящего является для детерминистического хаоса, который его замещает, тем, что можно назвать начальными условиями. И, как всегда в хаотических системах, влияние начальных условий нелинейно и непредсказуемо. То есть, коль скоро мы имеем дело со сложной эмерджентной системой, отсутствие видимой механической корреляции между знанием и репликатором еще не значит, что между ними нет связи. Просто эта связь не дана заранее, а является проблемой, решению которой может быть посвящена творческая и исследовательская работа. Эта работа может привести к возникновению новых эмерджентных переходов через хаос и новых флуктуаций в возникающей при этом диссипативной структуре, что в итоге может привести к незначительным изменениям в структуре репликатора. Тем не менее, при всей своей незначительности, эти изменения могут закрепиться, если они увеличивают точность репликации (то есть усиливают приближение к тому, что мы условно называли «русско-израильской душой»). И тогда видоизмененный, мутировавший репликатор вступит в конкуренцию с предыдущей версией. Эти изменения происходят очень медленно, поэтому они не влияют на основополагающую, в терминах Дойча, «невариабильность» репликатора. Они не заметны для непосредственных участников процесса, как незаметна (или непредсказуема) и связь между знанием (начальными условиями) и репликацией (хаосом).

Вот простой пример. Израильские тексты Эфраима Севелы от халуцианских текстов Марка Эгарта отделяет около сорока лет. Для обоих авторов встреча с Землей Израиля закончилась расставанием с нею. Однако если у Эгарта причина этого состоит в едва ли не мифологическом пожирании землей трудящихся на ней ее детей и, как следствие, в провале попытки сыновнего воссоединения с матерью, у Севелы она состоит уже во вполне оформившемся конфликте с чудовищным двойником. В обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же репликатором. Но смена начальных условий, а именно существенно более реалистическое (пусть и неверное) знание Севелы об Израиле, приводит к модификации репликатора в сторону большей точности в представлении того конфликта, который

открывает двери хаоса, вытесняющего в сознании писателя настоящее. Как ни странно, реалистический роман Эгарта воспроизводит мифологическую структуру срыва усилия труда, а идеологические фантазии Севелы — реалистическую диссипативную структуру хаоса, заполняющего опустошенную душу писателя. В итоге модификация репликатора Эгарта проигрывает в конкуренции модификации Севелы, и в 70-е годы именно последняя получает наибольшее распространение.

Если наша гипотеза о русско-израильском репликаторе обладает объяснительной силой, то она должна послужить основанием для методологии, позволяющей изучение русско-израильской литературы во всей ее эмерджентной универсальности, с одной стороны, и с точки зрения ее художественной успешности, с другой. Другими словами, мы вправе надеяться получить ключ к научному и критическому ее осмыслению, причем именно в ее уникальном качестве, а не как частного случая русской или израильской литературы. Быть может, тем самым осуществится наконец старинная мечта «автономистов» от русско-израильской литературы, только без ничем не оправданной претензии на автономию. Речь идет, скорее, о понимании русско-израильского сообщества как автопоэтической системы, в терминах Умберто Матураны и Франсиско Варелы — закрытой, но состоящей в синергетических отношениях с окружающим миром, самовоспроизводящейся, но нуждающейся для этого в инородных ресурсах. В дальнейших исследованиях мы займемся разработкой метода для такого осмысления уникальности русско-израильской литературы.

Библиография

- Бенуа Ж., *Никакого предела. О том, что мысль действительно может делать*, ч. I., пер. с англ. И. Прись, «Вопросы философии» 2023, № 7, с. 82–92.
- Габриэль М., *Власть искусства*, пер. Д. Кралечкин, Издательство Института Гайдара, Москва 2023.
- Дойч Д., *Начало бесконечности. Объяснения, которые меняют мир*, «Альпина Диджитал», Москва 2011.
- Жирар Р., *Насилие и священное*, пер. с французского Г. Дашевский, Новое литературное обозрение, Москва 2000.
- Зингер Г.-Д., *Земля Земля, Двоеочие, Иерусалим* 2024.
- Кацман Р., *Проза алии 1990–2000-х годов // Очерки по истории русско-израильской литературы*, ред. Р. Кацман, М. Шраер, Academic Studies Press, Boston 2023, с. 227–302.
- Кацман Р., *Русско-израильская литература и чудовищный двойник*, «Iudaica Russica» 2023, № 2 (11), с. 1–24.

Прись И., *Контекстуальный реализм. Интервью с Жосленом Бенуа*, «Сибирский философский журнал» 2021, т. 19, № 1, с. 63–117.

Прись И., *Трансцендентализм и контекстуальный реализм (КР) // Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к современности. Материалы Восьмой международной научной конференции (21–22 ноября 2024 года, г. Минск)*, в двух томах, т. 1, Четыре четверти, Минск 2024.

Прись И., *Элементы контекстуального реализма*, Lambert, London 2018.