

# iu daica russica

2019, nr 2 (3)



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

**iudaica russica**  
2019, nr 2(3)



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

#### RADA NAUKOWA

Piotr Fast (Uniwersytet Śląski) — przewodniczący

Roman Katsman (Bar-Ilan University, Izrael)

Marian Kisiel (Uniwersytet Śląski)

Sergey Loesov (Higher School of Economics National Research University, Rosja)

Mark Lipovetsky (University of Colorado Boulder, Stany Zjednoczone)

Dennis Sobolev (University of Haifa, Izrael)

Jacek Surzyn (Uniwersytet Śląski)

Eleonora Shafranskaya (Московский городской педагогический университет, Rosja)

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)

#### ADRES REDAKCJI

„Iudaica Russica”

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego

ul. Grot-Roweckiego 5/3.26

41-200 Sosnowiec

tel. (32)3640891

e-mail: [iudaica.russica@us.edu.pl](mailto: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 / HELENA TOLSTOY

Анархисты в изображении Алексея Толстого / Anarchiści w przedstawieniu Aleksieja Tolstoja / Russian anarchists in the writings of Aleksei N. Tolstoy

### 20 / ROMAN KATSMAN

За завесой бытия: К вопросу о природе смеха в рассказах Исаака Бабеля / Za zasłoną bytu: O charakterze śmiechu w opowiadaniach Izaaka Babla / Beyond the Veil of Being: To the Question of the Nature of Laughter in Isaac Babel's Stories

### 41 / PAWEŁ ŁANIEWSKI

Dwa obrazy Aszkenazyjczyka — o wątkach żydowskich w *Pierwszej polce* Horsta Bienka i *Opowiadaniach odeskich* Izaaka Babla / Two images of Ashkenazi — on Jewish themes in Horst Bienek's *The First Polka* and *The Odessa Tales* by Isaac Babel / Две картины Ашкеназы — о еврейской тематике в *Первой польке* Хорста Бинека и *Одесских рассказах* Исаака Бабеля

### 54 / ZOJA KUCA, ALEKSY KUCY

Иудео-христианский казус в романе Людмилы Улицкой *Даниэль Штайн, переводчик* / Judeo-chrześcijański dylemat w powieści Ludmiły Ulickiej *Daniel Stein, tłumacz* / Judeo-christian dilemma in the novel by Ludmila Ulitskaya *Daniel Stein, the translator*

### 71 / PIOTR CZERWIŃSKI

Семантика возвышения в еврейской традиции и представления в русской ментальности (2) / Semantyka wyniesienia w tradycji żydowskiej i jego odzwierciedlenie w rosyjskiej mentalności (2) / The semantics of raising of the Judaic tradition and its Russian depiction (2)

### 94 / ALICJA MRÓZEK

Мотивы жydовские в современной афористике российской / Jewish motives in modern Russian aphorisms / Еврейские мотивы в современной русской афористике

### 111 / PIOTR CZERWIŃSKI, MACIEJ WALCZAK

Пища, еда и продукты питания у Шолома Алейхема и Федора Решетникова (*Касриловка vs Подлиповцы*) / Pokarm, jedzenie i produkty żywnościowe u Szoloma Alejchema i Fiodora Reszetnikowa (*Kasrylewka vs Podlipniacy*) / The food, eating and foodstuffs in stories by Sholem Aleichem and F.M. Reshetnikov (*Kasrilovka vs Podlipovtsy*)

## recenzje

133 / ANDRZEJ POLAK

Oczami Europejczyka (J. Roth, *Podróż do Rosji*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Austeria, Kraków – Budapeszt – Syrakuzy 2019, 198 s.)

143 / AGATA RYBIŃSKA

Cene u-gene (Яаков бен Ицхак Ашкенази, Цэна у-Рэна. *Пять книг Торы с комментариями*, Ver Boris Kotlerman (red.), *Мосты культуры / Гешарим, Книжники, Москва–Иерусалим 2012–2015*)

## litteraria

147 / MARIAN KISIEL

Almanach Tarcza  
(wprowadzenie i przekład Marian Kisiel)

SIERGIEJ BUŁGAKOW

*Syjon*

DMITRIJ MEREŻKOWSKI

*Kwestia żydowska jako rosyjska*

WIACZESŁAW IWANOW

*Z zagadnień ideologii kwestii żydowskiej*

WŁADIMIR SOŁOWJOW

*O nacjonalizmie*

JAN BAUDOIN DE COURTENAY

*Szczególna „odpowiedzialność zbiorowa”*

ZINAIDA GIPPIUS

*On*

163 / Noty o autorach



HELENA TOLSTOY

The Hebrew University of Jerusalem (Israel)



ORCID 0000-0002-3411-4407

## Анархисты в изображении Алексея Толстого

Anarchiści w przedstawieniu Aleksieja Tołstoja

**Streszczenie:** W artykule analizowane są obrazy rosyjskich anarchistów w twórczości Aleksieja Tołstoja. Początkowo, pisarz — stały współpracownik liberalnych „Русских ведомостей” — ujawniał nastroje filosemickie. Motywy antysemityczne zaczynają pojawiać się w jego utworach po rewolucji w portretach rewolucjonistów, anarchistów, komisarzy (nigdy nie określa narodowości, tylko wykorzystuje powszechne fizyczne i językowe stereotypy). Podczas i zaraz po emigracji Tołstoj odchodzi od stereotypów i przedstawia swoich bohaterów — Żydów w sposób prawdziwy i rozpoznawalny. W dobie stalinizmu w latach 30., pisarz powraca do motywów antysemitycznych, zwłaszcza w portretach anarchistów, zdecydowanie odchodząc od prawdy historycznej.

**Słowa kluczowe:** Aleksiej Tołstoj, anarchiści, antysemityczne stereotypy

Russian anarchists in the writings of Aleksei N. Tolstoy

**Summary:** The study views figures of Russian anarchists in the writings of Aleksei N. Tolstoy. During WWI he was a permanent author of the liberal “Russkie vedomosti” and published a filo-Semitic story, but after the Revolution he used physical and linguistic anti-Semitic stereotypes for his images of revolutionaries (never giving his personages identifiable Jewish names or indicating their nationality). In emigration and right after it Tolstoy painted his contemporaries, Russian Jews, vividly and recognizably, abandoning all stereotypes. In Stalin’s era, however, the writer mobilized all old anti-Semitic clichés to draw Russian anarchists who were Bolshevik’s competitors and enemies, often sinning against historic fact.

**Keywords:** Aleksei N. Tolstoy, Russian anarchists, anti-Semitic clichés

### Социальный расизм

В устных воспоминаниях Исаяи Берлина Анна Ахматова называет Алексея Толстого антисемитом. Между тем, в сочинениях Алексея Толстого мы не находим явных антисемитских ноток, хотя изредка встречаем еврейские черточки у тех или иных персонажей — таков, например, колоритный речевой облик биржевика Адольфа Задера в *Черной пятнице*, советского дельца Леви Левицкого в романе *Эмигранты*, интонации махновца Лёвы Задова в *Хмуром утре*, и т.п. На чем же

основана фраза Ахматовой? Как же все-таки относился автор к евреям?

Начнем с того, что Толстой был связан с еврейством биографически, через свою вторую жену, художницу Софью Дымшиц. Надо помнить, что Толстой рос в кругу самарской «передовой интеллигенции» — том самом, где формировался и Горький с его радикальным филосемитизмом<sup>1</sup>. Во время войны он опубликовал филосемитский рассказ *Анна Зисерман*<sup>2</sup>, потомшедший в знаменитом сборнике «Щит» (1915), изданном Максимом Горьким, Леонидом Андреевым и Федором Сологубом в защиту гражданских прав еврейского населения России<sup>3</sup>. В рассказе еврейская девушка, застигнутая войной в местечке Духовка, проявляет высоту духа и жертвует собой.

После Октябрьского переворота Толстой занял обычную для русского интеллигента позицию непонимания и ужаса перед той по видимости преувеличенной ролью, которую сыграло в русской революции еврейство. Подобно многим своим современникам, он выработал или воспринял новый вид антисемитизма — пореволюционный, так сказать, вторичный антисемитизм. Более того, с антисемитским текстом он выступил и печатно. Это рассказ *Сон в грозу*, появившийся в июне 1918 года в газетке «Утро Москвы»<sup>4</sup> — приложении к газете «Вечер Москвы»; в подзаголовке говорилось: «Газета издается Московским Профессиональным Союзом Рабочих Печатного Труда с целью оказания помощи безработным печатникам». В рассказе противопоставлены Настенька, олицетворяющая Россию, и Адам Шварц — черный человек, интеллеktуал с раздутым лбом, то есть гипертрофированным разумом. Он опасен, поскольку мечтает овладеть «живой жизнью». В ранней редакции толстовского *Хождения по мукам*, публиковавшейся в Париже в первых двух номерах журнала «Грядущая Россия» за 1920 год, ужасный большевистский теоретик был наделен вампирическими чертами и еврейским отчеством Давидович.

<sup>1</sup> Самара 1890–х годов, где рос Толстой, была новым и динамичным городом — «русским Чикаго». Здесь не было «черты оседлости», но обитали евреи, обладавшие достатком, культурой, и не только интегрированные в окружающем обществе, но и способные сами воздействовать на него

<sup>2</sup> «Русские ведомости», 22 марта 1915 г.

<sup>3</sup> В сборнике «Щит», кроме того, участвовали Константин Арсеньев, Михаил Арцыбашев, Константин Бальмонт, Михаил Бернацкий, Владимир Бехтерев, Валерий Брюсов, Сергей Булгаков, Иван Бунин, Зинаида Гиппиус, Сергей Гусев-Оренбургский, Павел Долгоруков, Сергей Елпатьевский, Федор Кошкин, Владимир Короленко, Федор Крюков, Иван Бодуэн-де-Куртенэ, Екатерина Кускова, Павел Малянтович, Дмитрий Мережковский, Павел Милюков, Дмитрий Овсяннико-Куликовский, Алексей Пешехонов, Поликсена Соловьева, Надежда Тэффи, Иван Толстой, Татьяна Щепкина-Куперник. Кроме того, в сборник были включены статьи и письма Льва Толстого и Владимира Соловьева.

<sup>4</sup> Место этой публикации нашел Александр Галушкин.

Зловещий образ расклейщика афиш, которым Толстой закончил роман *Хождение по мукам*, также первоначально имел еврейские черты — «черные космы бороды»<sup>5</sup>, видимо в память о том бородатом еврее из дневниковой записи, которого Толстой встречал несколько раз на улицах Москвы в дни революции и, очевидно, отождествил с Вечным Жидом. Вскоре по переезде в Берлин, в самом начале 1922 года Толстой опубликовал вещь неприкрыто антисемитскую — рассказ «Четыре картины волшебного фонаря»<sup>6</sup>. Картина первая называется «Черный призрак» — сразу вспоминается знаменитая статья *Красный призрак* Георгия Чулкова из «Народоправства», где критикуется Блок за его упоение ужасами революции: в ней фигурирует всё тот же страшный, черный вестник ужаса и разрушения — комиссар с раздутым черепом и сатанинскими чертами<sup>7</sup>.

В эмиграции в Берлине Толстой стал приверженцем национал-большевистской идеи<sup>8</sup>, отрицающей европейскую цивилизацию. Такое осуждение цивилизации и заодно ее подозрительно знакомых носителей вынесено Толстым в 1927 году в рассказе *Древний путь*: «разум» анонимных носителей цивилизации (тут это некие низенькие носачи, то ли финикийцы, то ли еще какие-то «народы моря») несет гибель «живой жизни», примитивным и кротким пастухам — «голубоглазым пеласгам».

Без всякого упоминания национальных дефиниций Толстой уснащает свои произведения двадцатых годов вполне однозначно определяемыми персонажами. В *Похождениях Невзорова, или Ибикусе* это «иссиня-бритые дельцы», на лицах которых «смесь окончательного недоверия к любому жизненному явлению — и, вместе, живая готовность купить и быстро продать таковое явление, получив разницу»<sup>9</sup>. Откровеннее, но также без упоминания национальности сказано о них в *Гиперболоиде инженера Гарина* (1926):

Откуда, из каких чертополохов вылезли эти жирненькие молодчики, коротенькие ростом, с волосатыми пальцами в перстнях, с воспаленными щеками, трудно поддающимися бритве?<sup>10</sup>

<sup>5</sup> А. Н. Толстой, *Хождение по мукам*, Наука, Москва 2012, с. 254.

<sup>6</sup> Первая публикация — в рижской газете «Сегодня» в начале февраля 1922 года во время гастрольной поездки Толстого в Ригу; затем в берлинской «Жар-птице» 1922, № 6.

<sup>7</sup> А. Н. Толстой, *Собрание сочинений Алексея Н. Толстого*, книга вторая: *Лихие года*. Рассказы, издательство, Берлин 1922, с. 257—271.

<sup>8</sup> М. Агурский, *Идеология национал-большевизма*, УМСА-press, Париж 1980, с. 87—91.

<sup>9</sup> А. Н. Толстой, *Полное собрание сочинений в 15 томах*, ОГИЗ, ГИХЛ, Москва—Ленинград 1948, т. 4. с. 288 (далее ПСС).

<sup>10</sup> ПСС, т. 5, с. 8, 32.



Однако, был краткий период в творчестве Толстого, когда он как будто несколько высвободился из-под власти теоретических шаблонов антисемитизма. В ранние двадцатые годы он изображал своих реальных современников — русских евреев без навязших в зубах стереотипов, а явно с натуры, живо и с юмором. Так, в рассказе *Черная пятница* (1924) изображен в полный рост еврейско-русский делец, авантюрист, развернувшийся в Берлине, фантастический враль, порою вызывающий авторскую симпатию. Рассказ безумно смешной, но совершенно не антисемитский. Именно тогда в творчестве Толстого возникает образ русского анархиста, не высосанный из пальца, то есть без черной одежды или шляпы, без раздутого черепа, клочковатой бороды или другой неопрятной, избыточной, клочковатой растительности, и без вампирического рта. Это террорист Бурштейн в повести *Ибикус* (впервые опубликованной в 1923 в берлинском журнале «Сполохи»):

Наверху, на третьей палубе, прогуливался один мужчина: шляпа с широкими полями, лицо мрачное, сам — приземистый, похож несколько на Вия [...] А человек этот, знаете, кто? Ну, самый что ни на есть кровавый и страшный революционер<sup>11</sup>.

Мы знаем, что Толстой выехал из Одессы в эмиграцию в 1919 на пароходе «Кавказ», где повстречал знаменитого эсеровского лидера Петра (Пинхаса) Рутенберга, прославленного своими террористическими подвигами<sup>12</sup> — в 1905 году тот повесил Гапона. В Февральскую революцию Рутенберг был комендантом Зимнего дворца. Очевидно, это и был прототип Бурштейна.

Монархическая контрразведка приказывает герою *Ибикуса* убить террориста, но он не может выполнить задания:

Революционер стал под душ и начал скрести живот. Он фыркал, как буйвол, видимо, очень довольный, и косолапо поворачивался. [...] [«**Великолепно**, — проговорил он насколько мог весело, — давно я не мылся, великолепная баня».

Семен Иванович глядел на него. «Видишь ты — моется, здоровенный какой, плотный, выпить, чай, не дурак... Ну, как его убивать? — даже как-то неудобно<sup>13</sup>».

В конце концов Бурштейн сам ловит Невзорова, отнимает у него револьвер — и отпускает с миром. Менее гуманные

<sup>11</sup> Там же, т. 4. с. 324.

<sup>12</sup> См. В.И. Хазан, *Пинхас Рутенберг: от террориста к сионисту. Опыт идентификации человека, который делал историю*, Гешарим, Мосты культуры, Москва–Иерусалим 1998.

<sup>13</sup> ПСС, с. 344.

контрразведчики-монархисты зато жестоко избивают незадачливого киллера и грабят его дочиста. Таким образом, «страшенный» Бурштейн показан человеком беззлобным. Вдобавок он и бессеребренник: на пароходе, увозящем его в эмиграцию, он стоит на третьей палубе, где жует корочку. Писатель правильно оценил человеческий масштаб «террориста». Рутенберг тогда, в 1919 году уехал в Палестину, где оказался гениальным организатором — он основал там химический завод и национальную электрическую компанию. Характерный штрих: в своем завещании он запретил называть своим именем улицы и города.

К концу 20-х ситуация в России ощутимо меняется. В первом, журнальном, варианте романа *Эмигранты* — романе *Черное золото*<sup>14</sup> (1931) присутствует эпизод, снятый из последующих версий. В парижском парке Монсури прогуливается пролетарский идеолог. Несомненно, перед нами уже знакомый еврейский типаж: «бородатый, чахоточный, в пенснэ, в пыльной черной шляпе», «со спутанной, черной бородой»; и говорит он, «поправляя на тощем носу пенснэ». Он излагает странную теорию, нечто вроде расизма, но направленного против социальной, а не биологической «расы» — против некоей всемирной космополитичной расы эксплуататоров<sup>15</sup>, которая с непостижимой быстротой превращается в монолит:

Народоведение распределяло народы и расы по корням языков, строению черепа и окраске волос. [...] Но все движется, все меняется, молодой человек, и не только наука о расах, но даже такие прочные понятия — Франция, французы, — начинают казаться нам миражами [...]. Новая школа народоведения [...] рассматривает национальный тип по его профессиональному занятию. [...] Тот, кто не строит культуры, а лишь ею пользуется (во всевозможных формах эксплуатации труда), тот нами рассматривается как пришлец, чужой, завоеватель (вне зависимости от формы черепа, языка и окраски волос). Мы относим его к расе «Б». Национальные разновидности трудящихся — французы, немцы, англичане и так далее [...] объединяются нами в расу «А» [...]. Раса «Б» — космополитична. Когда-то у нее были национальные корни, но в июне месяце 1919 года порвались окончательно и навсегда<sup>16</sup> [...] с непостижимой быстротой раса «Б» прев-

<sup>14</sup> А.Н. Толстой, *Черное золото (Эмигранты)*. Роман. «Новый мир» 1931, № 1–12.

<sup>15</sup> Ту же идею несколько раньше Толстого довела до увлекательной фантастической гиперболизации Мариэтта Шагинян в своем приключенческом романе *Месс-Менд* (1926), где эксплуататоры физически деградируют в животных.

<sup>16</sup> 28 июня 1919 года был подписан Версальский договор, по которому государства-победители получили ряд территорий Германии, разделили ее колонии и обложили ее огромными репарациями. На экономику проигравшей страны были наложены жесткие ограничения. По мысли автора, «мировой капитализм», восторжествовавший в Версале, и есть раса эксплуататоров. Просквозившие здесь симпатии к ограбленной Германии совпадали с тогдашней общекоммунистической установкой (но одновременно и с нацистской антиверсальской риторикой).

ращается в монолит. Она воинственна и стремится к установлению единой мировой империи<sup>17</sup>.

Эти рассуждения о расе пользователей культуры, неспособных ее строить, о космополитизме этой расы и ее растущей монолитности звучат пугающим отголоском радикальных антисемитских теорий. Изложенная доктрина по сути представляет собой своеобразный социальный расизм, более всего похожий на левый нацизм Грегора и Отто Штрассеров, посредничавших между национал-социалистами и коммунистами. У Толстого эту доктрину излагает персонаж с классической семитской внешностью, несомненный коммунист или анархист, то есть левый еврей-антисемит — типаж всем знакомый. Получается нечто взрывчатое, отталкивающее и двусмысленное, что не могло не раздражить политические и литературные власти, несмотря на подспудно все растущую популярность нацизма у советской элиты. В позднейшие версии романа этот кусок уже не вошел.

### Носители пенснэ

Во второй половине 1930-х годов, когда, уничтожая остатки революционного поколения, Сталин негласно поощряет юдофобские позывы, Толстой возвращается к прежним схемам. Теперь еврейские персонажи у Толстого — это прежние чахоточные и кровожадные идеологи, как в *Хождении по мукам* или в фельетонах и прозе первых пореволюционных лет. В повести *Хлеб (Оборона Царицына)* (1937) действует старик-анархист Яков Злой: имя его амбивалентно, а фамилия — очевидный псевдоним.

Иногда из вагона — осторожно, задом с площадки — спускался щуплый старичок с нечесанными волосами, в длинном заграничном пальто, в черной мягкой, очень пыльной шляпе. Выставив кадык, задрав серую бородку, старичок глядел на небо через криво сидящее на плоском носу пенсне [...] Заложив за спину руки, пощелкивая жиливатыми пальцами, он прохаживался, поглядывая по сторонам, приятно улыбался красными, свежими губами. Это был идеолог отряда, анархист Яков Злой, приехавший в семнадцатом году из Америки<sup>18</sup>.

Американская привязка здесь имеет фактическое обоснование: в начале двадцатого века в США действительно суще-

<sup>17</sup> А.Н. Толстой, *Черное золото...*, с. 71–72.

<sup>18</sup> ПСС, т. 8, с. 516.

ствовали земледельческие коммуны социалистов (близ Лос-Анджелеса, в Техасе, Миннесоте, штате Нью-Йорк), а в 1913 в Теннесси — и коммуна анархистов. Существовали коммуны из одних одесситов. Еврейский анархизм описан в исторической литературе<sup>19</sup>. В 1917 в Россию вернулись (вернее сказать, были высланы) некоторые анархисты-политэмигранты: при штабе Махно некоторое время находилась знаменитая Эмма Голдман<sup>20</sup>, ср.:

В числе других вернувшихся [в Россию] были А. Беркман и Э. Голдман, высланные из США за поддержку русской революции. Некоторое время эти интеллектуалы анархизма находились на Украине, в Гуляй-польской ставке Н.И. Махно, при Реввоенсовете его Повстанческой армии, участвуя в работе ее культпросветдела, вместе с рядом других анархистов-эмигрантов, вернувшихся весной-летом 1917 года. После разгрома большевиками анархистского движения в России Голдман и Беркман сумели уехать (в декабре 1921 г.) и до конца дней вспоминали коммунистов с ужасом и омерзением<sup>21</sup>.

Мы видим, что в рисовке Злого соединены мотивы, ранее сопровождавшие образы евреев-разрушителей, а затем и показ «пролетария» из *Эмигрантов* — щуплость, пенсне, неопрятность; Заметим, что в самом начале той же повести *Хлеб* сходными чертами обрисован беглый портрет меньшевика Мартова<sup>22</sup>:

Член центрального комитета меньшевиков Мартов в пальто с оборванными пуговицами, выставив из шарфа кадык худой шеи и запрокинув чахоточное лицо с жидкой бородкой, чтобы глядеть на слушателей через грязные стекла пенсне, съехавшего на кончик носа, — тихо, но отчетливо заговорил [...] Мартов двумя пальцами поправил пенсне. Чахоточные щеки его втянулись<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Ср. P. Avrich (ред.), *The Anarchists in the Russian Revolution*. N.Y., Cornell University Press, 1973; О.В. Будницкий (ред.), *Евреи и русская революция: материалы и исследования*, The Institute of Jewish Studies – Гешарим, Москва–Иерусалим 1999.

<sup>20</sup> Эмма Голдман (1869–1940) — виднейшая еврейско-американская анархистка и феминистка, прожившая фантастическую жизнь, плодовитая писательница. Александр (Саша) Беркман был ее спутником жизни — они жили в свободном союзе. По следам советских впечатлений опубликовала книги *My Disillusionment in Russia* (1923) и *My Further Disillusionment in Russia* (1924).

<sup>21</sup> М. Гончарок, *Очерки по истории еврейского анархистского движения (идиш-анархизм)*, Проблемы, Иерусалим 1998, с. 68.

<sup>22</sup> Юлий Осипович Мартов (Цедербаум, 1873–1923), один из меньшевистских лидеров, политэмигрант, после Февральской революции вернулся в Россию, но в 1920 году, уже смертельно больной, вновь эмигрировал. В Берлине основал журнал «Социалистический вестник», где призывал к демократизации советской власти, осуждал национализацию промышленности и жесткую аграрную политику большевизма, требовал отставки Сталина.

<sup>23</sup> ПСС, т. 8, с. 409.

Злому приписана щуплость — вид физической неполноценности, а его «сухонькая рука»<sup>24</sup> намекает на «мертвость» персонажа. Оба они запрокидывают лицо или задирают бородку, чтобы выставить кадык, в знак надменности, оба смотрят на мир сквозь пенсне (один «через грязные стекла пенсне», другой — «через криво сидящее на плоском носу пенсне»): то есть видят его нечетко или «криво», то есть предвзято. У обоих непрезентабельная «жидкая» или «серая» — «бородка» (не борода) и столь же дрянная одежда: «пальто с оборванными пуговицами» или «очень пыльная шляпа». Оба неопрятны: у Мартова грязное пенсне, а у Злого — нечесанные волосы.

Анархисты везут пуды награбленного золота и мехов в своих блиндированных вагонах и боготворят старичка Злого, подводящего под их разбой солидную идейную базу. Вот почему Толстому важны его «жиловатые пальцы», с намеком на крепкую хватку этого с виду эфемерного персонажа; добавочный смысл слова «жила» — это жадина: а фраза «грязные тонкие пальцы»<sup>25</sup> может значить и «на руку нечист».

И опять, как в 1920 году в *Хождении по мукам*, в изображении этого идеолога разрушения и анархии, призывающего отречься от промышленности и перерезать электрические провода, возникает вампирический мотив: «красные, свежие губы». Вспомним внешность сатанинского «пророка Елисея» в *Хождении по мукам*: «Вы вглядывались в его лицо? Без кровинки... Какой-то особенный, мягкий красный рот, точно он слова обсасывает губами»<sup>26</sup>.

В романе Толстого *Хмурое утро* (1940–1941) — третьей части трилогии о революции и Гражданской войне — изображен русский теоретик анархизма, «член секретариата конфедерации 'Набат'»<sup>27</sup> Леон Черный, чей облик стилизован под еврея;

<sup>24</sup> Там же, с. 550.

<sup>25</sup> Там же, с. 518.

<sup>26</sup> А.Н. Толстой *Хождение по мукам* // «Грядущая Россия. Ежемесячный литературно-политический и научный журнал» 1920, № 2, (ред.) Н.В. Чайковский, В.А. Анри, М.А. Ландау-Алданов, гр. Алексей Н. Толстой, Русское книгоиздательство в Париже, с. 5.

<sup>27</sup> Ср. «Из различных анархических групп, связавших свою судьбу в дальнейшие годы с махновщиной, выделяется одна из крупнейших анархических организаций — группа 'Набат'. [...] Окончательно она сложилась на I съезде конфедерации анархических организаций Украины 'Набат' в Елизаветградке в апреле 1919 года. [...] В резолюциях и постановлениях как ноябрьской конференции, так и Елизаветградского съезда отчеканивается резко отрицательное отношение к рабочему государству [...] Конференция отрицает необходимость какого то бы ни было переходного периода к безвластному анархическому обществу, отрицает необходимость организации пролетариата в господствующий класс в период перехода от капитализма к социализму... Отсюда лозунг Елизаветградского съезда: 'Никаких компромиссов с Советской властью', *Анархисты и Махно, yadocent.dreamwidth.org/439250.html* [1.08.2019].

у него та же физическая немощь, непрезентабельная одежда и неопрятность в сочетании с идейной неукротимостью, как и у Якова Злого:

[...] клочковатый, неопределенного возраста, маленький, очень сухой, без легких в птичьей груди, про которого только и подумаешь, что жив одним духом. Мягтый пиджачок его был обсыпан перхотью и седыми волосами, карты он в рассеянности развернул всем на виду<sup>28</sup>.

Анархист оказывается чудовищно свирепым, хоть он и «жив одним духом», что опять напоминает о Духовке из *Анны Зисерман*, то есть о все той же еврейской духовности. Черный выступает против любого государства:

Еще в Париже мы начали спор с вашими большевиками... Спор не кончен, и никто еще не доказал, что Ленин прав. Вместо феодально-буржуазного государства создавать рабоче-крестьянское! Но — государство, государство! Вместо одной власти — другую. Снять барский кафтан и надеть сермяжный! И у них-то будет бесклассовое общество! Взамен государства ужасный старичок предлагает тотальное разрушение:

— Разрушение! — зашипел на него без голоса, перехваченного спиртом, Леон Черный, и клочки его сивой бородки ошетинились, как у барбоса. — Разрушение всего преступного общества! Беспощадное разрушение, до гладкой земли, чтоб не осталось камня на камне [...]. Наше дело — страшное, полное и беспощадное разрушение<sup>29</sup>.

Черный намерен мобилизовать для Махно трехмиллионную армию анархистов, чтобы противостоять Красной армии. Когда ему говорят, что он не подготовлен к этому, персонаж в ответ угрожает вооружить все человечество, полтора миллиарда человек: «Если у нас будут только зубы и ногти и камни под ногами, — мы опрокинем ваши армии, в грудь развалин превратим цивилизацию, все, все, за что вы цепляетесь...»<sup>30</sup>. Тут Махно теряет интерес и перестает его слушать: «Э, старичок-то легкий!».

Облик Леона Черного, возможно, знакомый Толстому по Москве 1918 года, здесь заведомо фальсифицирован. Леон Черный (1878–1921) — псевдоним Павла Турчанинова, поэта и теоретика анархизма. Павел Турчанинов, выходец из богатых воронежских дворян, учился медицине в Московском университете, в 1901 году был исключен и сослан, стал эсером, в 1902 году увлекся анархизмом, предлагая «ассоциативный анархизм» с элементами коллективизма, и взял псевдоним Леон Черный. В 1903 году он получил еще 6 лет ссылки, но вышел

<sup>28</sup> ПСС, т. 8, с. 159.

<sup>29</sup> Там же, с. 160.

<sup>30</sup> Там же, с. 162.

по амнистии, в 1905 году создал в Москве террористическую группу и снова попал в тюрьму, затем на каторгу и в сибирскую ссылку, откуда дважды неудачно бежал. В 1910–м ему, наконец, удалось бежать во Францию.

После амнистии 1913 года Черный возвратился в Россию. Он принял участие в Февральской революции, стал одним из основателей Федерации работников умственного труда и секретарем Московской федерации анархистских групп. Он выступал против сотрудничества анархистов с большевиками, а в начале 1918–го основал в Москве «Черную гвардию» для «третьей революции», на этот раз против большевиков, запланированной на конец апреля 1918. Однако в апреле «Черная гвардия» была ликвидирована, а Черный был арестован чекистами и в тюрьме потерял зрение. Освободившись, он, тем не менее, продолжал подпольную антибольшевистскую борьбу в Одессе и в армии Махно в Гуляйполе. В 1921, когда разбитый Махно бежал за границу, Черный был вновь арестован ЧК и расстрелян.

У А. Ветлугина (литературный псевдоним Владимира Рындзюна), работавшего в 1918 году в газете анархистов «Жизнь», мы можем прочесть о благородстве и бескорыстии Черного:

Наименее экспромтным, наиболее осозанным, внутри оправданным, пожалуй, облагоустроенным был анархизм Льва Черного [...]. Среди обезумевших от крови, кокаина и спирта матросов [...] этот очень высокий, гнущийся человек поспешно проходил, стыдливо потупив огромные, юродивые глаза<sup>31</sup>.

Советскому писателю, каким сделался Толстой, нельзя было серьезно и добросовестно отнестись к фигуре Черного, боровшегося не за тотальный катаклизм, а против большевистского государства. Автор сделал из него очередного маньяка-разрушителя, приписав вполне русскому человеку шаблонно-юдофобский набор карикатурно еврейских коннотаций: маленький рост, хилость, чахотка, клочковатая борода, перхоть, все та же гротескная «духовность». Черному в 1919 году было всего 42 года, это был высокий, красивый человек, хоть и совершенно слепой. Еврейские привязки соединились с именем и фамилией «Леон Черный», которые, возможно, и не воспринимались как еврейские в том 1902 году, когда Турчанинов взял этот псевдоним, но в 1940–м уже зазвучали именно так.

<sup>31</sup> А. Ветлугин, *Сочинения. Записки мерзавца*, Лаком, Москва 2000, с. 67.

## Все променял шутя!

В анархистских сценах *Хмурого утра* появляется яркое эпизодическое лицо — палачествующий анархист-махновец Лева Задов с его характерно еврейской (слегка украинизированной) речью:

А ну, подивись на меня, [...] я Лева Задов, со мной брехать не надо, я тебя буду пытаться, ты будешь отвечать... [...] **Ай-ай-ай... Зачем ты говоришь Лева, что ты приехал из Екатеринослава, когда ты приехал из Ростова...**<sup>32</sup>.

Лева Задов восхищен собой, как персонаж *Черной пятницы* авантюрист Адольф Задер и персонаж романа *Эмигранты* красный коммерсант Леви-Левицкий; всех троих объединяет фантастическая хвастливость, склонность восторженно рассказывать свою биографию, манера говорить о себе в третьем лице и отчасти лексика («папашка»):

[...] Одесса же меня на руках носила: деньги, женщины... Надо было иметь мою богатырскую силу. Эх, молодость! Во всех же газетах писали: Задов — поэт-юморист... Да ну, неужели не помнишь? Интересная у меня биография. С золотой медалью кончил реальное. А папашка — простой биндюжник с Пересыпи... И сразу я — на вершину славы. Понятно: красив как бог — этого живота не было — смел, нахален, роскошный голос — высокий баритон. Каскады остроумных куплетов. Так это же я ввел в моду коротенькую поддевичку и лакированные сапожки: русский витязь! Вся Одесса была обклеена афишами... Эх, разве Задову чего-нибудь жалко, — все променял шутя! Анархия — вот жизнь! Мчусь в кровавом вихре<sup>33</sup>.

Об исторической фигуре Льва (Лейба) Зодова, известного также как Лёвка Задов (1893–1938), сперва начальника контрразведки у Нестора Махно (впрочем, там он пользовался фамилией Зиньковский, которая стала его официальной фамилией), а позднее чекиста, действительно существовала эмигрантская легенда как об изошренном садисте. Однако когда Зиньковский был арестован ГПУ после его возвращения в Союз из трехлетней эмиграции (он ушел в Румынию в 1921 году вместе с Махно, которого большевики объявили «вне закона»), обвинения в пытках и зверствах были тщательно проверены следствием и не подтвердились. Толстой, тем не менее, предпочел следовать эмигрантской легенде и за-

<sup>32</sup> ПСС, т. 8, с. 149.

<sup>33</sup> Там же, с. 221–222.



просу на демонизацию махновцев. Он сделал своего Левку Задова мерзавцем колоритным, страшным и смехотворным:

Вошел, несколько переваливаясь от полноты, лоснящийся человек в короткой поддевке, какие в провинции носили опереточные знаменитости и куплетисты... Левка был палач, человек такой удивительной жестокости, что Махно будто бы не раз пытался зарубить его, но прощал за преданность [...]»<sup>34</sup>.

Писатель добавил в образ Левки Задова шутовской элемент, в его речь — рифмиды, а в биографию — карьеру «поэта-юмориста», не имевшую, впрочем, реальной основы. На самом деле Зодов, сын евреев-крестьян, до революции работал на металлическом заводе каталем; став анархистом, он для нужд организации ограбил почту и попал на каторгу. После революции он вернулся на завод, был депутатом Совета в Юзовке и в анархистском боевом отряде воевал против казаков в Донбассе, где прославился фантастической храбростью. Был красным командиром в Царицыне, а потом откомандирован в штаб Южного фронта и действовал в подполье против немцев. Там, на Украине, он и встретился с Нестором Махно — но руководил у него не карательной службой, а разведкой<sup>35</sup>. Никаких артистических склонностей реальный Зодов не проявлял.

Составная «поэта-юмориста», то есть «эстрадника», в образе палача Задова у Толстого — черта, несомненно, весьма эффективная. Так автор актуализировал глубинное сходство демонических образов палача и шута, ярко обновив древние архетипы — театральную природу казней или тот факт, что в древнем Китае в палачи нанимали актеров. Кстати, фраза «все променял шутя» — очевидно, и указывает на «шута». Не зря в первой экранизации трилогии Задов произносит не «со мной брехать не надо», как в ПСС, а «со мной шутить не надо».

Задов нарциссичен, он упивается собой и как бы цитирует чужие оценки собственной персоны: «красив как бог», «роскошный голос» — или даже рецензии на себя: «каскады остроумных куплетов». Он изобретает имидж «русского витязя», подчеркивает свою русскость: «богатырская сила» и бесшабашную широту натуры: «Эх, разве Задову чего-нибудь жалко, — все променял шутя!» О своей карьере он философствует в романтическом духе: «Анархия — вот жизнь! Мчусь

<sup>34</sup> Там же, с. 148.

<sup>35</sup> М. Штейнберг, «Я Лева Задов, со мной шутить не надо...», «Лицом к лицу», № 6 (406). <http://russian-bazaar.com/ru/content/4605.htm> [1.08.2019].

в кровавом вихре». Последняя фраза обычно говорится при угрызениях совести, но персонажу эта жизнь явно нравится. По контрасту с Задером и Левицким, прохвостами талантливыми и людьми жалостливыми и храбрыми, Задов не вызывает никакой симпатии.

К несомненному демонизму Задова автор добавил еврейскую составляющую, и это не просто анархистская «кровожадность». То, что это чудовище сделано бездарным и бескультурным еврейским эстрадником-халтурщиком — а этот тип, без сомнения, был хорошо знаком читателю и в России, и в эмиграции, — стало, может быть, самым убедительным антисемитским аргументом романа.

Хотя писатель создал своего Левку Задова в 1940 году, а набоковское *Приглашение на казнь* вышло еще в 1935-м, непохоже, что Толстой мог позволить себе испытать набоковское влияние. Все же необходимо отметить, что Левка — сборный персонаж, составленный во многом по тому же рецепту, что и набоковский мсье Пьер: в обоих случаях это самоупоенный пошляк, шут-палач, который еще и резонер. Каждое его слово выдает избыточную потребность в самоутверждении, маскирующую слабость.

В романе *Восемнадцатый год* Троцкий, безымянный, но легко узнаваемый по знаменитому пенсне, давал советы Сталину. Эту оплошность Толстому пришлось исправить в повести *Хлеб* (1937): тут Троцкий уже назван по имени и предстает законченным предателем. В третьем томе трилогии — романе *Хмурое утро* Троцкий появляется как «председатель Высшего военного совета»; здесь он отдает губительные приказы и вообще ведет себя настолько необъяснимо, что у героев закрадываются худшие подозрения. К нашей теме имеет отношение одна его реплика, звучащая с явным еврейским акцентом: «Почему вы еще здесь, а уже не там?»<sup>36</sup>. В облик поверженного врага режима она задним числом вносит издевательскую нотку.

В том же *Хмуром утре* выведен лютейший большевик товарищ Яков, который разрушает жизнь селян, реквизирует дом попа, закрывает церковь, организует комитет бедноты и натравливает его на остальных мужиков и в конце концов дочиста обирает село, представив продотряду фантастические цифры хлебных излишков. Интереснее всего наделение этого персонажа тем же самым амбивалентным именем, потенциально

<sup>36</sup> ПСС, т. 8, с. 335.

еврейским, что и у анархиста Злого в повести *Хлеб*. Всю его деятельность Толстой нанизывает на ось русофобии, чрезвычайно схожую с позицией Горького в брошюре *О русском крестьянстве*, изданную в 1922 году в Берлине. В *Хмуром утре* Яков говорит:

— Русский мужик есть темный зверь. Прожил он тысячу лет в навозе, — ничего у него нет, кроме тупой злобы и жадности, за душой нет и быть не может. Мужику мы не верим и никогда ему не поверим. Мы щадим его, покуда он наш попутчик, но скоро щадить перестанем. Вы — деревенский пролетариат — должны крепко взять власть, должны помочь нам подломать крылья у мужика<sup>37</sup>.

Больше о ненавистном товарище Якове, явно компрометировавшем советскую власть в глазах народа, упоминаний нет. Но приписав ему позицию Горького, Толстой тем самым как бы осуждает покойного писателя. Любопытнее всего, что в том же романе изображен и альтернативный вариант «успешной» продразверстки. Олицетворяет его «красный поп», расстрига Кузьма Кузьмич, который вкрался в доверие к народу, стал всеобщим любимцем — и тут же выдал большевикам сведения о спрятанных «излишках» продовольствия. Достигнут тот же итог, что у лютого товарища Якова, — тотальное ограбление народа, зато дело обходится без всякой русофобии.

Впрочем, антисемитизм не мешал Толстому тогда же, в 1930-х годах, участвовать в деятельности международных антифашистских конгрессов. В 1937-ом он посетил осажденный фашистами Мадрид, где выступил на 2-м Международном конгрессе писателей в защиту культуры, а в 1938 году участвовал в митинге, проведенном в Московской консерватории по поводу еврейских погромов в Германии. Разумеется, повестка и состав участников подобных мероприятий диктовались свыше. По распоряжению Николая Шверника (но несомненно, по инициативе Сталина) в 1943 году Толстого включили в состав комиссии по расследованию фашистских преступлений на освобожденных от немцев территориях. Он инспектировал места массового уничтожения евреев под Нальчиком, а также в Белоруссии. Ввели его и в состав советских официальных делегаций в Славянском антифашистском комитете.

В конце 1970-х годов в Израиле меня разыскал пожилой человек, почему-то решивший не называть своего имени, который рассказал, что видел Толстого во время раскопок массо-

<sup>37</sup> Там же, с. 287.

вых еврейских захоронений в Нальчике. Он был совершенно убежден, что именно шок от этих чудовищных впечатлений стал причиной болезни, унесшей жизнь Толстого в 1945 году<sup>38</sup>.

Итак, где-то во время революции кристаллизуется глубокий миф Толстого. Сатанинская гордость, интеллектуальность, избыточная духовность, огненность, пламенность — все эти качества романтического героя привязываются теперь к зловещей, разрушительной фигуре еврея. Он, противопоставленный природе и человечеству — «сырой», то есть аморфной и полной влаги жизни России, — овладевает ею с помощью своего «сухого» гипертрофированного разума. Главное его оружие — интернационализм, уничтожающий национальные различия, то есть все живое национальное бытие; левые направления, развоплощавшие жизнь, воспринимаются как агенты этого сатанинского начала. Это построение, подвид символистского оккультного антисемитизма, эволюционировало, принимая все более насущные и модные формы. Сначала то была попытка дать исторический ответ на еврейскую загадку в духе модной «ариософии», затем — «марксистское» объяснение в духе «социального расизма».

В тридцатые годы советский писатель Алексей Николаевич Толстой, автор, весьма чуткий к гласному и негласному «социальному заказу», вновь отдает дань антисемитизму, действуя уже в соответствии с общеевродобским креном эпохи. Все более кристаллизуется теперь стиль «социалистического реализма», показывающий не то, что существует, а то, что должно существовать, — стиль, требующий образов стереотипных и одобренных свыше. И далеко позади остаются живые, противоречивые, смешные и правдивые *Ибикус* и *Черная пятница* — эта воплощенная память о берлинском, самом свободном периоде его творчества.

<sup>38</sup> Подтверждают это мнение недавно опубликованные записные книжки Фаины Раневской, часто видевшей Толстого в 1942—1944 году в эвакуации в Ташкенте: «Последнюю встречу с ним не забуду. Он остановил меня на улице на Малой Никитской. Я не сразу узнала, догадалась — это Толстой. Щеки обвисли, он пожелтел, глаза были тоже не его. Он сказал: 'Я вышел из машины, не могу быть в машине — там пахнет. И от меня пахнет — понюхайте...' Я сказала, что от него пахнет духами. А он продолжал говорить: 'Пахнет, пахнет, всюду пахнет'. Машина стояла рядом, но он не хотел в нее садиться. Я предложила проводить его до дому. Взяла под руку. По дороге он просил меня запомнить и сказать всем, что с фашистами нельзя жить на одной планете, что их надо поселить к термитам, чтобы термиты ими питались, или чтобы фашисты питались термитами. Его не надо было вводить в состав комиссии, которая изучала все злодеяния фашистов. Нельзя было. Вскоре после этой последней с ним встречи его не стало. Я его очень любила... [Нельзя, нельзя было заставить его смотреть на то, чего нельзя вынести, после чего нельзя жить, это зрелище убило его, прикончило...]. Ф. Раневская, *Дневник на клочках*, Фонд русской поэзии, Петрополь, Санкт-Петербург 1999, с. 55—56.



ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)



ORCID 0000-0003-0607-8047

За завесой бытия.

К вопросу о природе смеха в рассказах Исаака Бабеля

Za zasłoną bytu: O charakterze śmiechu w opowiadaniach Izaaka Babla

**Streszczenie:** W artykule poddany zostaje reinterpretacji motyw śmiechu w twórczości Izaaka Babla. Autor podkreśla jego złożony i jednocześnie dynamiczny charakter i przede wszystkim podaje w wątpliwość jego przynależność do kultury karnawałowej. Na materiale opowiadań Babla prezentuje przejście od myślenia w duchu symboliki karnawałowej do filozofii możliwego.

**Słowa kluczowe:** Izaak Babel, śmiech w literaturze, humor, karnawał, filozofia możliwego

Beyond the Veil of Being: To the Question of the Nature of Laughter in Isaac Babel's Stories

**Summary:** The article reconsiders the problem of the character of I. Babel's laughter and leads to the conclusion about its complex dynamic nature. Particularly, its belonging to the carnival culture is being questioned. On the basis of a few texts the transition is observed from the carnival consciousness to the historical tragic bewilderment and to the possibilistic thinking.

**Keywords:** Isaac Babel, laughter in literature, humor, carnival, philosophy of the possible

Бабелевский смех представляет собой сложную конфигурацию различных реакций на историю и на усилие исторического воспоминания, анамнеза<sup>1</sup>, что свидетельствует в пользу мнения о глубокой укорененности писателя в традиционалистском<sup>2</sup> и историческом сознании<sup>3</sup>. Вопрос о смехе и юморе в творче-

<sup>1</sup> Подробнее об этих понятиях см. P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, перевод К. Blamey, D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 2004, с. 382–389; J.-F. Lyotard, *Heidegger and «the jews»*, перевод А. Michel, M. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis—London 1997, с. 16–20.

<sup>2</sup> См. М. Вайскопф, *Между огненных стен. Книга об Исааке Бабеле*, Книжники, Москва 2017; E. Sicher, *Jews in Russian Literature after the October Revolution*, University Press, Cambridge 1995; E. Sicher, *Babel' in Context: A Study in Cultural Identity*, Academic Studies Press, Boston 2012; A.S. Nakhimovsky, *Russian-Jewish Literature and Identity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore—London 1992.

<sup>3</sup> См. Д. Соболев, *Евреи и Европа*, Текст, Москва 2008, с. 206–207. Существует также промежуточная точка зрения о двойственных идентичности и мировоззрении Бабеля. См. С. Маркиш, *Бабель и другие*, Геша-

стве Исаака Бабеля рассматривался преимущественно в ключе понятий Михаила Бахтина о карнавале и менипее<sup>4</sup>. Такой подход отчасти согласуется с мнением об отрицании истории у Бабеля и его отрыве от культурно-национальной традиции<sup>5</sup>. Однако, как будет показано ниже, изменение подхода к вопросу о природе смеха влечет за собой также переосмысление его роли в формировании культурной идентичности автора. Независимо от того, рассматривается ли он в контексте еврейской или русской культуры<sup>6</sup>, или как смешение иудаизма с эллинизмом или христианством<sup>7</sup>, его смех, который ниже будет назван смехом возможного или магическим смехом, служит культуuroобразующей силой, преодолевающей замкнутые циклы «ахронного» мышления<sup>8</sup>, размыкающей любые тотальные идеологии. Смех у Бабеля создает ту стрелу времени, ту хаотически необратимую направленность, которая ведет к источнику, к изначальной сцене порождения и столкновения культур.

Юмористический дискурс Бабеля не исчерпывается ни карнавальными, ни риторическими (ирония, гротеск), ни жанровыми (сатира, пародия) формами. Будучи тесно сплетен с трагическим переживанием бытия и истории, прошлого и будущего, он требует рассмотрения в сложной системе координат трех кантовских модальностей мышления и дискурса: существующее, должное, возможное<sup>9</sup>. В модальности

рим, Иерусалим–Москва 1997; Z. Hetényi, *In a Maelstrom: The History of Russian-Jewish Prose (1860–1940)*, Central European University Press, Budapest–New York 2008.

<sup>4</sup> См. Ж. Хетени, *Библейские мотивы в «Конармии» Бабеля* // «Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae» 1981, № 27; V. Peppard, *Babel's Fantastic Tales in the Tradition of Menippean Satire*, «Canadian Slavonic Papers» 2007, March–June, № 49 (1/2), с. 69–86; E. Sicher, *The Cultural Identity of Babel* // H. Weiss, R. Katsman, B. Kotlerman B. (ред.), *Around the Point: Studies in Jewish Literature and Culture in Multiple Languages*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2013, с. 492–513. О смехе и юморе у Бабеля см. также: Э. Коран, *Смех победителей: на грани трагического и гомерического*, «Вопросы литературы» 1998, № 5, с. 55–92; М. Соколянский, *Гротеск в прозе Бабеля*, «Известия Академии наук: литература и язык» 2006, № 65 (4), с. 48–52; J. G. Tucker, *Skaz and Oral Usage as Satirical Devices in Isaak Babel's Red Cavalry* // J.G. Tucker (ред.), *Against the Grain: Parody, Satire, and Intertextuality in Russian Literature*, Slavica, Bloomington 2002.

<sup>5</sup> См. J. E. Falen, *Isaac Babel: Russian Master of the Short Story*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1974, с. 176, 184–185, 191, 199.

<sup>6</sup> См. соответственно E. Sicher, *Babel' in Context...*; И. Есаулов, *Культурные подтексты поэтики Исаака Бабеля*, Св. Климент Охридский, София 2011.

<sup>7</sup> См. Г. Фрейдин, *Сидели два нищих, или как делалась русская еврейская литература: Бабель и Мандельштам* // Е. Погорельская (ред.), *Исаак Бабель в историческом и литературном контексте: XXI век*, Книжники, Москва 2016, с. 421.

<sup>8</sup> См. М. Вайскопф, *Убегающий Христос: Иудаизм и христианство в системе мотивных координат Бабеля*, «Новое литературное обозрение» 2015, № 1 (131), <http://magazines.russ.ru/nlo/2015/1/13v.html> [1.08.2019].

<sup>9</sup> Подробное рассмотрение вопроса и, в особенности, обсуждение модальности возможного см. М. Эпштейн, *Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре*, Алетей, Санкт-Петербург 2001, с. 29–30, 283–232.

существования рождается карнавальнй смех, который полагает бытие как данное и очевидное, а его действие состоит в переворачивании существующего с целью его же обновленного утверждения. Недоуменный смех, то есть смех, вызванный трагическим недоумением перед лицом истории<sup>10</sup>, соответствует модальности должного, этическому мышлению: должное не выполняется, но лишь для того, чтобы в конце концов утвердиться с новой силой<sup>11</sup>. Модальность возможного<sup>12</sup> привносит в смех качественно иное измерение. Противоположностью возможного является невозможное, но чистая возможность, сингулярность взрыва нереализованных и нереализуемых возможностей<sup>13</sup>. Рожденный в этой модальности смех можно назвать «магическим смехом». В нем творится новая идентичность, новая личность и ее миф, в отличие от двух других модальностей, в которых происходит лишь символический обмен идентичностями, их исчезновение, удвоение или замена, забывание в переодевании или воспоминание в репрезентации. Различия между тремя модальностями смеха проявляются не столько в языковых и поэтических средствах, сколько в стоящих за ними историко-культурных интенциях, которые и предстоит выявить анализу. Главное из этих различий — это различие между смехом как забвением и смехом как анамнезом, между а-историческим и телеологическим мировоззрениями. Именно модальность возможного, а не карнавал несет ответственность за телеологическую заданность, открытость, незавершенность в истории и культуре<sup>14</sup>. Магический смех, этот, в антрополо-

<sup>10</sup> О понятии трагического недоумения см. М. Каган, *Недоуменные мотивы в творчестве Пушкина* // В.Л. Махлин (ред.), *О ходе истории*, Издательство гуманитарной литературы, Москва 2004, с. 593–628. Подробное обсуждение см. R. Katsman, *Love and Bewilderment: Matvei Kagan's Literary Critical Concepts*, «Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas» 2013, № 11 (1), с. 9–28. Это выражение использует и Михаил Вайскопф, говоря об отношении Бабеля к «чекистско-палаческой среде». См. М. Вайскопф, *Убегающий Христос: Иудаизм и христианство в системе мотивных координат Бабеля*, «Новое литературное обозрение» 2015, № 1.

<sup>11</sup> Зачастую, это осуществляется путем «эстетического оцельнения» персонажа, см. И. Есаулов, *Категория соборности в русской литературе*, Издательство ПГУ, Петрозаводск 1995 (Глава 9. *Этическое и эстетическое в поэтике И.Э. Бабеля*).

<sup>12</sup> См. также J. Morreall, *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, с. 128.

<sup>13</sup> О теории смыслопорождения как взрыва возможностей см. Ю. Лотман, *Семiosфера*, Искусство-СПб, Санкт-Петербург 2000, с. 101–123.

<sup>14</sup> Теория карнавала Михаила Бахтина неоднократно подвергалась критике. См. С. Аверинцев, *Бахтин и русское отношение к смеху* // С.Н. Новик (ред.), *От мифа к литературе*, РГГУ, Москва 1993, с. 341–345; A. Gurevich, *Medieval Popular Culture*, перевод J.M. Bak, P.A. Hollingsworth, Cambridge University Press, Cambridge 1988, с. 176–183; Y. Mazour-Matusevich, *Some Aspects of Aron Gurevich's Dialogue with Mikhail Bakhtin on Medieval Popular Culture* // Y. Mazour-Matusevich, A. Schecket Korros (ред.),

гическом смысле, «дар богов», «священный смех»<sup>15</sup> созидания истории и культуры<sup>16</sup>, если не анти-карнавален, то, по крайней мере, а-карнавален, несмотря на его (и вообще бабелевской «текстовой игры») глубокую укорененность в телесном<sup>17</sup>.

Бабель продолжает а-карнавальные культурные и литературные традиции, как библейские (в особенности, в книгах Иова, Есфирь, Екклесиаста), так и греческие (в особенности, платоновские), в которых рождается новый культурный герой — праведник и мудрец, смехом обличающий прошлое и освещающий настоящее, с тем, чтобы создать новые возможности для будущего. Между ним и бабелевскими персонажами — длинная и непрерывная цепь, состоящая из схоластического юмора мидрашей и Талмуда, средневековых пародийных проповедей и макам, ренессансной схоластической и пуримской пародии, хасидской псевдо-народной прозы, романтической и просвещенческой сатиры. Все эти традиции объединяет особый характер приключения героя: уникальная смесь философско-лирического созерцания и активной практической вовлеченности, трагического недоумения перед лицом существующего порядка вещей и ощущения своего превосходства над ним, неизменно вызывающего приступы смеха — скрытого или явного. Магический смех — это наиболее явный признак а-карнавальной традиции в рассказах Бабея. Алиса Нахимовская дала персонажам *Одесских рассказов* определение «комико-героических», еврейскому миру в них — определение комического, а персонажи, близкие, по ее словам, к автору, такие как пан Аполек и Ди Грассо, были названы художниками «магически вульгарного»<sup>18</sup>. И однако подлинное единство героического и комического, схоластического и творческого, национального и универсального, насильственного и художественного не может быть достигнуто в вульгарном, в народной карнавальной стихии смеха. В попытке примирить карнавальное и магическое в литературе,

*Saluting Aron Gurevich: Essays in History, Literature and Other Related Subjects*, Brill Academic Pub, Leiden 2010, с. 247–276; Л. Карасев, *Философия смеха*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва 1996; M. Bayless, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1999, с. 177–191; К. Hirschkop, *Mikhail Bakhtin: An Aesthetic for Democracy*, Oxford University Press, New York—Oxford 1999; М. Рюмина, *Эстетика смеха: Смех как виртуальная реальность*, Книжный дом «Либроком», Москва 2010; В. Зазыкин, *О природе смеха*, Ладомир, Москва 2007.

<sup>15</sup> См. F. Buckley, *The Morality of Laughter*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2008, с. 196. Бакли упоминает там же о священном смехе в «Божественной комедии» Данте («Рай», песнь 21).

<sup>16</sup> См. М. Apte, *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*, Cornell University Press, Ithaca—London 1985, с. 151–176, 235–236; P.L. Berger, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*, Walter De Gruyter, Berlin 1997, с. 187.

<sup>17</sup> См. А.К. Жолковский, М.Б. Ямпольский, *Бабель/Babel*, Carte Blanche, Москва 1994.

<sup>18</sup> A.S. Nakhimovsky, *Russian-Jewish Literature...*



Дэвид Дэноу различает смех магического реализма (по его словам, в духе подлинно карнавального обновления жизни) и смех разрушительного гротескного реализма<sup>19</sup>. Александр Козинцев выводит насильственные последствия карнавала за пределы самого карнавала и смеха вообще<sup>20</sup>.

И все же тексты Бабеля свидетельствуют о том, что подобные разграничения не вполне эффективны, и что границы между различными смеховыми началами проходят по иным силовым линиям, что я и попытаюсь показать ниже в три этапа. Во-первых, я представлю общую картину динамики переходов между всеми тремя модальностями смеха; во-вторых, проанализирую примеры, в которых доминирует недоумение, что позволит выделить различные его типы; и в-третьих, я сосредоточусь на наиболее сложной модальности — на магическом смехе или смехе чистой возможности, который представляет собой квинтэссенцию бабелевского восприятия бытия и истории, комичного и серьезного, культуры и идентичности.

\*

Приключение бабелевского смеющегося философа воплощает самую суть смеха-анамнезы: он возвращается к самому себе, к своим самым болезненным воспоминаниям как к той точке бифуркации, из которой он отправляется к созданию новых миров, к новым возможностям существования. Именно это имеет в виду рабби Моталэ в рассказе *Рабби*, когда говорит, что «мудрец раздирает смехом завесу бытия»<sup>21</sup>. Смех этот связан с насилием и болью обнаружения истины, с усилием познания себя и созданием нового себя. Риторика магического смеха направлена на открытие завесы бытия, за которой он может увидеть только лишь новые возможности бытия — невидимые, нереализованные, нереализуемые. Рабби Моталэ встречает повествователя странным предложением угощения: «пусть он пьет вино, если ему дадут вина».<sup>22</sup> Рядом с праведником находится его карнавальный, на первый взгляд, двойник — Мордхэ, чье имя, как и имя Моталэ, про-

<sup>19</sup> D. K. Danow, *The Spirit of Carnival. Magical Realism and the Grotesque*, The University Press of Kentucky, Lexington 1995, с. 119.

<sup>20</sup> A. Kozintsev, *The Mirror of Laughter*, перевод R.P. Martin, Transaction Publishers, New Brunswick–London 2010, с. 176–192.

<sup>21</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы*, Эксмо, Москва 2010, с. 60.

<sup>22</sup> Там же.

исходит от библейского Мардохея, в чем содержится намек на карнавальный переворот Пурима и на его победительный смех. Мордхэ представлен как «давнишний шут с вывороченными веками, горбатый старикашка, ростом не выше десятилетнего мальчика»<sup>23</sup>. Однако в его словах возможность питья вина превращается в нереализованную не-возможность: «садитесь же за стол, молодой человек, и пейте вино, которого вам не дадут»<sup>24</sup>. Слишком кричащее раблезианское шутовство этого персонажа не может исчерпывать всю его суть. Мордхэ — классический, шекспировский придворный шут, и поэтому может рассматриваться, в рамках данной традиции, как смеющийся философ, плетущий и расплетающий новые возможности существования и мышления. Он — пророк-мудрец, страдающий-смеющийся и всезнающий, Екклесиаст в одеждах Рабле: «Ах, сколько богатых дураков знал я в Одессе, сколько нищих мудрецов знал я в Одессе!»<sup>25</sup>.

Питие вина, как на празднике Пурим, должно было бы стереть различия между персонажами, и поэтому не-питие, нереализация этой возможности стирает неразличимость, ибо в действительности вино так и не было подано. Вместо этого, «мы уселись все рядом — бесноватые, лжецы и ротозеи. В углу стонали над молитвенниками плечистые евреи, похожие на рыбаков и на апостолов»<sup>26</sup>. Сравнение это не иронично и не цинично, но невозможно также воспринимать его без улыбки. Евреи, сидящие в комнате, напоминают картинных апостолов и одесских рыбаков, и обе аналогии сливаются в евангельском контексте<sup>27</sup>. Несмотря на явную десакрализацию, эта картина не видится карнавальной. Создается она историческим сознанием повествователя. И все же одной иудео-христианской исторической памяти не достаточно, чтобы превратить житомирских евреев в рыбаков и апостолов: для этого требуется магия юмора — сила видеть то, чего нет. Магический смех вызывает к жизни новые возможности реального, всегда не реализованные. Смех порождается тем, что невозможное становится возможным; возможным, но не реализованным, потенциально вечным, бесконечно упрямым и настойчивым и потому особенно смешным.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> О динамике еврейских и христианских мотивов у Бабея см. М. Вайскопф, *Убегающий Христос. О библейских мотивах в «Конармии»*; см. также С. Хетени, *Библейские мотивы. О мотивах Мидраша и Талмуда у Бабея*; E. Sicher, *Babel' in Context...*, с. 129–150.

Процитированная выше фраза, «пейте вино, которого вам не дадут», во многом парадигматична. Когда возможность ее прочтения как выражения карнавального смеха или сарказма блокируется сближением Мордхэ и рабби Моталэ, и их обоих — с Мардохеем из книги Есфирь и контекстом Пурима, открывается возможность ее прочтения как выражения этического недоумения в виду переворачивания того, что должно быть (на субботнем столе должно быть вино, принято угощать гостя вином). Однако такая возможность не объясняет источника смеха, вызываемого этой фразой. Остается последнее: это магия, в которой невозможное становится возможным или, иначе говоря, когда первое уже неотлично от второго. В этом суть Пурима, она не карнавальна, а «магична»: невозможное возможно, есть возможность пить вино, которого нет. Бабель — изобретатель возможного. Читая эту фразу, мы смеемся не над заключенным в ней абсурдом, не над героями рассказа и не над собой. Нами движет неожиданная радость, свойственная чувству силы и жизненной энергии, ощущению гармонии, переполняющей нас лишь на одно мгновение среди мрака грусти и отчаяния. Это сила, связывающая воедино прошлое, будущее и настоящее, то, что есть и то, что может быть, память и пророчество. И если смех — это щекотка ума, то здесь нас щекочет моментальное осознание того, что на один миг все возможно.

*Рабби и Гедали* — это субботние рассказы; описанные в них события происходят в Житомире и связаны с образом Гедали. Память исторической катастрофы заключена в имени Гедали: Гедалиа сын Ахикама был вавилонским наместником в Иудее после разрушения первого Храма (2 Царств 2:25)<sup>28</sup>. Однако слова Гедали, и возвышенные, и остроумные, указывают на неисчерпаемые источники возможностей существования и творчества. Его слова, которыми начинается рассказ *Рабби*, могут служить эпиграфом к философии возможного Бабеля:

Все смертно. Вечная жизнь суждена только матери. И когда матери нет в живых, она оставляет по себе воспоминание, которое никто еще не решился осквернить. Память о матери питает в нас сострадание, как океан, безмерный океан питает реки, пересекающие вселенную<sup>29</sup>.

Непосредственный сюжетный контекст этих слов прояснится в дальнейшем, когда обнаружится глубокая близость Ильи,

<sup>28</sup> По словам Григория Фрейдина, вся «Конармия» «вышита» по «мифической канве» «метафоры и легенды о разрушении и осквернении Иерусалимского храма». Г. Фрейдин, *Сидели два нищих, или как делалась русская еврейская литература...*

<sup>29</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 59.

сына рабби, к его больной матери. В символическом плане вечное материнство представляет собой единый источник множественности возможностей<sup>30</sup>. И наоборот, отсюда логически следует, что каждая отдельная возможность ведет к познанию единственного и единого (метафизического) источника. И, кроме того, это познание есть не что иное, как память. Каждое определение, каждая отдельная реализация, каждая бифуркация возможностей становления вызывает воспоминание об одном/едином и тем самым устанавливает «внутри нас» единое как вечное задание (заданность). Единое как заданность приобретает форму «сострадания». Философия возможного Бабеля обнаруживает черты еврейского гуманизма, близкого к философии Германа Когена, в центре которой находится понятие источника (*Ursprung*). Каждый знак проявляется как воспоминание о вечном одном. Страдание и сострадание — родовые муки существования, того, что есть или может быть. Но единое никогда не воплощается, его откровение — это чудо, оно — то, чего быть не может. И когда свершается чудо, оно наполняет его свидетелей чувством, описанным выше: все возможно. Это чудо, глубоко укорененное в памяти знаков, движет людьми и народами, религиями и странами, наполняет их силой, ведет их к самореализации.

Любая реализация одной возможности неизбежно связана с отталкиванием других возможностей и забвением единого источника. Это падение, отражение единого в осколках разбитого зеркала, создает комический эффект. Его причина в бесконечной пропасти, отделяющей нереализованное возможное и существующее, идеальное и реальное. В этом комизм мимезиса как такового, шутовство передразнивания, спрятанное в любом подражании. И если познание мира состоит в познании мимезиса, то любое познание есть познание комизма<sup>31</sup>. Таким образом, текст Бабеля приводит к заключению, что если все смертно и вечная жизнь суждена только матери, то мир комичен по определению; и наоборот: комизм мира, разбито-

<sup>30</sup> Материнство и женственность составляют многогранную тему в творчестве Бабеля: святое/профанное зачатие («Иисусов грех»), роды и вскармливание («Любка Казак»), святость матери («Сашка Христос»), праведная блудница («Эльза Исаакович и Маргарита Прокофьевна»). См. Z. Hetényi, «Up and down», *Madonna and Prostitute: the Role of Ambivalence in «Red Cavalry» by Isaac Babel*, «Acta Litteraria Acad. Sci» 1990, XXXII/3–4; М. Вайскопф, *Убегающий Христос... О связи этой темы с низким, отвратительным и комичным см. Ю. Кристева, Силы ужаса: эссе об отворачивании*, перевод А. Костинова, Алетейя, Санкт-Петербург 2003.

<sup>31</sup> А. Жолковский, *Белая кляча судьбы, рыцарь Галеот и наука страсти нежной (Еще раз об интертекстах к «Гюи де Мопассану» И. Бабеля) // Исаак Бабель в историческом и литературном контексте: XXI век*. Под ред. Е. Погорельской. Книжники, Москва 2016, с. 204–231; с. 231.

го на множество преходящих возможностей, указывает на их единый «материнский» источник.

Слова самого Гедали не составляют исключения. Их произнесение снижает идею и обнажает экзистенциальный смех, заключенный в них. Повествователь легко касается этого комизма тонким жестом приятной иронии: «слова эти принадлежали Гедали. Он произнес их с важностью»<sup>32</sup>. Этот смех виднее в рассказе *Гедали*, где герой позволяет себе юмористическую риторику. В этом случае комизм возвращается от множественности возможностей к источнику и единству. Вместе же два этих хода составляют философию возможного Бабеля.

*Гедали* начинается памятью и заканчивается видением. Эта структура определяет не только нарративную направленность, не только придает рассказу оттенок лиризма в соединении с философской притчей, но и формирует сцену для реализации мышления возможного как комизма. Между памятью (то, что есть) и видением (то, что должно быть) находится бесконечное пространство того, что может и не может быть — пространство трагического недоумения перед лицом истории. Рассказ начинается воспоминанием: «В субботние каны меня томит густая печаль воспоминаний. Когда-то в эти вечера мой дед поглаживал желтой бородой томы Ибн-Эзра. Старуха в кружевной наколке ворожила узловатыми пальцами над субботней свечой и сладко рыдала. Детское сердце раскачивалось в эти вечера, как кораблик на заколдованных волнах»<sup>33</sup>. И вот финал рассказа: «Наступает суббота. Гедали — основатель несбыточного Интернационала — ушел в синагогу молиться»<sup>34</sup>. Ни прошлое, ни будущее не дают ответа, между ними недоумение:

Кто же скажет Гедали, где революция и где контрреволюция? Я учил когда-то талмуд, я люблю комментарии Раше и книги Маймонида. И еще другие понимающие люди есть в Житомире. И вот мы все, ученые люди, мы падаем на лицо и кричим на-голос: горе нам, где сладкая революция? [...] И я хочу Интернационала добрых людей<sup>35</sup>.

Ядро комизма этих хорошо известных строк — не в карнавальных переворотах и несовпадениях, не в гротеске и иронии, но в переходе от трагического недоумения Гедали к магическому смеху самого повествователя. «Магия», скрытая

<sup>32</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 59.

<sup>33</sup> Там же, с. 52.

<sup>34</sup> Там же, с. 54.

<sup>35</sup> Там же.

в начальных строках рассказа, и далее — в библейской молитвенной позе («мы падаем на лицо»), реализуется в образе «основателя несбыточного Интернационала». Нереализованный интернационал — основан. Невозможное существует, и не в далеком будущем, а здесь и сейчас. Самим своим недоумением, воплем к небесам, самой своей речью Гедали создает нечто из ничего и реализует невозможную возможность. Это чудо, подобное добыванию воды из камня, переходу через Черное море или падению стен иерихонских. Разница, однако, в том, что Гедали не знает этого, только повествователь и читатели становятся свидетелями чуда. Это дистанцирование от «чудотворца», принятие внешней точки зрения необходимо для создания магического смеха. Дистанцирование здесь — не ирония или скепсис, напротив: Бабель смеется для того, чтобы создать «интернационал добрых людей», а не для того, чтобы осквернить идеал. Итак, воспоминание необходимо, чтобы вызвать недоумение, последнее конструирует идеал, а смех чистой возможности его реализует.

\*

Недоумение, характерное для *Одесских рассказов*, имеет латентное историческое измерение, в особенности если рассматривать его в контексте дискуссии об «одесском языке» и «портовой литературы»<sup>36</sup>. Однако оно не является изначально трагическим (как в *Конармии*)<sup>37</sup>, но обретает трагическое звучание, принимая форму «типичных» еврейских вопросов-восклицаний-вздохов. Недоумение это в виде вопросов, задаваемых героями, открывает и заключает рассказ, создавая жесткую рамку. Рассказ «Как это делалось в Одессе» начинается недоумением повествователя по поводу Бени (как случилось, что только Бенья стал королем?) и заканчивается недоумением собеседника повествователя, Арье-Лейба, по поводу недоумения самого повествователя, его близорукости и непонятливости (неужели вы не понимаете, да и сможете ли понять когда-ни-

<sup>36</sup> См. Л. Кацис, Лютов «Конармии» Исаака Бабеля и Лютов «Жизни Клима Самзина» Максима Горького, или Горький, Жаботинский, Бабель, Маяковский: К постановке проблемы // Е. Погорельская (ред.), *Исаак Бабель в историческом и литературном контексте...*, с. 275–310, с. 278–284; Л. Кацис, *Одесская ветвь русско-еврейской литературы как «Port-Jews Literature»* // О.В. Будницкий (ред.), *Русско-еврейская культура*, РОССПЭН, Москва 2006, с. 106–116.

<sup>37</sup> В определенном смысле, одесский цикл, и в особенности «Закат», все же может рассматриваться как «трагический фарс об Эдипе из Одессы». Г. Фрейдин, *Сидели два нищих, или как делалась русская еврейская литература...*, с. 438.

будь, если «на носу у вас очки, а в душе осень»<sup>38</sup>. Этот переход к недоумению второго порядка составляет основу рассказа. Структура недоумения противостоит здесь, как и всегда, всплескам карнавальнoй, раблезианской культуры, заполняющей пустоты между стропилами структуры. Системное непонимание, имманентный мыслительный провал, эпистемологическая ошибка — таково смысловое ядро этого рассказа. В центре его, между началом и концом — самоироничное недоумение Бени по поводу ошибки Бога (он сравнивает ее с ошибкой, из-за которой во время ограбления погиб Мугинштейн):

Разве со стороны бога не было ошибкой поселить евреев в России, чтобы они мучались, как в аду? И чем было бы плохо, если бы евреи жили в Швейцарии, где их окружали бы первоклассные озера, гористый воздух и сплошные французы? Ошибаются все, даже бог<sup>39</sup>.

Это недоумение Бени является историческим и трагическим, и, как таковое, оно резко выделяется на фоне рассказа. Кроме того, клаксон автомобиля Бени играет мелодию «Смейся, паяц» Леонкавалло, и этим жестом как бы стирается карнавальное. Не только шутовство превращается в трагическое недоумение, но и совершается следующий шаг: в юмористической, пародийной проповеди Бени, недоумение превращается в магический смех чистой возможности. Цитированные выше вопросы Бени имеют форму условного нереалистического наклонения, на которой основано мышление исторической альтернативности, вместе с жанрами, вырастающими из него. Суть альтернативной истории – в воспроизведении (воображении, создании) исторической возможности, которая не была реализована и уже не может быть реализована, ибо она относится к прошлому и противоречит актуальному, реализованному будущему этого прошлого. Другими словами, альтернативная история создает чистые возможности в условном пространстве-времени свободы выбора<sup>40</sup>. В этом жанре написана и проповедь Бени. Источник смеха, который она вызывает, не в иронии, цинизме или сарказме, а также не в гротеске или абсурде. Ее остроумность заключена не только в технике конденсации, замены и выражения вытесненного, по теории остроумия Фрейда<sup>41</sup>, но также в дискурсивной реализации невозможной возможности,

<sup>38</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 176.

<sup>39</sup> Там же, с. 182.

<sup>40</sup> Подробнее см. R. Katsman, *Literature, History, Choice: The Principle of Alternative History in Literature*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2013, с. 83–103.

<sup>41</sup> З. Фрейд, *Остроумие и его отношение к бессознательному*, перевод Р. Додельцев, Азбука, Москва 2015.

в магическом развертывании исторической, но нереализованной реальности.

Эта философия возможного объясняет недоумение повествователя и, тем самым, его письмо. Есть веская причина тому, что он не знает и не понимает: в Бене Крике есть тайна, у которой нет и не может быть смысла, вечный источник недоумения. Бенья — невозможный образ, воплощение чистой возможности и, при этом, абсолютно подлинный. Это единство подлинной личности, исторического недоумения и чистой возможности и есть миф. Только в этом, а не в фольклорном смысле Бенья Крик может считаться мифическим героем. Действительно, в его мифе есть этиологический элемент, история происхождения и становления героя: как и почему «король» стал «королем». Однако в этом плане миф оборачивается исключительно пародией, тем более что это прозвище дает ему Мойсейка, карнавальный двойник библейского Моисея. Таким образом, в этом плане героическая энигматичность Бени не может быть объяснена.

Бенья — мифический герой, и поэтому он становится темой беседы повествователя и Арье-Лейба, темой обновляющегося мифотворчества. И все же в центре рассказа находится образ повествователя, его сознание и незнание, которое не может удовлетвориться мифотворчеством. Ни знание, ни творчество не в силах изменить экзистенциального состояния человека, отсюда и отсылка к книге Екклесиаста: «вы знаете все. Но что пользы»<sup>42</sup> — «что пользы человеку от всех трудов его» (Екклесиаст 1:3), «что пользы работающему от того, над чем он трудится?» (3:9), «и предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость: узнал, что и это — томление духа; потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (1:17–18). Правда, последнему стиху противостоит другой стих: «превосходство знания в том, что мудрость дает жизнь владеющему ею» (7:12), но именно в этом недостаток бабелевского повествователя: его мудрость не дает ему жизнь, по крайней мере, по мнению Арье-Лейба.

Но почему? Только в начале рассказа его недоумение окрашено в цвета незнания и непонимания. Финал рассказа по-новому освещает то недоумение, которое двигало им изначально. Недоумение повествователя необходимо для проявления реализующейся-не-реализующейся мифической энигматич-

<sup>42</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 185.



ности Бени, оно неотделимо от произведения искусства и от творчества вообще. Там, где одни видят незнание и миф, другие, и среди них Бабель и его повествователь, видят бесконечное задание творчества, в котором миф служит лишь промежуточным этапом или средством. Письмо начинается с исторического недоумения (неужели «король» и вправду король?), проходит через миф, в котором сознание схватывает «эпизоды» (в терминах Матвея Кагана) исторической целесообразности, и завершается в закрытой цельности произведения искусства, воплощающего историческую целесообразность во всей ее полноте<sup>43</sup>. Писатель не меняется (очки на носу его и осень в душе его, как и прежде), поскольку он есть не что иное, как чистая возможность, источник всех возможностей, воплощенных и невоплощенных. Историческое трагическое недоумение – неужели цари и Царь царей могут ошибаться? — разрешается в комическом и романтическом образе очкастого художника: художник не ошибается.

В некоторых случаях недоумение охватывает и поглощает все модальности смеха, само превращается в их носителя. Тогда оно распадается на три состояния: карнавальное, этическое и трагическое, а рассказ предстает как динамическая система переходов между этими состояниями. В качестве примера разберем рассказ *Старый Шлойме*, повествующий о еврейской семье, решившейся на крещение, с тем чтобы предотвратить переселение за черту оседлости. Старый Шлойме, о существовании которого все почти уже забыли, и который кажется другим лишь бездушным куском плоти, не принимает позиции сына. В финале он вешается на пороге дома. Физически низкое, нелепое, смешное и отвратительное превращается в этический парадокс, нонсенс, абсурд, и в конце концов все эти состояния «разрешаются» в последнем состоянии, воплощающем главную мысль рассказа в виде трагического недоумения.

В начале рассказа, в образе Шлойме собраны некоторые характеристики раблезианского смеха: чрезмерное и искаженное принятие пищи, искривленное и приниженное тело, а также утрата человеческого лика. Здесь недоумение относится к самому Шлойме: как возможен такой человек, такая жизнь, такое падение? Но неожиданно один драматичный исторический поворот меняет все: переселение евреев за черту оседлости. На этом этапе карнавальное недоумение подспудно, но

<sup>43</sup> М. Каган, *Два устремления искусства* // В.Л. Махлин (ред.), *О ходе истории...*, с. 451–466.

решительно и необратимо превращается в этическое недоумение, относящееся уже не к Шлойме, а к его сыну, к семье, к следующему поколению и ко всему народу. Недоуменный вопрос озвучен в тексте внутренним голосом Шлойме: «Но уйти, совсем, навсегда уйти от своего бога, бога униженного и страдающего народа — этого он не понимал»<sup>44</sup>. Важно подчеркнуть, что это уже недоумение не по отношению к Шлойме, а его собственное недоумение. Вместе с ним рождается вопрос идентификации: до какой степени это также недоумение читателя? Идентификация же зависит от того, насколько верна интуиция Шлойме, то есть насколько предательство своего народа и Бога есть поступок не только низкий и, с точки зрения Шлойме, нелогичный, но и безнравственный, трансгрессивный.

Вера, пробуждающаяся у Шлойме, принадлежит к племенному, даже тотемному сознанию, но именно она лежит в этической основе рассказа. Читатель вдруг обнаруживает, что он сочувствует недоумению персонажа, который и сам всего несколько строк тому назад вызывал в нем недоумение. Теперь недоумевает и он: как возможна история, в которой ради выживания люди вынуждены покидать свои дома, в которой приходится выбирать между своей родиной и своим племенем? Однако еще большее недоумение (а также растерянность и невеселую усмешку) вызывает сам переход от недоумения по поводу Шлойме к недоумению вместе с ним, с его точки зрения. Это недоумение второго порядка: оно относится к тому, чем или кем вызвано недоумение.

Следующий переход связан с тем, что Шлойме принимает вдруг крайнее и бескомпромиссное решение. Финал, в котором он отправляется к Богу, в которого не верит, чтобы пожаловаться ему на свои страдания, воплощает совсем иной тип недоумения. Действительно, и в последнем поступке Шлойме находит выражение «примитивный», наивно-архаичный тип сознания и веры, но основанное на нем недоумение представляет собой пример трагического недоумения, наиболее возвышенного: в чем суть истории, если в ней человек вынужден умереть, чтобы сохранить свое наследие и оставить такую память, которая позволит предотвратить крах исторического нарратива, его связности? Мученическая смерть Шлойме призвана создать и сохранить историю, память. Религиозный поступок его служит риторическим со-

<sup>44</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 207.

бытием-образом<sup>45</sup>: образ повешенного тела Шлойме навсегда останется фактором учреждения сознания, идентичности и памяти в жизни его сына и семьи, даже если они пройдут крещение.

Сходную динамику мы обнаруживаем в рассказе *Сын Рабби*. На первый взгляд, он повествует об уходе сына из дома, уходе от традиции, от отца. Однако можно убедиться, что его основу составляет динамика переходов между различными модальностями смеха и состояниями недоумения. Трагическое недоумение — это тот ментальный механизм, который скрепляет различные обрывки истории, культуры и смысла, как, например, в данном случае портреты Маймонида и Ленина. И в начале рассказа, и в конце недоумение имеет карнавальный оттенок: переверот (курение в субботу), неподходящая одежда как своего рода карнавальный костюм, обнажающий низкое, половое, запретное и постыдное. Как и в *Старом Шлойме*, недоумение вращается вокруг вопроса, как возможен столь нелепый человек. Но в то же время, поднимается этическое недоумение, когда выясняется, что молодой человек был привязан к своей больной матери: возможно ли, что молодой человек забыл, что он «последний принц в династии»<sup>46</sup>, наследник духовного престола, и что мы должны простить его за эту измену своему предназначению в виду его заботы о матери? Более того, мы недоумеваем и о себе: как мы могли подозревать сына рабби в отрыве от пуповины династии и культурного наследия? Напротив, эта связь оказалась еще более прочна, в соответствии с идеей материнства и рождения, одной из основных в творчестве Бабеля.

В *Сыне Рабби* недоумение достигает своего предела, когда повествователь находит в вещах Ильи Брацлавского страницы Песни песней рядом с патронами, строками еврейской поэзии на полях листовок коммунистической пропаганды. Соединение несоединимого, сосуществование неперево-димых друг на друга культурных языков и кодов — такова суть не карнавала, а недоумения. Оно имеет форму неудачной метафоры, такой, что не сумела создать новый смысл из обломков старых значений. Это недоумение уже не карнавально и не этично, а исторично и, в виду судьбы Ильи, трагично. Не сама эта смерть (лишь одна из многих), но сосуществование

<sup>45</sup> О понятии события-образа см. G. Yanoshevsky, *The Possibility and Actuality of Image Events: Framing Image Events in the Press and on the Internet* // «Enculturation: A Journal of Rhetoric, Writing, and Culture» 2009, № 6.2, <http://enculturation.gmu.edu/6.2/yanoshevsky> [30.07.2019].

<sup>46</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы*. . . , с. 158.

Маймонида и Ленина — это развал исторического нарратива, хотя и сам этот развал также включен в историю как одно из ее состояний. В этой борьбе творчества и разрухи, этики и террора ни одна из сторон не может победить. Военная сумка сына рабби остается нонсенсом, и любая историцистская попытка объяснить или оправдать его — не более, чем иллюзия и самообман. Переход к трагическому недоумению составляет суть становления исторической памяти в этом рассказе и главное его событие.

\*

*Кладбище в Козине* — это миниатюрный рассказ, этюд, эпитафия. Но даже в его немногих строках мысль автора проходит весь путь от раблезианского карнавала до магического смеха, а между этими краями, как и ожидалось, находится историческое трагическое недоумение. Нить мысли начинается со смешного и абсурдного, абсолютно чудовищного соединения Ассирии и Волыни. Эта географическая гетеротопия отражает парадигматическую гетеротопию жизни и смерти, кладбища. Как известно, такие сочетания еврейского и нееврейского характерны для Бабеля, особенно для *Одесских рассказов*, в которых комический эффект заметней, чем в *Конармии*. Восточная, библейская образность в еврейских персонажах весьма распространена в произведениях писателя. Однако в кладбище в Козине восток воплощен не в еврейских ликах, а даже, скорее, в антиеврейских — в ликах языческих бородатых скульптур Ассирии. В этом ассоциативном смешении лиц раввинов и ликов ассирийских царей, еврейской молитвы и бедуинской песни Бабель перешел невидимую границу между исторической памятью и маскарадом.

Однако этот маскарад тут же оборачивается трагедией и трагическим недоумением, личным и национальным: убийство рабби Азриила казаками во время погромов Хмельницкого. Недоумение касается самой сути философии истории — вопроса об исторической причинности: неужели чудовищное, невозможное существование евреев, детей востока, на Волыни стало причиной чудовищных конвульсий в 1648 году? Как вообще возможен штетл? Как возможна история, в которой «молитва бедуина» слышна из уст «раввинов в меховых шапках»? Как возможен дискурс «Азриила, сына Анания, уст Еговы» в краю казаков? Географическая и метафизическая гетерото-

пия раскрывается как гетеротопия дискурсивная, возможно, самая непереносимая для чувствительного слуха писателя. Еврейская иконография, позволяющая повествователю сравнить, в духе Освальда Шпенглера, евреев, с одной стороны, и бедуинов и ассирийцев, с другой, комична. Но само ее существование в местечке на Волыни вызывает недоумение.

В последней строке древней эпитафии, она же последняя строка рассказа, карнавальное испаряется окончательно, и недоумение поднимается на наиболее абстрактную и универсальную ступень его трагизма: «О смерть, о корыстолюбец, о жадный вор, отчего ты не пожалел нас, хотя бы однажды?»<sup>47</sup>. В тот же миг, оно становится актуальным, словно относится уже не к столетнему надгробному камню, а к речи повествователя. Читатель легко узнает в этом предложении знаменитый стиль Бабеля. Дискурсивная гетеротопия доходит до предела своих возможностей: все голоса сливаются в один — ассирийский, бедуинский, еврейский, одесский и, конечно, голос конармейца в очках.

И однако именно в этот момент, когда недоумение разворачивается в полную мощь, оно вдруг словно освобождается от своего содержания и меняет форму и суть. Причина этого в том, что последнее предложение — это риторический вопрос, а он не предназначен для выражения подлинного недоумения, его цель состоит только в указании на факт, на данность. Новая форма уже не является простым вопросом, а основывается на гипотетическом предположении невозможного. После карнавального смеха и нонсенса, вызывающего недоумение, это предположение не может звучать слишком серьезно и пафосно, в особенности, если различить в нем голос одесского Бабеля. Оно и в самом деле вызывает смех — смех реализации невозможной, неисполнимой мечты. С легкой, не ироничной и не саркастичной, улыбкой на губах, Бабель создает видение конца времен. Это игра мифотворчества, воплощенная уже в самом невозможном диалоге со смертью, выгравированном на надгробьях, в самом существовании кладбищенской гетеротопии. В самом деле, кладбище комично воплощением невозможного диалога со смертью, тем комизмом, который Жорж Батай видел в ритуале жертвоприношения и смерти<sup>48</sup>, или той серьезностью, которая связывает, согласно Ольге

<sup>47</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 84.

<sup>48</sup> Ж. Батай, *Гегель, смерть и жертвоприношение* // С. Фокин (составление, перевод, комментарий), *Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*, Мифрил, Санкт-Петербург 1994.

Фрейденберг, священное и смешное<sup>49</sup>. Этот комизм смешан с радостью силы и с торжеством преодоления границ законного, дозволенного и возможного, с запретной радостью нарушения табу. В таком качестве он также означает взрыв творческих сил, что характерно для лиминальных состояний, для гетеротопий и для топики вообще, для мифотворчества как новой и невозможной теогонии, космогонии и антропогонии. В то же время нарушение табу обнажает скрытую десублимацию в авторском дискурсе, которая выражается в болезненной, тотальной тяге к смерти.

*Пан Аполек* — один из рассказов чистой возможности. История польского художника, писавшего евангельские портреты с жителей Новоград-Волынского, заканчивается следующими словами: «По городу слонялась бездомная луна. И я шел с ней вместе, отогревая в себе неисполнимые мечты и нестройные песни»<sup>50</sup>. Неисполнимые мечты повествователя, их трансцендентность имеют статус вечного задания, заданности, целесобразности. Очевидно, что эти мечты будят в герое желания, далекие от целей большевистской революции и гражданской войны. Образ невозможного воина, бредущего, словно луна-тик, по улицам растерзанного города и повествующего об иконописце, охваченном безумием вдохновения — это комично-барочный образ<sup>51</sup>, вызывающий магический смех. Его комизм, проявляющийся только в последних предложениях, окрашивает весь рассказ в оттенок чистого возможного: все возможно, все может быть, а особенно то, что невозможно и не может быть, как, например, превращение грешников и блаженных в богов, святых и апостолов. «Магический смех» также придает раблезианским образам, наполняющим рассказ, оттенок чуда, а самому рассказу — оттенок юмористической агиографии. Эта агиография не сатирична, не соответствует духу Рабле, но и не религиозна в полном смысле слова: она, скорее, мифична<sup>52</sup>. Вызываемый ею смех имеет барочный характер, такой, посредством которого игра света и тени создает новый мир из воспоминаний мира старого. Повествователь только

<sup>49</sup> О. Фрейденберг, *Происхождение пародии // Труды по знаковым системам*, т. 6, Издательство Тартуского университета, Тарту 1973, с. 490–497.

<sup>50</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 47.

<sup>51</sup> О барочных элементах у Бабея см. например L. Iribarne, *Babel's Red Cavalry as a Baroque Novel*, «Contemporary Literature» 1973, № 14:1, с. 58–77.

<sup>52</sup> См. понятие мифа Алексея Лосева как чудесной личностной истории, данной в слове, где чудом называется реализация трансцендентальной цели личности в эмпирической истории. А. Лосев, *Диалектика мифа // Тот же, Философия. Мифология. Культура*, Политиздат, Москва 1991, с. 21–186, с. 169.

«отогревает» мечты: они застыли, уснули в нем; нынче они «неисполнимы», но воспоминание о них – комичное, лунатичное, бредовое — может превратить повествователя в другого человека, реализовать его трансцендентальное, мифическое предназначение.

Этому чуду в рассказе предшествует ряд преобразований смеха. В начале рассказа барочные образы все еще связаны с раблезианским смехом и менипеей, трепет тайны смешан с клоунскими конвульсиями, высокое — с низким:

Предвестие тайны коснулось меня. На глиняном блюде лежала мертвая голова, списанная с пана Ромуальда, помощника бежавшего ксендза. [...] Мясистый лик Богоматери — это был портрет с пани Элизы. [...] был ли юродивым пан Аполек, населивший ангелами пригородные села и производший в святые хромого выкреста Янека?<sup>53</sup>.

Карнавальные элементы легко различимы в этом тексте, вплоть до явной жанровой аллюзии: «художник размотал свой шарф, нескончаемый, как лента ярмарочного фокусника»<sup>54</sup>. Однако эта избыточность – признак двусмысленности. И действительно, уже на этом этапе за карнавальным смехом, якобы отмахивающимся от святости, скрывается недоумение: а был ли юродивым пан Аполек? Этим вопросом исчерпывается недоумение и предваряется нечто, преодолевающее как карнавал, так и недоумение, нечто обретающее форму магического смеха в последних строках рассказа. Пока же, в фазе недоумения, вопрос повествователя остается висеть в воздухе, хотя это вовсе не риторический вопрос. К кому он обращен? Война между художником и священниками — это война за истину, историю и искусство. Ее суть выражена в словах, причудливо соединяющих карнавал и недоумение:

Ваше священство, — сказал тогда викарию колченогий Витольд, скупщик краденого и кладбищенский сторож, — в чем видит правду всемиловитейший пан Бог, кто скажет об этом темному народу? И не больше ли истины в картинах пана Аполека, угодившего нашей гордости, чем в ваших словах, полных хулы и барского гнева<sup>55</sup>.

Здесь все еще заметны намеки на гордую карнавальную народность, отзвуки многолетней войны между церковью и языческими народными верованиями, между каноническим христианским нарративом и апокрифическими маргинальными

<sup>53</sup> И. Бабель, *Конармия. Одесские рассказы...*, с. 40–41.

<sup>54</sup> Там же, с. 41.

<sup>55</sup> Там же, с. 44.

ми нарративами. И все же основной акцент уже смещен в сторону трагического недоумения, исторического по сути: неужели святость покинула мир? Неужели Янек — действительно апостол Павел? Неужели подлинный миф — не тот, что создан в древних книгах, а чудо воплощения, свершающееся здесь и сейчас, когда пани Элиза превращается в Богоматерь?

В этом мифотворчестве есть место и для самого рассказчика — в образе святого Франциска. В конце рассказа он видит сон о своем превращении. И теперь, наконец, он отвечает на поставленный прежде вопрос: нет, Аполек не был сумасшедшим, он был подлинным художником, создателем мифов — невозможных, неисполнимых мечтаний. Образ Лютова как Франциска, созданный Аполеком, только на первый взгляд гротесков и насмешлив. Уже на второй взгляд он вызывает недоумение — «неужели?», а на третий — вызывает ощущение точной магической идентификации, одновременно убедительной и комичной, как хорошая шутка: «да, это он!». Если это безумие, то священное безумие вдохновения, заражающее повествователя к концу рассказа, превращающее его в лунатика, в слепого мага. Только магический смех, с его творческим потенциалом, может разрешить трагическое недоумение перед лицом искаженной, чудовищной, гротескной реальности. Магический смех — воспоминание о сновидящем святом внутри себя — это ответ на ужасы карнавала истории.

\*

Из приведенных выше мастер-текстов можно сделать вывод, что полезно говорить о смехе как сложной конфигурации карнавальной культуры, исторического трагического недоумения и мышления возможного. Частью этой сложной динамики является вспоминание исторического, а также мифопоэтическая реализация личности, благодаря чему смех в произведениях Бабея может рассматриваться как механизм самосохранения, самоосмысления и саморазвития культурной идентичности. Смех Бабея имеет не карнавальную природу, свойственную закрытому, ахронному и а-историчному мышлению, а представляет собой переход от карнавальной модальности к модальности возможного, конституирующей источник и телос культуры и личности, как это свойственно традиционалистскому мышлению. Бабелевский смех — это своего рода ментальная лаборатория по созданию и испы-



танию возможных идентичностей, одинаково временных и условных, одновременно реализованных и нереализуемых, но необратимо меняющих весь ход и порядок исторических и поэтических нарративов.



PAWEŁ ŁANIEWSKI

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-9512-0942

Dwa obrazy Aszkenazyjczyka — o wątkach żydowskich  
w *Pierwszej polce* Horsta Bienka  
i *Opowiadaniach odeskich* Izaaka Babla

Two images of Ashkenazi — on Jewish themes in Horst Bienek's *The First Polka* and *The Odessa Tales* by Isaac Babel

**Summary:** The figures of Ashkenazi Jews appear in works representing various cultural backgrounds. A very interesting light on the literary way of shaping their image is shed by the characters of works that are very culturally and thematically distant from each other: *The First Polka* by Horst Bienek and *The Odessa Tales* by Isaac Babel. Georg Montag and Benia Krik represent two different approaches to the question of the existence of the Jewish nation, its coexistence with representatives of the dominant culture and the preservation of identity. Thanks to the analysis, one can observe not only numerous assimilation crises, but also the characteristics of the described cultural and social norms.

**Keywords:** Ashkenazi Jews, Isaac Babel, Horst Bienek, assimilation

Две картины Ашкеназы — о еврейской тематике в *Первой польке* Хорста Бинека и *Одесских рассказах* Исаака Бабеля

**Резюме:** Фигуры ашкеназийских евреев появляются в произведениях различных культурных кругов. Очень интересный свет на литературный путь формирования их образа проливают персонажи произведений, очень далеких друг от друга в культурном и тематическом отношении: *Первой польки* Хорста Бинека и *Одесских рассказов* Исаака Бабеля. Георг Монга и Бенья Крик представляют два разных подхода к вопросу существования еврейской нации, ее сосуществования с представителями доминирующей культуры и сохранения идентичности. Благодаря анализу можно наблюдать не только многочисленные кризисы ассимиляции, но и особенности описанных культурных и социальных норм.

**Ключевые слова:** Ашкеназы, Исаак Бабель, Хорст Бинек, ассимиляция

Postać Żyda, obecna na kartach utworów osadzonych w różnych kręgach kulturowych i epokach literackich, może odgrywać różne role. W wielu przypadkach najważniejszym kryterium jej funkcjonowania jest aspekt różnicujący, sprowadzający się właściwie do

odróżniania obcych sobie przestrzeni społecznych i kulturowych, określania innych podmiotów i formowania opozycji umożliwiającą analizę poszczególnych zjawisk. Tak rozumiana postać Żyda sprowadza się do czystej różnicy, a jej cała charakterystyka zawęza się do wskazywania na rozbudowany system czynników umożliwiających przeprowadzanie tak pomyślanej analizy<sup>1</sup>.

Ta funkcja wynika w pewien sposób z immanentnej cechy narodu żydowskiego, z tego, co Judith Butler określa mianem „odmienności” lub „wtargnięcia”:

Paradoksem może się wydawać umieszczenie „odmienności” albo „wtargnięcia” w centrum relacji etycznych. Jednak aby się o tym przekonać, musimy najpierw się zastanowić, co te kategorie znaczą. Można argumentować, że cechą dystynktywną tożsamości żydowskiej jest to, iż jest ona nacechowana wtargnięciem tego, co odmienne; że relacja z innowiercami definiuje nie tylko jej usytuowanie w diasporze, lecz również jedną z jej fundamentalnych relacji etycznych<sup>2</sup>.

Zasadniczą kwestią jest więc uznanie samej odmienności jako naczelnej zasady determinującej żydowskość jako taką. Ta odmienność, jak udowadnia Butler, ma znaczenie nie tylko dla rzeczywistości społeczno-politycznej, ale również kwestii etycznych i ontologicznych.

Właśnie ona staje się fundamentem konstrukcji bohaterów literackich, którym poświęcony jest niniejszy artykuł, a więc Georga Montaga — jednej z drugoplanowych postaci *Pierwszej polki* Horsta Bienka i Beni Krzyka — bohatera opowiadań Izaaka Babla. Owa odmienność (a co za tym idzie również „owa żydowskość”) jest jedynym elementem, który łączy obu bohaterów, wszystko pozostałe — na czele z pozycją społeczną, kontekstem historycznym, cechami fizycznymi i charakterem — wydaje się bowiem ich dzielić. Z jakiegoś powodu jednak właśnie ten aspekt, pozornie nierzucający się w oczy i drugorzędny, przeobraża się w potężny czynnik różnicujący, wskazujący na wiele aspektów kategorii „bycia-Żydem”.

Samo powiązanie Montaga — starego, zasymilowanego pół-Żyda (jego matka nie była Żydówką), wychowanego w niemieckiej rodzinie ukrywającej swoje pochodzenie — z Beni Krzykiem — odeskim watażką podkreślającym na każdym kroku swoją narodowość, pojawia się w powieści Bienka dosyć nieoczekiwanie. Jawi się jako produkt nieświadomości, obraz powiązany trwale z kolektywnym aspektem jej funkcjonowania: Montag, wspominając

<sup>1</sup> Więcej na ten temat zob. mój artykuł *Spisek i absurd. Obraz Żyda w literaturze rosyjskiego postmodernizmu*, „Ludaica Russica” 2019, nr 1(2).

<sup>2</sup> J. Butler, *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 17.

dzieciństwo, zwraca uwagę przede wszystkim na podejmowane przez ojca radykalne próby odcięcia się od żydowskiego brzemienia i opozycyjne wobec nich działania dziadka — pochodzącego z Ukrainy żydowskiego kupca.

Przemyślana strategia ojca przynosi oczekiwane rezultaty: młody Montag — wychowany i wyedukowany w tradycji chrześcijańskiej — czuje się Żydem wyłącznie w momentach kryzysowego zetknięcia z ksenofobicznie nastawioną większością („słowo, którego długo nie miałem zapomnieć: Ty Żydziaku, uciekaj stąd”<sup>3</sup>). Jedynym łącznikiem z tradycją i żydowską odrębnością są opowiadania dziadka:

Chętnie siadywał na wysokim krześle przy oknie, umocowywał kieszonkowe lusterko w ramię i potrafił tak w milczeniu obserwować ulicę i przechodzących ludzi. Od czasu do czasu wdychał i z ręką przed oczyma patrzył przez rozstawione palce w nieokreśloną dal. W każdym razie nie widział wybrukowanego kocimi łbami rynku ani brudnoczerwonych domów z klinkieru naprzeciwko, razem z nowym budynkiem poczty widział inną ulicę, innych ludzi, inne miasto, ba, inne czasy. A potem opowiadał chłopcu mroczne, płomienne zagadki o Bogu, o herszcie zbójców Mendlu Krzyku i jego synach, Beni i Lwowie, którzy grozili bogatemu chłopu Proprycznowi, że zakłują mu ulubionego konia, czarną klacz Sonię, jeśli nie odda swojej ślicznej córki Lubki wraz z pokaznym posagiem kulawemu Lwowi za żonę, opowiadał też o Mołdawiance, gdzie handlował przędzą i z plecakiem pełnym nici (we wszystkich kolorach i grubościach, miał też guziki, gumę do wciągania i igły) obchodził dzielnice Odessy i co wieczór przynosił do domu parę kopiejek i wieści o najnowszych czynach bandy zbójców Krzyka.

Kiedy przychodził ojciec, napominał starego, by nie mącił dziecku w głowie, a do chłopca mawiał: — Nie musisz we wszystko wierzyć, co ci dziadek opowiada, to wszystko fantazja, a poza tym to było ponad sto lat temu.

Ja w każdym razie wierzyłem w to, co mówił dziadek, i pewnego razu wyruszyłem do Odessy, by przyłączyć się do bandy Beni Krzyka, ale doszedłem tylko do Szopienic za rzekę i szosę, tam złapali mnie „błękitni” i odprowadzili do domu (s. 61–62).

W tym nieoczekiwanym punkcie mieszkający na pruskim Śląsku Montag (rzecz dzieje się na przełomie XIX i XX wieku) dotyka rdzenia żydowskości, który pod względem geograficznym ulokowany jest nie na terytorium dzisiejszego Izraela, a w należącej do Imperium Rosyjskiego Odessie. Siłą rzeczy także jej mieszkańcy, na czele z akumulującym w sobie cały ich zbiorowy potencjał Benią Krzykiem, przeobrażają się w pewnego rodzaju archetypalne figury żydowskości. Znamienne jest zresztą samo przesunięcie na linii wschód–zachód, którego dokonuje jego rodzina: „Przod-

<sup>3</sup> H. Biemek, *Pierwsza polka*, przeł. M. Przybyłowska, Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice 2008, s. 61. Dalej numery stron podaję w nawiasie w tekście głównym zgodnie z tym wydaniem.

kwie Montaga pochodzili z okolic położonych dalej na wschód; każda generacja przenosiła się coraz dalej na zachód, za słońcem. I tak on sam urodził się w Mysłowicach, które wówczas należały do Prus, jego ojciec handlował tam sukniem” (s. 60). Oczywiście ta przeprowadzka jest nie tylko emigracją i chęcią poszukiwania nowego, lepszego życia w bardziej rozwiniętym kraju — jest przede wszystkim ucieczką, ale ucieczką nie tyle przed prześladowcami wywodzącymi się z ośrodków dominujących (których i tak napotkają), ile właśnie przed Benią Krzykiem, uosabiającym immanentny żydowski aspekt własnej tożsamości.

Ojciec Montaga nie bez przyczyny przypomina pod wieloma względami ojca Franza Kafki. Hermann Kafka — syn rzeźnika<sup>4</sup> Jakoba — pochodził z małej, ubogiej wioski Osek pod Strakonice w południowych Czechach. Po przeprowadzce do liberalnej Pragi (co zarysowuje ten sam schemat podróży z prowincji do centrum), pomimo dalszej aktywności w kręgach żydowskich skupia się na próbie stworzenia nowej tożsamości, przystającej do warunków nowoczesnej metropolii. Ma to decydujące znaczenie w kontekście dzieci — jedyną wartością, jaką starał się im wpoić, było dążenie do zdobycia społecznego uznania<sup>5</sup>. Ten proces znalazł odzwierciedlenie w specyficznej konstrukcji psychicznej, co zauważa Bernd Neumann:

Czy być może wystarczy dostrzec w fenomenie Kafki jedynie to, że na mocy swego wyjątkowego położenia, jako zasymilowany, niemieckojęzyczny Żyd w Pradze, reagował w sposób bardziej wrażliwy niż wszyscy inni na wszelkie zmiany w społecznych i kulturowych energiach? Czy ów wrażliwy Kafka nie był „jedynie” intensywniej zanurzonym w dyskursach swoich czasów — jak można by to też ująć — literackim sejsmografem zbliżających się coraz bardziej, a niosących ze sobą przełom wydarzeń? Czyż nie żył w miejscu, w którym specyficzne współoddziaływanie społecznych energii miało stać się wyraźną sygnaturą antycypacji nadchodzących totalitaryzmów XX wieku?<sup>6</sup>

Ta kwestia wygląda niemal identycznie w przypadku Montaga: po śmierci dziadka jego ojciec decyduje się na przejście na katolicyzm i odbywa kolejną podróż: tym razem jeszcze bardziej na zachód, do stolicy prowincji — Wrocławia. Każdy przejaw żydowskości jest przez niego surowo piętnowany: „A kiedy powiedziałem tam kiedyś ‘kokolores’, dostałem trzcina po łapach, gdy w domu powiedziałem ‘meszuge’, dostawałem od ojca po głowie” (s. 62).

<sup>4</sup> Rzeźnik (hebr. szohet) — osoba dokonująca w gminie żydowskiej uboju rytualnego. Musiał nim być pobożny Żyd znający Talmud, do zawodu dopuszczano jedynie po zdaniu egzaminu i otrzymaniu rekomendacji rabina.

<sup>5</sup> K. Wagenbach, *Franz Kafka*, Wydawnictwo Nisza, Warszawa 2009, s. 18–19.

<sup>6</sup> Tamże, s. 22–23.

Syna wysłał natomiast do katolickiego gimnazjum św. Mateusza, w którym poza konfliktem etnicznym pojawia się również konflikt religijny, w równym stopniu uderzający w formowanie tożsamości młodego człowieka:

Ja tego nie rozumiem, co wieczór modlimy się wszyscy w konwiktach do Jezusa Chrystusa, naszego pana, który został ukrzyżowany przez Żydów, ale dziadek kiedyś mi powiedział, że Jahwe, Bóg Żydów, jest także moim Bogiem. — A ojciec odpowiedział mi poważnie: — Już czas, mój synu, żebyś zapomniał, co było na wschodzie, jesteś katolikiem i możesz pozostać pod ochroną Kościoła tylko wtedy, jeśli będziesz wierzył w ukrzyżowanego Chrystusa, a więc uwierz w niego (s. 64).

Po ukończeniu szkoły bohater studiuje prawo i osiąga stopień doktora, a następnie — podobnie do ojca Kafki, który związał się z wywodzącą się z kupieckiej rodziny Julią Löwą — żeni się z reprezentującą bogate mieszczaństwo Erichą Weinreich.

Osiągnięcie zawodowego sukcesu, a więc spełnienie podstawowego kryterium asymilacji, które określał w ten sposób Hermann Kafka, nie jest jednak w stanie zatrzeć żydowskich cech. Kiedy Montag zostaje radcą sądu okręgowego w Gliwicach, jeden z jego zawistnych kolegów wykrzykuje za nim: „Żyd! [...] To jest żydowskie państwo, ale kiedyś to się wszystko zmieni, wszystkich przepędzimy!” (s. 65). Bohater odpowiada wtedy, że nie jest Żydem i, aby potwierdzić ten fakt, na przekór małżonce, która chce, aby ich córka nosiła imię Ruth<sup>7</sup>, nadaje jej podwójne imię katolickich świętych — Agnes Elisabeth.

Po śmierci żony w czasie porodu drugiego dziecka (które również nie przeżyło) Montag usuwa się w cień — wiezie spokojne życie przedstawiciela pruskiej zamożnej burżuazji i skupia się na wychowaniu córki. W płaszczyźnie świadomości dochodzi do potężnego wyparcia: „Georg Montag zapomniał, że jego ojciec nazywał się Benjamin Montag i miał w Mysłowicach mały sklep z materiałami, że dziadka nazywano Mojszele Poniedziałnik i że chodził w Odessie od domu do domu, by sprzedawać nici” (s. 65). Kiedy antysemitka polityka Rzeszy zmusza go do przedłożenia aktu aryjskości, szuka schronienia w kościele i deklaruje: „Nie myślę tak jak Żydzi, jestem inny, szkoda mi ich, ale nie mam z nimi nic wspólnego” (s. 66).

Dzięki działaniom ojca Montag unika poważniejszych represji, tkwi jednak w pewnego rodzaju zawieszaniu — przechodzi na emeryturę, wyprowadza się z domu przy reprezentacyjnej Pru-

<sup>7</sup> Ruth, pol. Ruta z hebrajskiego Rut (רות) — wierna towarzysza. Imię to nosiła m.in. babka króla Dawida, co znalazło odzwierciedlenie w biblijnej Księdze Rut.

skestrasse i zamienia go na mały domek w ogrodzie głównej bohaterki — Ślązaczki Valeski Piontek. Nie zostaje jednak po Nocy Kryształowej wezwany na policję, nie ostemplowuje się jego paszportu, a jego majątek nie podlega konfiskacie. Dawno ukryta żydowskość jest jednak powodem kolejnych rozterek:

A więc jego to nie dotyczyło. Nic go to nie obchodziło. Jego nie mieli na myśli.

Częściej teraz obserwował się w lustrze, próbował odkryć, czy ma jakieś cechy, które przypisywano Żydom. Kontrolował ręce przy mówieniu. Słuchał mniej muzyki. Badał swoje stopy. Obserwował chód i postawę. Kochał las i długie spacerunki w lesie, szczególnie lubił brzoźowe zagajniki koło Czernika. Mógł czytać Hermanna Stehra i Knuta Hamsuna. Nie lubił czosnku. Mówił bardzo wyraźnie (s. 67).

Owa zagubiona żydowskość zostaje więc niejako odzyskana i uświadomiona w szczególnym momencie prześladowania. Podobnie jak jej wyzbywanie się, również odzyskiwanie nosi charakter procesualny. Kiedy Montag traci niemal cały dorobek życia i porzuca elegancką kamienicę na rzecz małego domku ukrytego w ogrodzie, pęka iluzja sukcesu społecznego jako probierza asymilacji. Okazuje się, że — wbrew oczekiwaniom Hermanna Kafki — nie da się uciec od własnej żydowskości, są bowiem sytuacje, w których metamorfoza (być może właśnie z tego powodu Montag nosi imię kafkowskiego bohatera) okazuje się nieskuteczną pantomimą, która jedynie przysłania rzeczywistość, nie jest jednak zdolna do jej zmiany.

To prześladowanie jest zasadniczym aktem uruchamiającym proces odbudowywania utraconej tożsamości. Szczególne światło rzuca na nie przemyślenie Emmanuela Levinasa, który stwierdza: „Prześladowanie jest właśnie tym momentem, w którym podmiot zostaje osiągnięty i dotknięty bez pośrednictwa logosu”<sup>8</sup>. Po fali antysemitycznych represji, których doświadcza Georg Montag (przeświadczony, na mocy osadzonych w logosie ustaleń, że nie jest Żydem, lecz Niemcem, chrześcijaninem, prawnikiem, członkiem oświeconej burżuazji) uświadamia sobie, że istnieje coś zdecydowanie bardziej autentycznego od sceny, którą zdefiniował dla niego jego ojciec. Te prześladowania stają się zresztą immanentną cechą narodu żydowskiego, co znajduje odzwierciedlenie w całej myśli etycznej twórcy *Trudnej wolności*:

Ale być może ostateczna esencja Izraela, jego fizyczna esencja uprzednia wobec wolności, jaka odcisnęła piętno na jego historii – owej historii w wyraźny sposób uniwersalnej, owej historii dla wszystkich, widzialnej dla wszystkich

<sup>8</sup> E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 206.

— być może ostateczna esencja Izraela wypływa z jego wrodzonej skłonności do niezamierzonej ofiary, do wystawienia się na prześladowanie. Nie chodzi o mityczną ekspiację, która dokonałaby się jak hostia. Być prześladowanym, być winnym, nie popełniwszy winy, to nie grzech pierworodny, lecz odwrotna strona uniwersalnej odpowiedzialności – odpowiedzialności za Innego – dawniejszej niż wszelki grzech. [...] Odwrotna strona bycia wybranym, które ustanawia ją [*moi*], zanim jeszcze osiągnie ono wolność, by podjąć ten wybór. Niech inni sami zadecydują, czy zechcą tego nadużyć [*abuser*]. Niech wolne ja [*moi libre*] wytyczy granice tej odpowiedzialności lub niech domaga się jej pełni. Ale będzie mogło to uczynić tylko w imię tej pierwotnej odpowiedzialności, w imię tego judaizmu<sup>9</sup>.

Trudno zresztą oprzeć się wrażeniu, że Bienek, tworząc rodzinę Montagów, zamknął w jej ramach kompletny zespół rozważań dotyczących sytuacji Franza Kafki. Poza oczywistymi wątkami biograficznymi kluczową rolę w tym aspekcie odgrywa również twórczość, której w zupełności poświęca się Georg. Zamknięty w małym domku radca decyduje się na stworzenie książki o Wojciechu Korfantym, którego nazwisko skraca w tekście do kafkowskiego „K.”. Ślżak, skonfrontowany zarówno z aparatem niemieckim, jak i polskim, przeobraża się w jego wyobrażeniu w idealnego bohatera mniejszości — doświadczającego takich samych represji, piętnowanego za taką samą obcość, jaka cechuje Żydów. Z tego faktu wynika także emocjonalne zaangażowanie Montag:

Nie był zupełnie pewien, ale jakoś czuł, że jego zdania były coraz silniej zabarwione emocjonalnie, odkąd w tym rozdziale zaczął zajmować się prześladowaniami K., jego aresztowaniami i poniżeniami. [...] im dalej, im głębiej zanurzał się w biografii Wojciecha K., w tym większą wprawiała go ona rozterkę, wiązało się to z pewnością z błyskotliwą osobowością K., z często zaskakującymi zmianami jego pozycji politycznej – ale jemu samemu również brakowało zdecydowania, z jakim jeszcze na początku swojej pracy oceniał i komentował działania K., i znowu, jak to często się zdarzało w ciągu ostatnich tygodni i miesięcy, dopadły go wątpliwości, czy dobrze zrobił, że w ogóle wziął się do tej pracy (28–29).

Tworzenie dzieła poświęconego pozornie zupełnie innej sytuacji społecznej i politycznej doprowadza bohatera do punktu powrotu do własnej, utraconej tożsamości. Sam Korfanty, w którym Montag widzi przede wszystkim bohatera przeciwstawiającego się destrukcyjnej większości, pod wieloma względami przypomina Benię Krzyka, który staje się dla niego równoległym fundamentem żydowskości jako takiej, a więc żydowskości wyrazistej, silnej i nieuznającej kompromisów, żydowskości, która nigdy nie

<sup>9</sup> E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kurys, Atext, Gdynia 2001, s. 238.



zostałaby stłamszona nie tyle przez systemowy aparat represji, ile przez wewnętrzny konformizm.

Tę siłę, alternatywną wobec Levinasowskiej „skłonności do niezamierzonej ofiary”, prezentuje już scena otwierająca *Opowiadania odeskie* [Одесские рассказы] Babela:

Перед ужином во двор затесался молодой человек, неизвестный гостям. Он спросил Беню Крика. Он отвел Беню Крика в сторону.

— Слушайте, Король, — сказал молодой человек, — я имею вам сказать пару слов. Меня послала тетя Хана с Костецкой...

— Ну, хорошо, — ответил Беня Крик, по прозвищу Король, — что это за пара слов?

— В участок вчера приехал новый пристав, велела вам сказать тетя Хана...

— Я знал об этом позавчера, — ответил Беня Крик. — Дальше.

— Пристав собрал участок и оказал участку речь...

— Новая метла чисто метет, — ответил Беня Крик.

— [...] Пристав собрал участок и сказал им речь. „Мы должны задушить Беню Крика, — сказал он, — потому что там, где есть государь император, там нет короля. Сегодня, когда Крик выдает замуж сестру и все они будут бояться. Они сказали: если мы сделаем сегодня облаву, когда у него праздник, так Беня рассерчает, и **уйдет много крови. Так пристав сказал — самолюбие мне дороже...** — Ну, иди, — ответил Король. — Что сказать тете Хане за облаву. — Скажи: Беня знает за облаву<sup>10</sup>.

Benia — przywódca żydowskiego gangu — jako przedstawiciel mniejszości nie tylko nie obawia się konfrontacji z aparatem państwa, ale sam przeobraża się w siłę zdolną z nim konkurować i zwyciężać. Świadczy o tym nie tylko przezwisko „król”, ale również wszechogarniająca wiedza („Я знал об этом позавчера”) i życiowa mądrość („Новая метла чисто метет”), przedstawiciele aparatu darzą go natomiast nie pogardą, z którą może spotkać się Montag, ale uznaniem i szacunkiem („Беня рассерчает, и уйдет много крови”). Specyficzny styl Babela, oddający surową narrację charakterystyczną dla żydowskich podań, podkreśla rozmach towarzyszący wszystkim poczynaniom bohatera. Chociaż jego działania noszą przestępczy charakter, można scharakteryzować je także w sposób pozytywny, jako pewien sposób formowania się mniejszości poprzez szaleńczą walkę o swoje prawa („Король, — произнес неизвестный молодой человек и захихикал, — это прямо смешно, участок горит, как свечка...” — s. 10) i w końcu o ustanawianie tych praw.

Benia Krzyk — fundator żydowskiej autonomii — jest odwrotnością apatycznego Montaga/Kafki, który w pełnym zakresie podporządkowuje się przepisom regulowanym przez ośrodek domi-

<sup>10</sup> И. Бабель, *Одесские рассказы*, w: tegoż, *Одесские рассказы. Конармия*, Фолио, Харьков 2013, s. 7–8 (dalej numer strony podaję w nawiasie w tekście głównym zgodnie z tym wydaniem).

nujący, ale wraz z upływem czasu zaczyna odczuwać wynikającą z tego faktu coraz większą frustrację. Rozważania dotyczące natury tych sprzecznych podmiotów zasadniczo odnoszą się właśnie do kwestii istnienia państwa i ustanawianej przez nie władzy. Podstawowym narzędziem wykorzystywanym przez aparat (w jednym układzie aparat imperialny Imperium Rosyjskiego, w drugim — faszystowski aparat III Rzeszy) jest dług, który wiąże jednostkę z państwem i tym samym ustanawia alians: „dług jest [...] jednostką aliansu, alians zaś samym przedstawieniem. To alians koduje przepływ pragnienia i za sprawą długu wytwarza w człowieku pamięć słów i wyrzeczeń”<sup>11</sup>. W rozumieniu Deleuze’a i Guattariego właśnie dług ustanawia także „całą niedorzeczność i arbitralność praw, cały ból inicjacji, cały ten perwersyjny aparat represji i edukacji, rozgrzane żelazo i straszliwe procedury [...]”<sup>12</sup>.

Krzyk nie tylko odcina się od tego aliansu, odrzucając dług, który próbuje narzucić mu państwo wraz z jego aparatem, ale idzie o krok dalej i, w ramach mniejszości nieustannie skonfrontowanej z większością, ustanawia własne prawa i wytwarza osobne połączenia, a więc sam ustanawia państwo, i właśnie jako twórca państwowości pozwala się zapamiętać młodemu Montagowi. O jego wyjątkowości najlepiej świadczy drugie opowiadanie cyklu *Babla* — *Как это делалось в Одессе*, w którym Benia Krzyk występuje w charakterze bohatera mniejszości. Opowiadający o nim rebe zwraca uwagę na te cechy, które sprawiły, że osiągnął sukces i stał się przywódcą odeskich Żydów — najważniejszą z nich jest umiejętność mierzenia się z przeciwnościami losu i podejmowania decyzji:

Теперь скажите мне вы, молодой господин, режущий купоны на чужих акциях, как поступили бы вы на месте Бени Крика? Вы не знаете, как поступить. А он знал. Поэтому он Король, а мы с вами сидим на стене второго еврейского кладбища и отгораживаемся от солнца ладонями (s. 19).

Opowiadanie przybliża początek działalności Krzyka: jako młody mężczyzna chciał przyłączyć się do grupy Froima Gracza. Ten zlecił mu w charakterze próby uzyskanie haraczu od Tartakowskiego, którego ze względu na olbrzymią siłę określano mianem „Półtora Żyda”. W czasie napadu jeden z towarzyszy Krzyka nieumyślnie strzela do jego pracownika, syna ciotki Piesi. Benia znajduje się wprawdzie w arcytrudnej sytuacji, ale jednocześnie doskonale wie, co robić. Najpierw informuje zabójcę o nieuchronności kary („Кля-

<sup>11</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-edyp Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 220.

<sup>12</sup> Tamże, s. 224.

нусь гробом моей матери, Савка, ты ляжешь рядом с ним...” — s. 19), następnie udaje się do szpitala, aby zapewnić poszkodowanemu jak najlepszą opiekę. Pomimo starań pracownik umiera tej samej nocy. Wówczas Tartakowski zadaje pytanie, które zasadniczo najlepiej oddaje kwestię współistnienia mniejszości i odpowiedzialnej za utrzymanie aparatu większości: „Где начинается полиция, — вопил он, — и где кончается Бенья? — Полиция кончается там, где начинается Бенья, — отвечали резонные люди [...]” (s. 20). Benia znajduje się więc poza instytucjami państwa, nie podlega jego systemowi, znajduje się ponad nim i tworzy własne normy, których celem jest naprawienie błędnego *status quo*. W rozmowie z matką ofiary herszt bandy stwierdza:

— Тетя Песя, — сказал тогда Бенья всклокоченной старушке, валявшей-ся на полу, — если вам нужна моя жизнь, вы можете получить ее, но ошибаются все, даже бог. Вышла громадная ошибка, тетя Песя. Но разве со стороны бога не было ошибкой поселить евреев в России, чтобы они мучались, как в аду? И чем было бы плохо, если бы евреи жили в Швейцарии, где их окружали бы первоклассные озера, гористый воздух и сплошные французы? Ошибаются все, даже бог. Слушайте меня ушами, тетя Песя. Вы имеете пять тысяч на руки и пятьдесят рублей в месяц до вашей смерти, — живите сто двадцать лет. Похороны Иосифа будут по первому разряду: шесть лошадей, как шесть львов, две колесницы с венками, хор из Бродской синагоги, сам Миньковский придет отпевать покойного вашего сына... (s. 21)

Paradoksalnie: pogrzeb Żyda zabitego w trakcie nalotu zorganizowanego przez innych Żydów staje się wielką manifestacją żydowskiej autonomii i siły. Towarzyszące mu duma i rozmach stają w opozycji wobec poczucia bezładu i apatii charakterystycznych dla licznych pogromów, opisywanych przez Babla w innych opowiadaniach. W trakcie ceremonii Krzyk wygłasza przemowę, w której nie tylko wyraża żal w związku ze śmiercią młodego człowieka, ale przede wszystkim obwieszcza śmierć osoby odpowiedzialnej za zabójstwo — Sawelija Bucysa:

Есть люди, умеющие пить водку, и есть люди, не умеющие пить водку, но все же пьющие ее. И вот первые получают удовольствие от горя и от радости, а вторые страдают за всех тех, кто пьет водку, не умея пить ее. Поэтому, господа и дамы, после того как мы помолимся за нашего бедного Иосифа, я прошу вас проводить к могиле неизвестного вам, но уже покойного Савелия Буциса... (s. 23)

Benja otwarcie uzurpuje sobie komplet praw przynależnych jedynie władcy, na czele z prawem do decydowania o życiu i śmierci poddanych. Jego organizacja wytwarza natomiast własny aparat, zdolny do zastąpienia nieprzystającego do uwarunkowań mniej-

szości aparatu państwowego. Właśnie podczas pogrzebu jeden z Żydów — Mojzejka — określa Krzyka mianem króla.

W sposób jeszcze bardziej bezpośredni kwestia ustanawiania i realizowania prawa zostaje wyrażona w opowiadaniu *Справедливость*. Wprowadzony w błąd i narażony na zniesławienie Benia Krzyk decyduje się na zemstę na prowadzącym narrację maklerze Cudeczkisie. Ofiara nie ma jednak za złe wataszce doznanych krzywd, ponieważ ten działa zgodnie z ustalonym prawem, kieruje nim pewnego rodzaju wyższa mądrość, poczucie tytułowej sprawiedliwości, której jest gwarantem:

Когда проснулись дети, они начали кричать совместно с моей супругой. Беня все-таки испортил мне столько здоровья, сколько он понимал, что мне нужно испортить. Он оставил двести рублей на лечение и ушел. Меня отвезли в Еврейскую больницу. В воскресенье я умирал, в понедельник я поправлялся, а во вторник у меня был кризис (s. 111).

Dwaj bohaterowie mniejszości — z jednej strony żyjący niemal równolegle Ślązak Wojciech Korfanty, z drugiej znany wyłącznie z opowieści dziadka Benia Krzyk — doprowadzają do przemiany Montaga i wskrzeszenia utraconej tożsamości. Wydaje się, że ten drugi przeobraża się w opozycyjny wobec modelu asymilacyjnego archetypalny konstrukt Żyda samostanowiącego, tworzącego na podstawie żydowskiej odrębności własne mniejszościowe instytucje, zdolnego nie tylko do przeciwstawiania się większości, ale nawet przekraczania jej.

Ma to niezwykle znaczenie w kontekście życia w diasporze. Jak stwierdza Judith Butler, „*Galut* w ujęciu syjonistycznym oznacza wygnanie, które można zamazać jedynie powrotem do ojczyzny”<sup>13</sup>. Czym jednak jest owa ojczyzna, a właściwie — w jaki sposób jest ona kształtowana? Zarówno Benia Krzyk, jak i Georg Montag nie mają nic wspólnego z ruchem syjonistycznym, zdaje się, że obca jest im idea Izraela jako zinstytucjonalizowanej formy państwowej, tym bardziej osadzonej w dalekiej i zupełnie niezrozumiałej Palestynie („Но разве со стороны бога не было ошибкой поселить евреев в России, чтобы они мучались, как в аду?”). Punktem końcowym owego wygnania jest wytworzenie struktur parapaństwowych w oswojonej przestrzeni pojmowanej zarówno geograficznie, jak i kulturowo. Aby odzyskać swoją żydowskość, konieczna jest odwaga Krzyka, ponowne wyznaczenie prawa zgodnego z żydowskim systemem ontologicznym i etycznym oraz świadomość tego, że owa ścieżka będzie sprzeczna z dominującym

<sup>13</sup> J. Butler, *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu...*, s. 31.

układem, nawet jeżeli ten nonkonformizm mógłby doprowadzić do systemowych represji. Jak określa to Butler, „W tym sensie ‘być Żydem to tyle, co przekraczać samego siebie, wyruszać w świat nie-Żydów, być zobowiązanym do podążania własną drogą etyczną i polityczną w świecie nieuchronnej odmienności”<sup>14</sup>.

Montag wykształca w sobie tę odmienność i świadomość w trakcie długotrwałego ascetycznego aktu pisania pracy poświęconej Korfantemu. Nieustanny nacisk ze strony aparatu faszystowskiego państwa działa na dwóch płaszczyznach: z jednej strony piętnowany jest sam fakt jego pochodzenia, z drugiej tematyka tekstu, któremu w pełni się poświęca.

Jego przeobrażenie przybiera podwójny symboliczny wymiar: przede wszystkim odtwarza raz jeszcze historię swojej rodziny, jakby słowa wypowiedziane na głos spełniały funkcję performatywną i od razu zyskiwały także realne znaczenie. W tym celu wykorzystuje zresztą to samo wyznanie, które wcześniej — na samym początku hitlerowskich represji, jeszcze przed przystąpieniem do aktu ascetycznego pisania — miały służyć za zaprzeczenie jego żydowskości. Okazuje się, że w nowym kontekście zyskały zupełnie nowe znaczenie i stały się jej potwierdzeniem:

Powiedział do siebie: Georgu Montag, synu kupca bławatnego Beniamina Montaga z Mysłowic, wnuku wędrownego handlarza nićmi Mojszela Poniedzielnika z Odessy, jesteś Żydem, zrodzonym z chrześcijańskiej matki, ochrzczonym po katolicku, wychowanym na katolika, przyjąłeś pierwszą komunię, bierzmowany byłeś przez kardynała Bertrama — a mimo wszystko jesteś Żydem, przypomnij sobie, co twój dziadek powiedział kiedyś do ciebie, gdy byłeś jeszcze dzieckiem, może wówczas nie rozumiałeś sensu tego zdania, ale przypomnij sobie tę melodię słów, czyż nie tak brzmiała? Szma Izrael adana! elohejnu Adonai ehad. Jahwe, Bóg Żydów, jest również twoim Bogiem! (s. 112–113)

Odzyskana tożsamość sprzeciwia się więc zarówno racjonalnej wykładni (Montag, jako syn gojki, nie jest Żydem w rozumieniu religijnym, nawet radykalne przepisy III Rzeszy uważają go jedynie za „pół Żyda”), jak i innym aktom symbolicznym i rytuałom inicjacyjnym, które miały przysłonić jego pochodzenie i wytworzyć zupełnie inną mentalność. Drugim potwierdzeniem tej metamorfozy jest przyjęcie pozostałych elementów żydowskiego kodu symbolicznego: „Z białej jedwabnej chusty wyciął talit, a z kawałka czarnej skóry tefilin, położył sobie talit na ramionach, ale nie wiedział, jak wiąże się tefilin na ramieniu i głowie” (s. 113).

Elementem tej tożsamości jest również scena śmierci Montaga. Emerytowany radca okazuje pomoc jednemu z głównych boha-

<sup>14</sup> Tamże.

terów — Joselowi, który, stając w obronie przyjaciółki, zabija feldfebla — przekazuje chłopcu pieniądze i nakłania go do ucieczki. Czytelnik rozstaje się z nim w momencie, w którym trzyma ofiarowany mu przez młodego Ślązaka papierowy kwiat i przysłuchuje się dźwiękom detonacji dobiegającym znaną znajdującą się kilkanaście kilometrów dalej polskiej granicy. Jest 1 września 1939 roku: chociaż bohaterowie nie zdają sobie jeszcze z tego sprawy, rozpoczyna się najkrwawszy konflikt w historii świata, oznaczający w pierwszej kolejności zagładę Żydów. Pośród huku wystrzałów da się usłyszeć jeden suchy dźwięk, który w jakiś sposób się od nich różni: „Wtem padł strzał, po drugiej stronie, w ogrodzie, suchy trzask zupełnie bez echa. W tej chwili z gardła Valeski wyzwoili się krzyk, który był tam ukryty od pierwszego głośniejszego dźwięku przy drzwiach” (s. 292). Valeska wraz z żołnierzami, którzy przyszli na poszukiwania zakwaterowanego u niej feldfebla, wychodzi do ogrodu. Tam dostrzega wyłamane drzwi do domku Montaga. Najpierw oskarża o zabójstwo przybyszów, ale ci przekonują ją, że radca popełnił samobójstwo.

Ten krok wydaje się — na przekór wcześniejszym poczynaniom, osadzonym w wymiarze symbolicznym — czystym zetknięciem z realną rzeczą, a więc *passage à l'acte*, tym, co Žižek określa mianem „pozbycia się Pustki-Miejsca”; finalnym zwycięstwem subiekta, który po raz pierwszy ma możliwość jej wypełnienia<sup>15</sup>. Montag, popełniając samobójstwo, nie tyle ucieka przed dosłownie mającą na horyzoncie katastrofą, ile uniemożliwia ją poprzez przekroczenie progu własnej podmiotowości. Tym samym jego samobójstwo jest także pierwszym udanym wyjściem poza wymiar wyobrazeniowy, w którym do tej pory zamykała się jego tożsamość; staje się zwieńczeniem procesu tworzenia alternatywnej, mniejszościowej tożsamości, zainicjowanego przez poświęcone Beni Krzykowi opowieści dziadka.

<sup>15</sup> S. Žižek, *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*, przeł. M. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 38.



ZOJA KUCA

Uniwersytet Łódzki



ORCID 0000-0003-2194-9250

ALEKSY KUCY

Uniwersytet Łódzki



ORCID 0000-0001-6655-6886

## Иудео-христианский казус в романе Людмилы Улицкой *Даниэль Штайн, переводчик*

Judeo-chrześcijański dylemat w powieści Ludmiły Ulickiej *Daniel Stein, tłumacz*

**Streszczenie:** Powieść Ludmiły Ulickiej *Daniel Stein, tłumacz* porusza zagadnienia z zakresu filozofii, kulturologii, teologii, religioznawstwa, socjologii, psychologii. Jest to książka o II wojnie światowej, Holokauście, pogromach Żydów, o metodach walki władzy radzieckiej z Żydami. Jednak główny jej sens sprowadza się do opisu życia i działalności polskiego Żyda-chrześcjanina, który poprzez swoją postugę i nauczanie szerzył niejako nowy model chrześcijaństwa — judeochrześcijaństwo. Analiza powieści Ulickiej z punktu widzenia tej właśnie problematyki stanowi główny cel badawczy niższego artykułu.

**Słowa kluczowe:** *Daniel Stein, tłumacz*, II wojna światowa, holokaust, model chrześcijaństwa — judeo-chrześcijaństwo

Judeo-christian dilemma in the novel by Ludmila Ulitskaya *Daniel Stein, the translator*

**Summary:** Ludmila Ulicka's book *Daniel Stein, the Translator* deals with issues in the field of philosophy, culture, theology, religious studies, sociology, psychology. It is a book about the Second World War, the Holocaust, pogroms of Jews, and the methods of fighting Soviet power against Jews. However, its main meaning boils down to the description of the life and activity of a Polish Jew-Christian who, through his ministry and teaching, in a way promoted a new model of Christianity — Judeo-Christian. The analysis of the Ulicka novel from the point of view of this issue is the main research goal of this article.

**Keywords:** *Daniel Stein, The Translator*, judeo-christian dilemma, Second World War, the Holocaust, model of Christianity – Judeo-Christian.

Вопрос иудео-христианства в творчестве Людмилы Улицкой не является новой исследовательской задачей. Эта тема заинтересовала не только исследователей творчества писательницы, но также историков, религиоведов, культурологов и т.д. Присутствие христианско-еврейской темы во многих книгах прозаика отнюдь не случайно. Писательница никогда не скрывала своей этнической и культурной принадлежности, всегда идентифи-

цируя свою национальность: „Я происхожу из еврейской семьи, в третьем поколении — высшее образование. [...] Семья была прекрасная — достойные, порядочные люди. Почти все. Прадед был религиозный еврей, последний в семье, после него пошло атеистическое поколение”<sup>1</sup>. Во многих интервью Улицкая рассказывает о пережитом в связи с ее происхождением: „В 1953 году, когда было ‘дело врачей’ и антисемитизм пер из всех щелей и подворотен [...]. Я знала, что евреем быть плохо, но вполне с этой неприятностью справлялась”<sup>2</sup>.

В то же время нельзя не упомянуть о спорах, ведущихся на некоторых сайтах онлайн журналов с целью обвинения Улицкой в ненависти к своему еврейскому происхождению, которые стоит относить скорее к нападкам, чем обвинениям по существу. В частности, открытым ненавистником писательницы является Владимир Опендик, исследователь еврейской темы времен революции и Гражданской войны, который в своих работах обвиняет Улицкую в лживых суждениях о евреях и еврействе<sup>3</sup>. Приведем показательную цитату из статьи Опендика *Православие Людмилы Улицкой*: „На самом деле, Улицкая ‘выблевала’ еврейский вопрос, которым она занимается с позиций католического и православного богословия, и который оказался для её желудка неудобоваримым, а для ума — непосильным”<sup>4</sup>. Из слов писательницы критик выбрал только те слова, которые ему наиболее подходили для соответствующей интерпретации. На самом же деле в письме к своей подруге писательница рассказывает о своих физических недомоганиях, связанных с прочтением большого количества материала о еврейском вопросе. Сравним высказывание писательницы:

Тогда, Леля, мне пришло в голову вот что: поскольку к этому времени я, несомненно, выблевала весь томатный сок, я поняла, что извергаю я из себя весь тот кошмар, который я поглотила за последние месяцы чтения — мучительного чтения всех книг об уничтожении евреев во время Второй мировой войны, всех книг по средневековой истории, включая историю Крестовых походов и более раннюю — церковных Соборов, Отцов Церкви от Блаженного Августина до Иоанна Златоуста, все антисемитские опусы, написанные просвещеннейшими и святейшими мужами, я выблевала все

<sup>1</sup> Д. Бавильский, *Людмила Улицкая: Человека формирует семья, а социум — в меньшей мере...*, „Лехаим”, 6.08.2014, <https://lechaim.ru/events/lyudmila-ulitskaya-cheloveka-formiruet-semya-a-sotsium-v-menshey-merе> [10.08.2019].

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См. В. Опендик, *Откровение католички*, „NewsWe.com”, <http://www.newswe.com/index.php?go=Pages&in=print&id=665> [10.08.2019].

<sup>4</sup> В. Опендик, *Православие Людмилы Улицкой*, <https://www.proza.ru/2012/01/23/107> [10.08.2019].



еврейские и нееврейские энциклопедии, которые за последние месяцы прочитала, весь еврейский вопрос, которым я отравилась сильнее, чем томатным соком<sup>5</sup>.

Националистический оттенок и глубоко субъективная критика господина Опендика более чем очевидны.

Более объективным высказыванием в отношении еврейского вопроса у Улицкой, как нам кажется, являются слова культуролога и публициста Михаила Горелика, который считает, что несмотря на присутствие в книгах Улицкой большого количества героев еврейского происхождения, это абсолютно не обозначает, что еврейский вопрос является в них ключевым. „Евреи есть — пишет эссеист — еврейского вопроса нет. [...] Оно сведено обыкновенно к социально обусловленным ситуациям и психологическим частностям. Интерес Улицкой не в 'еврейском', глаза ее смотрят на другое"<sup>6</sup>. Горелик смело заявляет, что книга *Даниэль Штайн, переводчик* — это богословский роман, поскольку он наполнен признаками литургического богословия, сотериологии, христологии и т.д.<sup>7</sup>

Упомянутая книга Улицкой является полудокументальным романом о судьбе еврея, работающего в гестапо переводчиком, который впоследствии принял христианство и священнический сан, а затем переехал в Израиль, где окормлял иудео-христианскую общину г. Хайфы, которую сам же и создал. Примечательно, что прообразом главного героя явился реальный исторический персонаж — Освальд Руфайзен, основавший в свое время в Палестине общину евреев-католиков, которая действует до сегодняшнего дня и является одним из центров межконфессиональных контактов. Встреча Улицкой с Руфайзеном, имеющая место в 1992 году, вдохновила ее к написанию книги о герое еврее с польско-немецкими корнями. Личность Руфайзена как литературного прототипа Даниэля Штайна во многих отношениях является уникальной. Будучи евреем по своему этническому происхождению и принадлежав одновременно к польской и немецкой культурам, Руфайзен спас от неминуемой смерти сотни еврейских жизней. В Белоруссии, оккупированной немцами во время Второй мировой войны, Руфайзен, работая переводчиком гестапо и являясь доверенным в немецкой среде лицом, неоднократно предупреждал своих братьев по крови о планируемых по-

<sup>5</sup> Л. Улицкая, *Даниэль Штайн, переводчик*, АСТ, Москва 2015, с. 403.

<sup>6</sup> М. Горелик, *Прощание с ортодоксией*, „Новый мир“ 2007, № 5, с. 168.

<sup>7</sup> Там же, с. 169–176.

громах. Примечательно, что после его разоблачения и побега от нацистов, он принял католицизм и стал римо-католическим священником. Уехав в 60-х годах в Израиль, он организовал там не просто римо-католический приход, а иудео-христианскую общину. Деятельность брата Даниэля вызывала и до сих пор вызывает немало вопросов и споров<sup>8</sup>.

Показательно, что настоящая книга Улицкой удостоилась не только премии „Большая книга“, но также премии им. Александра Меня, — православного священника еврейского происхождения. Отметим, что писательница познакомилась с братом Даниэлем благодаря тому, что последний находился в переписке с отцом Менем. Интересно, что с обоими священнослужителями Улицкая была знакома лично, и считала их современными праведниками, которых объединяли не только еврейские корни, но христианская вера, а также понимание кризиса современного христианства<sup>9</sup>.

В книге *Даниэль Штайн, переводчик* затронуты вопросы философии, культурологии, теологии, религиоведения, социологии, психологии. Это книга о Второй мировой войне, холокосте, еврейских погромах, о методах расправы представителей советской власти над евреями. Здесь также история государства Израиль, жизненные обстоятельства реальных и вымышленных героев. Герои *Даниэля Штайна, переводчика* — это католики и православные, иудеи и мусульмане, евреи и арабы. Богатейший корпус имен, используемых в романе, демонстрирует, как особенности менталитета автора книги, так и духовное и культурное развитие языковой личности Улицкой<sup>10</sup>.

Повествование романа ведется в эпистолярных рамках. Роман-биография<sup>11</sup> — так определяет жанр Улицкая — состоит из писем героев, объявлений, интервью, стенограмм, высказываний, переписанных из магнитофонной записи. Действие книги происходит в нескольких странах — Польше, Израиле, США, Франции, Германии, Италии и России. Отметим, что не только главный герой является реальным лицом, но, как констатируют исследователи данной темы, „почти все типажи она

<sup>8</sup> О. Дорошенко, *Казус Малецкого*, часть 1, <http://pharisai.at.ua/publ/8-1-0-178> [01.01.2019].

<sup>9</sup> Людмила Улицкая получила привет с небес, интервью ведет Юрий Васильев, <https://www.svoboda.org/a/1566146.html> [28.11.2018].

<sup>10</sup> Э. Маслова, *Структурно-семантические и функциональные особенности антропонимов в романах Людмилы Улицкой „Даниэль Штайн, переводчик“ и „Искренне ваш Шурик“*, Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Елабуга 2012, с. 10.

<sup>11</sup> Улицкая о „Даниэле Штайне“, *Нью-Йорке и читателях*, интервью для русской службы BBC, 20 апреля 2011, <https://www.liveinternet.ru/users/drsommers/post162461011> [10.08.2019].

рисовывала с близких и знакомых, этим нередко усложняя себе жизнь<sup>12</sup>.

Все вышесказанное позволяет говорить не только об использовании Улицкой метода фактографии, но также о документально-художественной прозе, к которой можно отнести анализируемую книгу. Отметим, что документальная проза и художественная проза, как две разновидности словесного творчества<sup>13</sup>, несмотря на четкое различие стилей, находят смежную полосу, с помощью которой они взаимодополняют и обогащают друг друга, создавая новые рамки и требования в новом жанре, — в жанре документально-художественной прозы. Добавим, что художественно-документальная проза не имеет ничего общего с чисто формальным соединением документа и художественно подготовленного текста. Как раз наоборот, это сложное „взаимодействие противоположных возможностей отражения жизненного процесса“<sup>14</sup>.

Сложность настоящего жанра заключается еще в том, что если мы без затруднений можем начертить границы дозволенного в художественной прозе отдельно, и отдельно в документальной литературе, то в случае художественной-документальной образца, начертание такой границы не представляется возможным. От выбранной автором текста стратегии зависит то, будет ли это „установка на предельную фактографическую достоверность“ или же „ориентация на художественную манеру повествования, подчиняющую себе документ“<sup>15</sup>. Здесь можно говорить о двух способах творческой обработки документа. Первая заключается в воссоздании с помощью авторского воображения достоверных сцен, событий, эпизодов. В данном случае документальный факт служит основой для изображений. Очень часто он дополняется и, при необходимости, претерпевает необходимую трансформацию. Именно такой метод выбрала Улицкая в своей работе над книгой. В интервью для русской службы BBC писательница так обосновывает выбор темы книги и главного героя:

Моего героя и его прототип интересовали крупные вопросы религии, взаимоотношений человека и его Творца, но в своей жизни приходского священника он постоянно бывал вовлечен и во взаимоотношения между людьми. Он латал дыры и чинил поломки. Вместе с Даниэлем мне при-

<sup>12</sup> Э. Маслова, *Структурно-семантические и функциональные особенности антропонимов...*, с. 64.

<sup>13</sup> Т. Симонова, *Мемуарная проза русских писателей XX века: поэтика и типология жанра*, ГрГУ, Гродно 2002, с. 8.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же, с. 9.

шлось повторить его путь и прожить эти 600 страниц, и я очень ему благодарна за то, что он впустил меня в это пространство<sup>16</sup>.

Авторский выбор заглавия книги — «двухкомпонентная модель официального наименования»<sup>17</sup> также отсылает к документальной прозе. Кроме этого, в представлении героев довольно распространённым приемом является употребление трехкомпонентной модели официального наименования, то есть ФИО, что лишний раз обуславливает принадлежность романа к документальной хронике<sup>18</sup>.

Авторская позиция наиболее слышна в шести письмах, написанных подруге — Елене Костюкович. В них выразительно звучит мнение писательницы о проблемах, героях, которым была посвящена отдельная часть книги: они замечательно вписываются в документальное повествование книги. Некоторые представители литературной критики склонны утверждать, что Улицкая сама является главным героем романа. Горелик апеллирует, что писательница, отказавшись от повествования, передав привилегию другим героям, возвращает себе эту привилегию, став одним из тех других. Ее размышления, эмоции, слезы, болезни и радости становятся частью мира книги<sup>19</sup>.

Заинтересованность Улицкой нелинейным постмодернистским дискурсом неоднократно отмечалась исследователями творчества писательницы, а также критиками. Попытки коллажного дискурса можно отметить в ранних книгах писательницы, к примеру, в *Казусе Кукоцкого*. В то же время, сложная композиция романа *Даниэль Штайн, переводчик* напоминает монтаж. Одним из ключевых приемов монтажа является фрагментарность, свойственная всей книге. Прием монтажа, используемый в кинематографии и заимствованный из нее в литературе, нашел свое применение особенно в документальной и художественно-документальной прозе. Улицкая пользуется им с большим мастерством: книга обилует случайными упоминаниями о каком-то событии или человеке, которые в дальнейших главах разворачиваются и предстают во всей полноте. Намек и аллюзия об упомянутом может быть разделена днями, месяцами и даже годами. С помощью данного приема мы узнаем о герое и его подвигах во время войны,

<sup>16</sup> Улицкая о «Даниэле Штайне»...

<sup>17</sup> Э. Маслова, *Структурно-семантические и функциональные особенности антропонимов...*, с. 7.

<sup>18</sup> Там же, с. 73.

<sup>19</sup> М. Горелик, *Прощание с ортодоксией...*, с. 169.

а затем о миссионерской деятельности в Иерусалиме. Это рассказы-воспоминания разных героев, а также его собственные беседы со школьниками, разделенные разными годами и событиями. Благодаря приему монтажа писательнице удастся исчерпывающе представить личность Штайна. Фрагментарность и раздробленность текста, его многоголосие и полифония — это те художественные и языковые средства, которые способствуют решению главной задачи писательницы — представить идеального человека, современного праведника. Роман представляет собой „мозаичное панно, сотканное из единичных человеческих судеб“<sup>20</sup>.

Светлана Руссова определила жанр книги Улицкой как *non-fiction*, переходящий в жанр апокрифа и жития<sup>21</sup>. Это смелое заявление исследовательница аргументирует тем, что писательница не стала бы писать чисто документальную книгу по той причине, что ряд произведений такого жанра уже написаны (*У войны не женское лицо* Светланы Алексиевич и др.) Суть выбранной литературной игры в книге Улицкой заключается в том, что „текст рассказывает себя сам“, а именно, — через письма<sup>22</sup>. Прямой мотивацией Улицкой к написанию книги о брате Даниэле явилась ее убежденность в праведности этого человека.

Когда Руфайзен вошел в мой дом, — вспоминает Улицкая — мне показалось, что я вижу апостола: маленького, потрясающе приватного, в сандаличках. Он был острым, но очень терпимым человеком. Святым... Так случилось, что в моей жизни брат Даниэль появился в минуту глубочайшего кризиса. Мы поговорили с ним несколько часов, и я поняла, что состояние кризиса — это нормальное состояние<sup>23</sup>.

После описанной встречи Улицкая занялась переводом документальной книги о Руфайзене, затем приступила к написанию уже своей книги — *Даниэль Штайн, переводчик*.

Улицкая называет Руфайзена святым праведником, описывая путь его святости через свидетельства очевидцев. Писательница не навязывает читателям восприятия главного героя в рамках сакральности, однако ее восхищение братом Даниэлем невозможно не заметить. Ортопраксия вместо ортодоксии

<sup>20</sup> Э. Маслова, *Структурно-семантические и функциональные особенности антропонимов...*, с. 71.

<sup>21</sup> С. Руссова, *Стратегии игрового дискурса в романе Л. Улицкой Даниэль Штайн, переводчик*, Берлин, <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/31045/22-Russova.pdf?sequence=1> [10.08.2019].

<sup>22</sup> Там же, с. 4.

<sup>23</sup> Людмила Улицкая. *„Даниэль Штайн, переводчик“*, 6.04.2018, <http://dnevnik.ykt.ru/Aikhallaana/1088868> [10.08.2019].

никак не является для Улицкой помехой в возведении главного героя в ранг святости. Создается впечатление, что для автора книги важен был сам человек, его жизненный подвиг, в то время как духовно-религиозные стороны его деятельности были менее существенны. Из этого следует, что Улицкая видит в Штайне святого не потому, что он стал монахом, принял католицизм и основал иудео-христианскую общину. Его святость для писательницы заключается в действенности, в непрерывном соприкосновении с еврейским народом, в отказе от „жизни для себя“, наконец, в альтруистическом образе жизни. Улицкая говорит следующее о цели написания настоящей книги: „Моя задача была рассказать о человеке, с моей точки зрения, святом. Это и есть святой праведник XX века. И такие святые были не только среди верующих, но и среди атеистов тоже. Это человек, который поднялся над собой и отдал жизнь другим”<sup>24</sup>. Примечательно, что святость понимается писательницей скорее как нравственная прерогатива, нежели духовно-религиозная составляющая. Для Улицкой, герой книги — это воплощение абсолютного смирения и кротости. Писательница идеализирует своего героя, об этом свидетельствуют не только высказывания Улицкой в СМИ, но также прием представления данного персонажа в книге.

Брат Даниэль предстает перед читателем как герой нашего времени: он спас сотни человеческих жизней. О том, как он это делал, читатель узнает намного позже, но на подсознательном уровне, будущий монах — уже герой. В таком „предподнесении“ главного героя, возможно, и кроется главная цель Улицкой. Если герой абсолютно бескорыстно спас такое количество людей, значит в дальнейшем он может менять веру, не следовать догматическим требованиям данной религии, и это не подлежит осуждению и критике. Представляя образ праведника-экумениста от его лица, но также от своего собственного, Улицкая поддерживает его идею некоей иудео-христианской церкви. Будучи евреем, герой выбирает христианское вероисповедание, но одновременно отстаивает свое иудейство в сакраментальном и гражданском плане, борясь с государством Израиль на судебном уровне за право называться евреем.

Выбранная Улицкой тематика книги — вопросы современного иудео-христианства — во многих научных статьях, а также онлайн-высказываниях и откликах на книгу, встретилась

<sup>24</sup> А. Жукова, *Усилие веры. Разговор с Людмилой Улицкой*, 30.10.2016, <https://etazhi-lit.ru/publishing/literary-kitchen/426-usilie-veriy-razgovor-s-lyudmiloy-ulickoy.html> [28.11.2018].

с лавиной негативных замечаний. В частности, книга вызвала бурные обсуждения также в СМИ. В них писательнице приписывается некомпетентность и неграмотность в догматических вопросах. Некоторые критики отмечают в романе Улицкой прямое богохульство. Вместо ортодоксии главный герой проповедует ортопраксию, смысл которой заключается в правильном поведении в ущерб догматических правил и канонов христианского вероисповедания. В данном случае и еврейский вопрос, и представление христианских ценностей были подвергнуты „кактусовой“ критике. Недовольными остались те, кто усмотрел в главном герое предателя иудейской веры. Разочарованными оказались также те, кто надеялся, что христианство в экуменическом ключе Штайна не переступит рамки дозволенного. Блюстители христианских догматов не оставили на книге сухой нитки: нашлась целая вереница неточностей и промахов религиозного характера. Герой Улицкой, в частности, не признавал римо-католического учения о непорочном зачатии Девы Марии, а также догмат о Святой Троице. Даниэль, как представитель древней римской церкви, жил в Израиле и служил мессу на иврите собственного перевода. Будучи монахом, он в то же время не жил в монастырских стенах, но вел свободную жизнь и подрабатывал экскурсоводом. К одежде героя тоже можно ставить вопросы, поскольку он не ходил в монашеской рясе, а в светской одежде (сильно изношенной).

Оказывается, слово переводчик, вынесенное в заглавие книги, не имеет прямого отношения к тому, чем герой занимался в гестапо. По мнению Улицкой, Даниэль имел связь с Богом, он был переводчиком с языка Божественных Откровений на обычный человеческий язык<sup>25</sup>. Дар переводчика, которым был наделен главный герой и его прототип, является символом некоего моста между людьми. По учениям Штайна, любые возникшие ситуации и обстоятельства нужно направлять в русло единения и всеобъемлющей любви. Будучи посредником — в роли переводчика или священника — Даниэль старался вносить мир даже там, где подвергал свою жизнь опасности. В основе его веры — преданное служение другим и всеобъемлющая, всепрощающая любовь. Он считал, что Бога нет там, где есть вражда, обида, предательство. Такой подход обуславливает приверженность героя ортопраксии и неважность ортодоксии. Не один Штайн в романе ищет Бога и задается

<sup>25</sup> Там же.

вопросами трансцендентного характера. В *Переводчике* представлены судьбы других героев и их поиск веры: это и монахини, в квартирах-кельях которых проходили духовные встречи, это и ярая коммунистка, которая в старости на ложе смерти открыла для себя Бога, это также атеисты, имеющие для Даниэля такую же ценность, как воцерковленные люди. Организовав общину говорящих на иврите католиков, он принимал в нее и униатов, и протестантов, и православных. Главная цель, которую преследовал священник, — «творить добрые дела». И тем не менее, в словах Даниэля можно обнаружить много святотатства, отрицания устоявшихся общепринятых вопросов вероучительного характера. Дело касается не только непризнания догматов и других установок христианской традиции, но вообще всего историко-философского подхода к христианскому учению как к таковому.

Перечисляя вышеуказанные отклонения, на первый план выдвигается отрицание главным героем краеугольного учения христианства о Святой Троице как о Троиедином Боге.

Называйте меня как хотите — несторианцем, еретиком — но до IV века о Троице вообще не говорили, об этом нет ни слова в Евангелии! Это придумали греки, потому что их интересуют философские построения, а не Единый Бог, и потому что они были политеисты! И ещё надо сказать им спасибо, что они не поставили трех богов, а только три лица! Какое лицо? Что такое лицо? [...] Этой высокоумной болтовнёй непостижимость Творца ставится под сомнение! Они уже постигли, что есть три лица! Как электричество устроено, никто не знает, а как устроен Бог, они знают!<sup>26</sup>

— заявляет главный герой римо-католическому Префекту Конгрегации по вопросам доктрины веры. В связи с этой цитатой подчеркнем, что одной из ключевых проблем прагматичной функциональности в вопросах веры является ее неприемлемость в духовных процессах, не говоря уже о дилемме определения духовной сущности вещей и природы Бога. Человек, пытающийся провести аналогию с видимым физическим миром и на этом основании построить свое умозаключение о тайнах бытия, неизбежно придет к ошибочным выводам, так и не постигнув, даже отчасти, природы рассматриваемых вещей. В данном случае утверждение героя ошибочно и в одном, и в другом плане, поскольку знания об электричестве современной науки довольно обширны. С другой стороны, любое применение логической системы координат к тайнам Божественной природы контрпродуктивно, так как принадле-

<sup>26</sup> Л. Улицкая, *Даниэль Штайн, переводчик...*, с. 388–389.



жит абсолютно иному измерению — тварному, в то время как в постижении Бога необходимо исходить из категорий Откровения и нетварности Его природы<sup>27</sup>.

Данное высказывание игнорирует также не только Евангельские слова Христа о необходимости крестить верующих во Имя Отца, и Сына, и Святого Духа<sup>28</sup>, но и всю тринитарную полемику рубежа III и IV веков, когда как раз и родилась арианская ересь, глобальная по своим масштабам. Здесь необходимо отметить, что уже Книга Бытия содержит косвенное указание на „множественность“ Лиц, участвующих в деле сотворения мира и человека<sup>29</sup>. Важно понять, что без обоснования догмата о Святой Троице не может идти речи о христианстве как таковом, поскольку именно это учение является фундаментом христианской веры и отличает ее от других монотеистических религий: иудаизма и ислама, в частности. Если же говорить об отдельно взятой человеческой личности, то восприятие ею тайны Святой Троицы иначе как через Откровение невозможно по определению<sup>30</sup>. В какой-то мере данную исповедальную установку брата Даниэля можно очертить как современное нео-иудейство, отбрасывающее всю святоотеческую традицию и строящееся лишь на ветхозаветной традиции Торы. С другой стороны, в дальнейших высказываниях главного героя четко просматривается ошибочность его историсофской интерпретации церковной догматики и церковной истории. Кредо или Символ веры, а также последующие догматы были приняты Отцами Церкви на вселенских соборах не как результат философских дискуссий, свойственных эллинской традиции, но как ответ на вызовы эпохи, в частности, на ереси христологического, пневматологического и других богословских характеров.

С этой точки зрения интересно еще одно утверждение главного героя, относящееся именно к историсофской парадигме его модели иудео-христианства: „Почему Его (Христа) надо искать в церковных учениях, которые появились через тысячу лет после Его смерти?“<sup>31</sup>. Поскольку каждый христианин в силу своего призвания обязан искать живого взаимоотношения со Христом, реальной связи, вытекающей как из молитвенного

<sup>27</sup> В. Лосский, *Богословие*, АСТ, Москва 2006, с. 322.

<sup>28</sup> Мат. 28:19.

<sup>29</sup> См. Бытие 1:26–27.

<sup>30</sup> *Творения иже во святых отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго*, Типографія Августа Семены, Москва 1884, с. 288.

<sup>31</sup> Л. Улицкая, *Даниэль Штайн, переводчик...*, с. 114.

подвига, так и из соответствующего образа жизни, описанного в Священном Писании и, в частности, в Новом Завете, осмелимся утверждать, что любое построение в своем сознании определенной модели, исходящей из каких-то субъективных представлений о Боге, лживых установок или ожиданий, является, по сути, идолопоклонством, а не прямой связью с Богом. В свою очередь, свидетельство лиц, лично знавших и общавшихся со Христом во время Его земной жизни, а также всех их последователей, дальних и ближних, которым удалось установить со Спасителем живую и действенную связь, не может рассматриваться как некая „лишняя информация“, способная исказить взаимоотношения христианина с Богом. Все, что приближает нас ко Христу, исторические данные, учения отцов Церкви, назидательные и нравоучительные письма апостолов или же прямое учение, исходящее из уст самого Спасителя, призвано снабдить нас полнотой ведения, так необходимого в духовном преуспевании. С другой стороны, духовный опыт отдельных христиан не может не отображаться в письменных источниках, которые не заслоняют образ Христа, а только дополняют его. Самое, однако, потрясающе опасное утверждение героя, как нам кажется, заключается в его последней фразе: „после Его смерти“(!). Уже только одно это высказывание может служить доказательством негации факта воскресения Христова, — краеугольного учения Христианства. Это уже не просто непризнание Божества в Иисусе Христе, это отрицание самой сути христианства: „Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша“ — так восклицает апостол Павел<sup>32</sup>.

Во взглядах героя можно найти также оригинальные суждения из области межконфессионального и внутрирелигиозного общения: „Не говорю уж о разнообразных православных, между которыми тоже нет никакого согласия — церковь Московской патриархии находится в глубоком конфликте с зарубежниками и так далее до бесконечности...“<sup>33</sup>. В этом отношении важно осознавать ключевую закономерность Православной церкви, заключающуюся в полном экклезиологическом и догматическом единстве всех поместных православных церквей. Отдельные разногласия политического и государственного характера всегда сопутствовали любому земному обществу, в то время как вынашивание определенного космополитического идеала относится исключительно

<sup>32</sup> 1 Кор. 15:14.

<sup>33</sup> Л. Улицкая, *Даниэль Штайн, переводчик...*, с. 367.

к сфере философских идеалов. С другой стороны, конфликты социально-политического плана в истории Православной Церкви всегда рано или поздно оканчивались, что с перспективы 2018 года явно подтверждает эту тенденцию в отношении Русской зарубежной церкви<sup>34</sup>.

Отдельное внимание нужно обратить на отсутствие символа веры при служении мессы братом Даниэлем<sup>35</sup>. Нельзя не отметить, что символ веры, как неотъемлемый элемент евхаристической службы, является фундаментом вероисповедания, без которого богослужebное поклонение просто не имеет смысла. Символ веры не является простым перечислением догматов, а исповеданием веры, формулировкой главной вероучительной истины, олицетворяющей собой истинное богочитание и богопоклонение. Отсюда выход за рамки принятой христианской догматики является прямым отрицанием как самого поклонения, так и правильной веры в Бога. В то же время настоящую проблему необходимо рассматривать в более широком контексте. Отсутствие символа веры в мессе брата Даниэля не является единственным нововведением в литургической практике главного героя произведения. Если мы проанализируем составленный им текст так называемой *Трапезы Воспоминания*<sup>36</sup>, то станет ясно, что предложенная молитвенная формула в действительности имеет мало общего даже с самой латинской мессой. По сути, это исключительно материал, основывающийся на цитатах и ветхозаветных фрагментах, в котором отсутствует центральный для христианства момент исповедания Отца и Сына, и Святого Духа. Интересно то, что данная „свобода“ духовной и литургической практики вытекала, на наш взгляд, из другой конфессиональной и национальной установки героя, а именно, из его узкого видения еврейского национального вопроса, а также роли еврейской нации во всем сотериологическом процессе. Взгляды брата Даниэля, сродни этнофилической ереси, ставили евреев как нацию выше всех других народов, в ущерб утверждению, что Сын Божий пришел на Землю, чтобы стать Человеком, а не „евреем“ в узком смысле этого слова. По свидетельству самого Спасителя, именно такой подход является ключевым

<sup>34</sup> 17 мая 2007 года в Москве Патриархом Московским и всея Руси Алексием II и Первоиерархом РПЦЗ митрополитом Лавром был подписан *Акт о каноническом общении Русской Православной Церкви за границей с Русской Православной Церковью Московского Патриархата* — документ, окончивший почти 90-летний конфликт между Русской Православной Церковью за границей и Русской Православной Церковью Московского Патриархата.

<sup>35</sup> Л. Улицкая, *Даниэль Штайн, переводчик...*, с. 493–498.

<sup>36</sup> Там же, с. 493–498.

в правильном понимании всего смысла евангельского благовестия: „И не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму“<sup>37</sup>. В этом отношении понятие „расширенный Израиль“<sup>38</sup>, сконструированное братом Даниэлем, является как раз проявлением именно такого узко-национального видения истории Ветхого и Нового Заветов.

Своего рода дополнением к специфике иудео-христианского казуса романа Улицкой являются еще два персонажа, взгляды которых заслуживают отдельного внимания. Итак, еврейская пара — Эстер и Исаак Гантман — польские евреи, оба врачи, попавшие в гетто во время войны, о своих еврейских корнях высказываются, в отличие от брата Даниэля, с нотой нелюбви: „Евреи — одержимый народ: рьяных евреев, особенно хасидов с их шелковыми шляпами, нелепыми кафтанами, латаными и перештопанными чулками и еврейских комиссаров, пламенных коммунистов и чекистов относил к одному психическому типу“<sup>39</sup>. Одной из основных еврейских проблем, по мнению Гантманов, является утрата еврейством духовности и веры в Бога. Исаак так сформулировал ключевую причину рассматриваемого явления:

Мне, атеисту, встретилось и во время войны, и в послевоенные годы множество евреев, переживших кризис веры — народ наш превратился в коллективного Иова, сидящего на пепелище, лишившегося детей, здоровья, имущества, самого смысла существования. Утратившего в большой мере и то сокровище, которым кичился — саму веру<sup>40</sup>.

Главной проблемой современного еврейства, по мнению Исаака Гантмана, является геноцид евреев времен Второй мировой войны, а точнее отсутствие „реакции“ Бога на произошедшее. Уже в Библии он усматривает логическую нестыковку и отсутствие промысла в судьбе Иова, считая, что восстановление его здоровья и имущества не меняет несправедливости в его отношении, и самого его делает всего лишь жертвой „сомнительного пари Творца с некой тварью“<sup>41</sup>. Неверие евреев, вызванное пресловутой „исторической несправедливостью“, привело их все же, по мнению Гантмана, к великим научным открытиям, которые не были бы возможны без их большого умст-

<sup>37</sup> Лук. 3:8.

<sup>38</sup> Л. Улицкая, *Даниэль Штайн, переводчик...*, с. 396.

<sup>39</sup> Там же, с. 20.

<sup>40</sup> Там же, с. 233.

<sup>41</sup> Там же, с. 234.

венного потенциала, развитого тысячелетними богословскими изысканиями. В этом отношении нельзя не увидеть главной методологической ошибки данной исторической интерпретации, а именно отсутствия духовного видения событий и сведения предмета обсуждения лишь к тварному, видимому миру.

Следующим историософским моментом, на который обращают внимание Гантманы, является отсутствие у еврейства свободы, — категории, присутствующей во всех книгах писательницы. Исаак представляет свое видение этого вопроса в следующем высказывании:

Я не мог перестать быть евреем. Еврейство навязчиво и авторитарно, проклятый горб и прекрасный дар, оно диктует логику и образ мыслей, сковывает и пеленает. Оно не отменимо, как пол. Еврейство ограничивает свободу. Я всегда хотел выйти за его пределы — выходил, шел куда угодно, по другим дорогам, десять, двадцать, тридцать лет, но обнаруживал в какой-то момент, что никуда не пришел<sup>42</sup>.

Отметим, что духовно-философские рамки свободы настолько широки, что найти дефиницию этого феноменального термина не представляется возможным. Осмыслением духовно-философских, а также литературных рамок концепта свободы занимались многие представители рубежа XIX–XX века: Николай Бердяев, Владимир Соловьев, Василий Розанов, Дмитрий Мережковский и др. Степень адекватности определения данного термина во многом продиктована творчеством конкретного писателя. К примеру, для современников Александра Пушкина, как и для него самого свобода была связана с пространством героя. Ограничение свободы он видел в самодержавии, монархической власти. Певцом вольности и свободы был также Михаил Лермонтов. Духовная свобода, подавляемая общественными действиями, заставляет героя Лермонтова искать свободы и находить ее в стихии природы, далеко от светской суеты. В отличие от Пушкина и Лермонтова свобода Федора Достоевского напрямую отсылала к теодицее и антроподицее. Такое осмысление свободы имело влияние на развитие религиозно-философской мысли рубежа XIX–XX века. Интересным в данном контексте представляются слова Мережковского о восприятии свободы в эмиграции: „Свобода — это чужбина, эмиграция, пустота — в то время как Россия воспринималась интеллигенцией как отрицание свободы, — рабство“<sup>43</sup>. В свою очередь,

<sup>42</sup> Там же, с. 22.

<sup>43</sup> По: Б. Кодзис, *Литературные центры русского зарубежья 1918–1939. Писатели. Творческие объединения. Периодика. Книгопечатание*, Sagner, München 2002, с. 37.

Бердяев, главной идеей, пронизывающей все концептуальное мировоззрение, считал свободу духа, рассматриваемую в категориях экзистенциально-персоналистской философии. Суть своего понимания свободы Бердяев изложил в следующем высказывании:

Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце. У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу. Лишь свобода должна быть сакрализована, все же ложные сакрализации, наполняющие историю, должны быть десакрализованы<sup>44</sup>.

В художественном мире писательницы свобода — это не только способ самовыражения, но также, а может и прежде всего, не навязанный и вынужденный образ существования и бытования. Свобода — это форма жизни *modus vivendi*. Если героями, к примеру, Бориса Зайцева свобода проявляется в самоотречении, обуздании страстей<sup>45</sup>, то герои Улицкой видят ее в любви, в духовной и нравственной независимости, в избавлении от еврейских корней. К слову, это как раз тот момент, в котором писательницу обвиняет господин Опендик, т.е. в ненависти к своему происхождению.

Подводя итоги нашего исследования, необходимо сделать следующие замечания относительно проделанного анализа произведения Улицкой *Даниэль Штайн, переводчик*. Рассматриваемая книга является интересным материалом для изучения современной иудео-христианской проблематики, как с точки зрения литературной фабулы, так и документальной прозы. Вследствие того, что многие аспекты деятельности реального исторического персонажа, брата Даниэля, не до

<sup>44</sup> Н. Бердяев, *Самопознание*, Международные отношения, Москва 1990, с. 52. Философ «свободы» пошел дальше и транспонировал феномен свободы на категорию благодати: «Просветляющая благодать и есть высшая свобода. Бог действует в свободе и через свободу, и вне свободы благодати нет. Традиционное противоположение свободы и благодати в теологической литературе поверхностно и не идет в глубину вопроса. Когда человек совершенно свободен, то он в благодати. Это есть пробуждение божественного элемента в человеке. Если без свободы невозможно принятие благодати, нет для этого органа, то без благодати нет окончательного освобождения человека от необходимости, рабства и фатума. Это все тоже тайна бого-человечности». См. Н. Бердяев, *Истина и откровение*, Издательство Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург 1996, с. 69.

<sup>45</sup> О. Князева, *Христианские мотивы в романе Б. К. Зайцева „Дальний край“ // А. Черников (ред.), Проблемы изучения жизни и творчества Б. К. Зайцева, Третьи международные Зайцевские чтения*, Гриф, Калуга 2001, с. 139.

конца изучены исторической наукой и во многом являются сильно мифологизированными, иногда сложно выделить реальные факты из среды литературного вымысла. Тем не менее, ряд высказываний, а также религиозная деятельность главного героя произведения, являются противоречивыми и не соответствуют устоявшимся образцам христианской догматики. В то же время главная причина, на наш взгляд, некоей „оригинальной“ деятельности Штайна, кроется в его субъективной модели еврейской историософии. Узкий национальный взгляд в конце концов приводит главного героя к этнофилии, которую он распространяет не только на государственно-этническую историю своего народа, но и на сферу религии и духовности, утрачивая при этом главное содержание евангельской проповеди, устраняющей еврейский национальный утилитаризм и провозглашающей универсализм всечеловеческого единения в таинстве любви к Богу и ближнему вне зависимости от его этнического происхождения.



PIOTR CZERWIŃSKI

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-6575-5736

## Семантика возвышения в еврейской традиции и представлениях в русской ментальности (2)

Semantyka wyniesienia w tradycji żydowskiej i jego odzwierciedlenie w rosyjskiej mentalności (2)

Streszczenie: Drugą część artykułu stanowi model dziesięciu stopni-etapów wyniesienia rosyjskiej tradycji na podstawie tekstów magicznych bajek (motywy o Iwanie carewiczu) oraz model zdobycia władzy wyższej na podstawie powszechnie przyjętej wiedzy o Rusi Moskiewskiej i Imperium Rosyjskim. Dokonuje się porównania wyłonionych trzech modeli wraz z określeniem typowych ich właściwości.

Słowa kluczowe: mentalność, tradycja, semantyka, Tora, model wyniesienia

The semantics of raising of the Judaic tradition and its Russian depiction (2)

Summary: The second part of the article is the model of ten degrees-stages of the raising of the Russian tradition according to the magic fairy-tales (the motif of Ivan Tsarevich) and the model winning the superior power according to the common knowledge on the Moscow Russia and the Russian Empire. The three appointed models are compared and the features of each of the three are determined.

Keywords: mentality, tradition, semantics, Torah, the raising model

В отношении русской части задуманного сопоставления<sup>1</sup>, трудно в ней было бы опереться на какой-то единый в своем представлении текст, такой, как для еврейской части Писание. Видимым как возможное разрешением было бы обращение к известным фактам истории, а также текстам фольклора и художественной литературы, оказавшим существенное влияние

<sup>1</sup> В первой части статьи, „Judaica Russica” 2019, nr 1(2), автор, опираясь на тексте Торы (книга *Берешит*) выделяет и описывает тринадцать ступеней-этапов возвышения Йосефа как характерной и наиболее полной формы в иудейской ментальной традиции. Полученная на этой основе модель сравнивается с примерами, выбранными из Пророков (Мордохай, Даниэль), и из других текстов, в том числе литературно-художественных, а также с известными фактами еврейской истории.



на этническое сознание и, тем самым, сформировавшим и обусловившим его тот, а не иной, воспринимаемый как типичный, характер.

Сказанное, что вполне объяснимо, с одной стороны, в силу своей неподъемности, не может быть выполнено и даже солидно намечено в пределах небольшой по объему статьи. В то же время, с другой, неизбежно способно в себе содержать, как следствие названной неполноты, ту недостаточность, которую можно понять также как преднамеренную или не преднамеренную односторонность. В связи с этим, не претендуя на правильность, а тем более единственность, определяемого пути в его обобщающем разрешении, а тем самым, и на обобщение, ограничимся для иллюстрации представляющихся важными положений для избранной темы только некоторыми, пунктирно намеченными к тому же, примерами.

Оправданием подобной попытки будет служить то, что было основой и в предыдущей части — стремление вывести на основе анализа материала те признаки, которые, укладываясь в некоторую структуру, могли бы свидетельствовать, если не о закономерности получаемого образа, то, по крайней мере, его не случайности. В отношении, необходимо добавить, данного круга имеющихся представлений, сложившихся, действующих для своих носителей.

Отчасти это бы подводило и связывалось с тем, что определяют как картину мира, или модель мира (ММ), в терминологическом отражении московской балканославистики, в какой-то ее (ММ) для анализа выбранной, части. Для лучшего понимания и уточнения ММ как понятия сошлемся на характеристику, содержащуюся в работе Татьяны Цивьян. Опираясь на положения в статье *Модель мира* в мифологической энциклопедии<sup>2</sup>, она отмечает следующее:

В самом общем виде ММ определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире в данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте. [...] ММ реализуется [...] как сочетание разных семиотических воплощений, ни одно из которых не является независимым: все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой и подчиняются<sup>3</sup>.

В приводимой в намеренном сокращении цитате для нашей задачи важными будут те положения, которые обращают

<sup>2</sup> В.Н. Топоров, *Модель мира* // С.А. Токарев (ред.), *Мифы народов мира*, Советская энциклопедия, Москва 1982, т. 2, с. 161–164.

<sup>3</sup> Т.В. Цивьян, *Лингвистические основы балканской модели мира*, Наука, Москва 1990, с. 5.

внимание на обобщенное и синтезированное (сокращенное и упрощенное, по характеристике Владимира Топорова) отображение представлений о мире в данной традиции. А также на их системную операционность, т.е. способность, при скоординированности составляющих семантических признаков (семиотических воплощений), как осознаваемых, так и нет, воздействовать на сознание своих носителей таким образом, который можно представить как регулирующий в его ориентационных, интерпретационных, реактивных, системоценностных и поведенческих проявлениях.

Не входя в дальнейшие обобщения и уточнения сказанному, обратимся к анализу русскоязычного материала, отметив попутно лишь то, что данная понятийно-предметная область, в зависимости от избираемых исследователями подходов, понимается и характеризуется не единообразно. Топоров определяет описываемую им ММ как мифопоэтическую, в лингвистике принято говорить о так называемой наивной картине мира, в отличие от научной, хотя далеко не все соглашались с тем, что эта картина наивна, термин, тем самым, условен. Важным при этом видится отличать картину мира концептуальную от картины мира языковой, для которой первая часто рассматривается как ее основа, не полностью соотносимая с ней и не во всех отношениях покрываемая. В подобную сферу входят лингвисты-когнитивисты со своим терминологическим аппаратом, основу которого составляет понятие *концепта*, с необходимостью его изучения и описания как основы, в своих совокупностях, данного языкового сознания, не только сугубо этнического, но и каких-то других, определяемых как социум, групп, больших и меньших, как это можно себе представить.

Не вдаваясь в теоретические рассуждения, требующие обращения к работам большого числа самых разных исследователей, но концентрируясь на взятой задаче, то, о чем речь, представляется небезразличным уточнить в таком отношении. В сознании каждого представителя данной ментальной культуры (хотя, может быть, и не каждого, однако дело не в психологической подоплеке) действуют механизмы, которые регулируют его отношения и взаимодействие с миром и другими людьми. Механизмы эти в его сознании, и не только сознании, в ощущениях, переживаниях, эмоциональных и прочих реакциях, образуются под воздействием окружения, уточняясь и дополняясь вследствие приобретаемого опыта.

Все это само собой понятно и очевидно. Подчеркнуть в этом всем, с учетом стоящей задачи, необходимым видится следующее, обратив внимание только на некоторые аспекты:

1. Составляя основу общего регулятивного впечатления (поскольку не об одних только умственных представлениях в данном случае речь), механизмы эти а) действуют и существуют как некие импульсы самого разного, в том числе и концептуально-языкового, характера (что важно для нас) и при этом б) не обязательно и далеко не всегда, при включающей их коллективно-сознательно и бессознательно понимаемой совместности, действуют сколько-нибудь равно одинаковым образом на всех и для всех, но, скорее, типологически, если не индивидуально.

2. Концептуальная (и не только) основа указанных механизмов формируется, в том числе, если не в первую очередь, в виде следствия существующих и обращающихся в данном социуме презентативных, или, еще по-другому, как более принятый термин, прецедентных<sup>4</sup>, текстов самой разной природы, но мировоззренческой и обучающей по своему существу.

3. Будет следовать из 2-го как предыдущего. Рассмотрение и изучение этих текстов, поворачиваемых под определенным углом, может позволить вывести названные регулятивные механизмы (стереотипами не хотелось бы их называть, входя, тем самым, в еще одну неоднозначно и многообразно в литературе определяемую область, от чего бы хотелось уйти).

4. И, наконец, приближаясь к стоящей задаче: проявить и показывать данные механизмы (термин не слишком удачный, но важно, что за этим стоит) можно в виде выводимых и определяемых для этого семантических признаков, располагаемых и выстраиваемых в какой-либо значимый ряд. Выводиться и определяться данные признаки могут из текстов, указанных как презентативные, а их (признаков) то или иное расположение, строение, структура, матрица либо модель, получаемые в синтезирующем на основе анализа результате, способны, свидетельствуя, отображать какую-то выбранную для той или

<sup>4</sup> О прецедентных текстах и прецедентности см. в работах: Ю.А. Сорокин, *Психолингвистические аспекты изучения текста*, Наука, Москва 1987; Того же, *Прецедентный текст как способ фиксации языкового сознания* // Ю.А. Сорокин, *Язык и сознание: парадоксальная реальность*, Институт языкознания, Москва 1993, с. 98–118; Л.В. Дубовицкая, *Функции прецедентности иконических компонентов креолизованных текстов*, «Вестник Московского государственного областного университета (МГОУ)» 2012, серия «Лингвистика», № 2, с. 15–20; Н.С. Панарина, *Прецедентный текст как культурно значимая когнитивная модель*, «Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета (ПНИПУ) 2013», Проблемы языкознания и педагогики, № 8 (47), с. 94–100 и др.

иной проекции ментальную форму. Концептуально-языковую и семантическую по своему существу, поскольку из текстов выведенную и на их основе полученную. С поворотом в сторону обобщения в них содержащихся смыслов, значимых как в отношении данной мировоззренческой и культурной традиции, так и проекции выбираемой ментальной формы, отображающей и представляющей ее какую-то часть. Интерпретирующий характер получаемой таким образом схемы при этом одновременно и значим, и неизбежен.

Возвращаясь к задаче: та ментальная форма, о которой шла речь, выбираемая для представления, определила себя в заглавии как 'семантика возвышения', в сопоставлении двух концептуально-культурных систем, в том же заглавии названных. Выводилась и, для русской части теперь, выводиться будет эта ментальная форма на основе текстов, представляемых как презентативные, отражаясь в последовательности укладываемых в этапы или ряды семантических признаков, каким-то обобщенным образом обозначаемых и сопровождаемых, что виделось важным, их вписывающими в модель характеризующими обстоятельствами. Существенными при этом для определяемой ментальной формы предполагались как сами эти, приравниваемые к обобщенным смыслам, этапы, так и сопровождающие их, поскольку ментально значимые, обстоятельства.

Подходя к анализу русской части, не ставя перед собой пока что задачи сопоставления, скажем несколько слов об избранном способе предлагаемого описания. Его составят более или менее известные всем представления о российской истории, не существенно, насколько правдивые и правдивые ли по существу, в необходимом для выбранной цели интерпретирующем повороте. Речь пойдет не об истории, а об имеющихся в общем сознании обобщенных и вырванных знаниях о ней. Это первое. Вторым источником будут, также выбранные в том же интерпретирующем повороте, фольклорные тексты волшебных сказок, точнее сюжеты их, более или менее известные носителям русской культурной традиции и воздействовавшие на их сознание в определенном ключе.

И, наконец, последним, еще одним, но лишь упомянутым в отношении к первому и второму, можно считать, поскольку это трудно было в столь малом объеме представить, короткие отнесения к текстам и в них мотивам художественной литературы. Точнее, скрытая память о них. Мотивам и текстам, не обязательно всем досконально известным, однако таким, в которых можно, увидев, найти отражение определяемому.

Из всего этого будет строиться схема, условно передающая семантику возвышения русского впечатления, которую далее можно будет сопоставить, не делая из этого далеко идущих обобщений и выводов, поскольку не в этом состояла задача, с полученной в первой части. Хотелось бы подчеркнуть еще раз условный и примеряющийся, ни в коей мере не регулирующий и ничего не утверждающий, характер производимого анализа, смысл и цель которого заключались в том, чтобы показать, что и как можно вывести при ориентированном на ту или иную задачу прочтении текстов, филологическом и семантизирующем по своему существу.

Применительно к тому материалу, который составит основу исторической концептуальной проекции, представляется обоснованным выделить наиболее значимые, с точки зрения этнического сознания, положения, составляющие, с одной стороны, идею становления, а с другой, повторяющихся и потому не случайных, по крайней мере, так воспринимаемых и чувствуемых, особенностей российской, абсолютистской в основе своей, государственности.

Трудно в этом аспекте было бы говорить о возвышении, в том смысле, в котором это было применено для Йосефа. При том, что такое какое-то возвышение было, достаточно вспомнить Бориса Годунова при Иване IV, Меншикова при Петре I, Бирона при Анне Иоанновне, Розумовского при Елизавете, Орлова с Потемкиным при Екатерине II и др., менее ярких на историческом фоне, распорядителей, управителей, фаворитов и приближенных, т.е. вторых при первом. Было бы это то возвышение, которое, если и оставило в памяти поколений какой-либо значимый след, то, во-первых, не положительный, осуждающе-неприятный и двусмысленный, во-вторых, воспринимаемый в отношении получения корысти и выгод лишь для себя, ничего для народа, и, в-третьих, в общем сознании и памяти не закрепившееся в виде каких-либо значимо предопределяющих этапов подобного становления, помимо, если не политических соображений, то прихоти, в том числе и любовной, со стороны представителя высшей власти. В связи с чем трудно было бы вывести закономерность, которая в поэтапных признаках подводила бы к представлению концептуальной действующей модели.

Первый круг поэтому, интерпретируемый не столько как возвышение, сколько как получение высшей власти претендентом, наследником в том числе, с опорой на восприятие связываемых с этим событий истории, будет, как следствие,

обращаться вокруг самодержцев. Открывает эту типично российскую череду представителей высшей власти фигура Ивана Грозного. С учетом стоящей задачи обратим внимание только на некоторые особенности для нее характерные. Прежде всего, на то, и это себя повторит и в дальнейшем, что к полноте самовластия и самостоятельности от боярской и патриаршей опеки (если не говорить об унижении, властном соперничестве, непризнании высшим его над собой) Иван IV приходит не сразу. Первый период его правления, скорее лишь номинального, проходит под знаком не ослабевающей угрозы утраты не только трона, но и физического уничтожения. В этом смысле он сходен с таким же начальным периодом для Людовика XIV, не сразу добившегося того положения, с которым он неизменно в общем сознании связывается как абсолютный и непререкаемый властитель.

Не будем обращаться к известным историческим фактам в пояснение сказанного, важно для нашей задачи то, что характер воцарения Ивана IV, а затем и ряда последующих верховных властителей, предполагает необходимость достигнуть власти. Собственными усилиями либо организуемой кем-то поддержкой. Первоначально власти не обязательно абсолютной. Той и в той мере, которая сделает его первым в ее несомнительной полноте обычно впоследствии. Характер подобного приближения к высшему можно определить в связи с этим как достижение. Полнота не приходит сама, ее надо, добившись, достигнуть, преодолев препятствия и сопротивление на этом пути. Претендент добивается этого, нейтрализуя соперников либо тех, кто желает им управлять, сделав его послушным орудием для достижения собственных целей. Достижение, тем самым, отмечается как *п р е о д о л е н и е*, указанного препятствия и сопротивлений.

По достижении полной власти ее следует сохранить (*у д е р ж а н и е*) и затем в столь же полном и неизменном виде передать своему наследнику (*п е р е д а ч а*). Универсальные и общеизвестные в основе своей этапы такого правления интересуют нас в том отношении, в котором можно и следует говорить о какой-то себя повторяющей русской специфике. Русской в смысле этнического сознания и ментальной культуры, а потому не российской, что было бы более уместным, имея в виду государственность.

Удержание Ивана IV отмечает себя в трех отношениях, существенных с точки зрения определяемой задачи: 1) отстранением от власти боярства, сопротивляющегося его не-

ограниченной власти (неважно в данном случае, имело ли такое сопротивление место или это было намеренным нейтрализующим у п р а з д н е н и е м р а в н ы х себе, вплоть до их ликвидации); 2) расширением, вследствие завоевательной и колониальной политики, территории государства и, тем самым, себя самого, как властителя (э к с п а н с и я собственной власти); 3) у с т р а н е н и е м не устраивающего н а с л е д - н и к а , противящегося воле отца, не обязательно и не единственно политической (убийство старшего сына, также Ивана, т.е. сыноубийство).

Из этих особенностей следуют далее обстоятельства передачи. Прежде всего, происходит падение. Еще не упадок, но разорение и обнищание государства и власти. Падает также престиж правителя: царем будет Федор, не старший сын, известный как не способный и не стремящийся быть им. То и другое становится почвой усиливающегося кризисного положения, сопровождаемого, при отсутствии наследников Федору, боярскими распрями, а также скрытой борьбой за власть. Все это позволяет охарактеризовать передачу как понижение.

Тем самым, для разбираемой схемы, три основных, универсальных, этапа при овладении высшей властью, заключающихся в достижении, сохранении (удержании) и ее передаче, это не динамичная форма Йосефа, предполагающая не всегда предсказуемый, поскольку мобильный и изменяющийся в своих возможных этапах, характер. Форма приобретения высшей власти, поскольку это не возвышение, но о в л а д е - н и е , представляет собой этапы статичного и подготавливающего нарастания (при условии достижения цели).

Для Ивана IV эти три основных и всеобщих этапа (впрочем, не для него одного) обращаются в цепочечную последовательность п р е о д о л е н и я препятствий и сопротивлений — э к с п а н с и и непререкаемой властной воли и — конечного п о н и ж е н и я власти, ее падения. Если формула возвышения Йосефа определила себя как ступенчатая, развивающаяся отчасти с некоторым обращением по спирали с переходом на высший уровень при утрате, то в отношении овладения высшей властью Иваном IV она будет выглядеть как цепочечно-гнездовая, о чем еще будет речь при выведении завершающих общих схем.

В определенном смысле три выделенных особенности, заключающиеся в преодолении, экспансии и понижении к концу и/или впоследствии, проявляют себя и в последующем. В отношении Бориса Годунова, Василия Шуйского, Петра I (опуская не столь ярко себя проявивших либо вообще себя не проявив-

ших в тех же этапах Михаила Романова и Алексея Михайловича). И далее Екатерины II (минуя Екатерину I, Петра II, Анну Иоанновну, Ивана Антоновича, Елизавету, Петра III), в меньшей степени Павла, Александра I, но не в меньшей и выразительной Николая I.

В несколько ином отношении, без необходимости овладения, сопровождаемого преодолением и далее экспансией и понижением, следует говорить об Александрах II и III (о последнем, без овладения с преодолением, но при экспансии с понижением). Что касается убиенного Николая II, его форма подобна во многих своих отношениях форме Федора Иоанновича. Без желания и способности править, с утяжеляющим следствием деспотически правившего отца, а потому без преодоления и экспансии, но с понижением и, в конечном итоге, полной утратой, в его случае завершившейся также убийством вместе с наследником и всей семьей.

Не углубляясь в подробности, более или менее всем известные из истории (в разбираемом случае, как уже говорилось, об исторической правде, равно как и ее интерпретациях, речь не идет, но лишь о принятых к общему сведению знаниях, ибо они формируют особенности национального восприятия), остановимся очень бегло и кратко на тех обстоятельствах, которые, уточняя форму Ивана IV, могут добавить что-либо к ней от других верховных правителей.

Борис Годунов — смена наследственной власти, воспринимаемая многими также как узурпация (не был потомком Рюриковичей, а тем самым, и царского происхождения, к власти пришел не без сговоров и интриг). Преодоление Годунова сопровождается устранением младшего сына Ивана IV и действительного наследника, царевича Димитрия, экспансия — голодом, вызванным неурожаем, и утратой престижа, понижение — внешней агрессией (Дмитрий Самозванец), неожиданной смертью и убийством наследника, сына Федора.

Василий Шуйский. Преодоление и в этом случае сопровождается устранением, вначале отмеченное участием в заговоре с убийством сына Бориса (Федора), впоследствии, также организованное им, свержение и убийство Дмитрия Самозванца, занявшего к тому времени московский трон. Экспансия неудачна, попытки добиться поддержки оборачиваются против него, неизбежное понижение, в конечном итоге, приводит к падению, утрате власти и заточению.

Неоднозначная во многих смыслах фигура Петра I будет интересовать нас только в том отношении, которое позво-



лит представить указанные обстоятельства. Преодоление, озаменованное стрелецкими бунтами и их подавлением, сопровождалось, в итоге, необходимостью делить трон со старшим братом Иваном, а власть с его регентшей и сестрой царевной Софьей. Экспансия — жестокостями по отношению к бунтовщикам, насилием над недовольным боярством, казнь старшего сына царевича Алексея, сопротивлявшегося отцу, усилением общего гнета и войнами. Понижение наступает по смерти. После непродолжительного и номинального правления супруги Екатерины I, сопровождавшегося внутривластными распрями, казнокрадством и разорением государства, трон передается внуку Петру II, в период, также номинального и непродолжительного, правления которого наступает возврат к допетровским порядкам.

Если XVII век, как последствия и наследие тиранства Ивана IV, характеризуется недовольством и постоянными бунтами, то XVIII, в целом, определяют как век дворцовых переворотов и заговоров. Все императорствующие особы, за исключением Петра III, приходят к власти в их результате, нет твердой линии несомнительного престолонаследия. Преодоление Екатерины II также отягощается переворотом, убийством царствующего супруга Петра III и, в их итоге, зависимостью от заговорщиков. Экспансия — необходимостью лавирования между враждебными партиями, сменой опоры на фаворитов, устранением от правления и от себя наследника и сына, как полноправного претендента, Павла, подавлением заговоров, убийством заключенного в крепости Ивана Антоновича, провозглашенного императором во младенчестве, войной с крестьянским движением. Понижение, подготовленное казнокрадством и своеволием приближенных, так же как и для Петра I, наступает по смерти. К власти приходит нелюбимый ею сын Павел, убиенный в недолгом времени в заговоре, участие в котором приписывают его сыну Александру (I), ставшему после этого императором. И опять наступает возврат, согласно приписываемой Александру фразе: «При мне будет все, как при бабушке», задуманные и начавшиеся при Павле реформы по оздоровлению были отброшены.

Преодоление Николая I начинается с подавления заговора декабристов, сопровождаясь их казнями и ссылками. Сомнительность его права на трон подкрепляется слухами о том, что Александр I жив, а Константин, второй сын Павла, отказался от трона по не вполне понятным причинам. Экспансия связывается с усилением авторитарной власти, репрессиями, подав-

лением гражданских свобод и восстаний (1831 год в Польше, 1848–1849 гг. помощь Австрии в подавлении восстания венгров), вмешательством во внутренние дела других государств (что стало причиной Крымской войны). Понижение связывается, в первую очередь, с поражением в этой войне, показавшей как слабость, так и коррупцию его режима и созданного им аппарата.

Неслучайно закономерными составляющими разбираемого о в л а д е н и я властью в его этапах преодоления, экспансии и понижения, как в отношении отдельных представителей, начиная с Ивана IV, так и в целом, можно считать а) переход от сыноубийства (царевичи Иван, Алексей) через отцеубийство (Павел) к царубийству (Александр II, покушения на Александра III, Николай II); б) убийства либо устранение не только престолонаследников, но и царствующих особ (царевич Дмитрий, сын Годунова Федор, Василий Шуйский, Иван Антонович, Петр III, Павел); в) как следствие предыдущего заговора, перевороты и самозванство (Дмитрий Самозванец I и II, Емельян Пугачев и др. многочисленные Петры III<sup>5</sup>); г) сомнительность претендента с точки зрения происхождения (не царских кровей, а потому не помазанник — Борис Годунов, Василий Шуйский, Екатерина I, не сын царя, а потому подставленный, подмененный — Петр I, считающийся не сыном царя Алексея Михайловича, а потому не Романов, и, следовательно, все потомуки его, включая в тот же ряд и Павла, по известной версии, легшей в основу недавнего многосерийного фильма *Кровавая барыня*, бывшего сыном Сергея Салтыкова, а не Петра III).

Затрагивая столь важную для национального сознания и самосознания проблематику, как овладение властью с необходимостью ее удержания и последующей, не будащей сомнения, передаче, русская художественная (и не только художественная, историческая, философская, публицистическая и пр.) литература, а также кинематограф, посвящает отмеченным в предыдущем абзаце особенностям немало внимания. Достаточным будет напомнить, из наиболее известных, драматическую трилогию Алексея Константиновича Толстого (*Смерть Иоанна Грозного, Царь Федор Иоаннович, Царь Борис*),

<sup>5</sup> Обращая внимание на особенности типично русских этнических представлений, авторы *Словаря русской ментальности* в отношении самозванства замечают следующее: «При общем порицании самовольных и самоуверенных поступков, к самозванцу-царю есть доверие, т.к. в народе связано это с легендой о возвращающемся избавителе, основанной на идее соперничества с властью, которая (в лице Ивана IV и далее) объявила себя богоносной» (В.В. Колесов, Д.В. Колесова, А.А. Харитонов, *Словарь русской ментальности*, Златоуст, Санкт-Петербург 2014, т. 2, с. 204).

его роман *Князь Серебряный*, *Бориса Годунова* и *Капитанскую дочку* Александра Пушкина, романы Григория Данилевского *Мирович*, *Княжна Тараканова*, *Черный год* (Пугачевщина), его *Царевича Алексея*, романы Дмитрия Мережковского *Антихрист* (*Петр и Алексей*), *Александр I*, *14 декабря*, пьесы *Павел I*, *Царевич Алексей*, *Петра Первого* Алексея Николаевича Толстого, трехтомную эпопею Вячеслава Шишкова *Емельян Пугачев* и др. произведения разных авторов. Не говоря о таких известных картинах, как *Утро стрелецкой казни* Василия Сурикова, *Иван Грозный и сын его Иван* Ильи Репина, *Петр I допрашивает царевича Алексея в Петергофе* Николая Ге, показывающих в наглядных к тому представлениях все то, о чем здесь говорится.

О в о з в ы ш е н и и (в отличие от овладения с опорой на знания из истории), предполагающем выводимость осознаваемой концептуальной модели для русского материала, возможным видится, в частности, говорить на основе мотивов волшебных сказок. Прежде всего, таких, наиболее известных и значимых, как многочисленные сюжеты об Иване-дураке (дурачке) и Иване-царевиче, а также разных других Иванах (Иване крестьянском сыне, Иване Быковиче, Иване королевиче, Иване Несчастном и пр.). Объединяющую особенность большого числа этих сюжетов составляет, универсальное в своем основании, поскольку не исключительно русское, представление о младшем сыне, обычно из трех сыновей у отца, как об изначально менее значимом, ничего из себя не представляющем, не подающем надежд, объекте насмешек и пренебрежения со стороны старших братьев. Обобщающе ярко все эти свойства и признаки можно найти в знаменитом *Коньке-Горбунке*, русской сказке в трех частях, Петра Ершова (1834, между 1843 и 1851).

Рассмотрим в определенной последовательности наиболее типичные и общеизвестные сюжетные ходы этой группы волшебных сказок, с тем чтобы вывести поэтапные признаки возвышения Ивана (царевича, хотя и не обязательно, но впоследствии нередко царя).

Повествование начинается традиционно с некоей недостаки или ущерба, причиняемого отцу трех сыновей (возьмем эту линию как наиболее известную), который либо болен и при смерти, либо желает что-либо чудесное, необычное и волшебное раздобыть, либо поле, сад его по ночам навещает какое-то существо (конь, жар-птица), которое топчет посевы, рвет яблоки и т.п. Подобного рода детали и уточнения для разбираемой цели не будут важны. Отец, будь то крестьянин, царь,

просто старик, не суть важно, посылает братьев на ночь караулить, чтобы узнать, кто и что производит подобные безобразия, либо отправляет их за море, в тридевятое царство, в неведомую сторону раздобыть волшебный и необычный предмет, живую воду, молодильные яблоки и т.п., либо прийти к нему на могилу с тем, чтобы каждого сына, от старшего к младшему, наградить. Все эти различия также не будут важны для нашей задачи. Отвлечемся от них, представив в указанной перед этим последовательности.

Итак, повторяясь, начинается повествование с недостачи, ущерба, отсутствия желаемого у отца, восполнение которых поручается братьям, старшему, среднему, младшему, иногда с опущением младшего как не способного, не умелого, глупого, не достойного, не вошедшего в должный возраст, объекте насмешек и общего пренебрежения. Подобные обстоятельства для нашей задачи будут представлять интерес. Обозначим это в наиболее общем виде как необходимость исполнения родительской воли, или потребность родителя, которой предшествуют жалкое, униженное положение младшего.

1. Первым, исходным, пунктом, следовательно, становится *п о н и ж е н и е*, мизератив младшего сына (*MiserMinor*) по сравнению с двумя (как правило) старшими, а поскольку о нем в дальнейшем как главном герое идет речь, то этот признак приписывается ему с опущением старших.

2. Вторым будет указанная потребностная родительская недостача, требующая восполнения (дезидератив родителя, *DesiderParent*).

3. Далее следует вызванное возникшей потребностью (2) отсылание, отправление братьев для исполнения стоящей перед ними задачи в последовательности, начиная со старшего к среднему и затем, иногда с опущением, по недостойности, к младшему: делегатив старшего, среднего (младшего), *Deleg>Major>Medius (>Minor)*.

4. Старшие братья либо отказываются исполнять поручение, посылая каждый раз младшего вместо себя, либо едут, но не охотно, не по той дороге, неправильно, без соблюдения закладываемых в подобное продвижение, отмечающих знание, понимание, чувство, способности, сопровождений (не помогают животным, грубят старичку, старушке, встречаемым на пути, и т.п.). Чем обнаруживают отсутствие в них предрасположенности, неспособность, в отличие от младшего, не только к исполнению стоящей перед ними задачи, но и недостойность, негодность как таковую для предстоящего возвышения с по-

лучением награды при достоинстве младшего: (ин)дигни-тив (старшего, среднего) младшего, *(In)Dign(MajorMedius)Minor*.

На этом этапе, усиливаясь, проявляет себя то, что себя обнаружил в самом начале и что впоследствии станет еще более очевидным, определив не одно только отношение старших братьев к младшему как сопернику и как к худшему, жалкому, понижаемому, в родительских, прежде всего, глазах (*MiserMinor*). Но и желание его оттеснить, отстранить, уничтожить, заместить его и собой подменить, выдать себя за него, подставить себя в его место, не надлежащее им и им не положенное, при исполнении задачи и получении не заслуженной и не им полагающейся награды: субститут-суппозитив младшего старшим и средним, *SubstSupposMinor(<MajorMedius)*.

5. В то же самое время младший, достойным, положенным образом исполняя возложенное, отправляясь без страха по должной дороге, помогая встреченным на пути существам либо делясь с ними своим пропитанием, получает поддержку, волшебный предмет, помощника и т.п., которые пригодятся ему впоследствии при решении стоящей задачи: заслуженная поддержка младшему со стороны посредника, меритатив-медиатив, *MeritMediatMinor*.

6. Исполнение младшим отцовского поручения либо другого задания, появившегося вследствие тех или иных обстоятельств, сопровождается необходимостью троекратного разрешения каждый раз возникающих либо ему предлагаемых, не выполнимых по своей видимости, задач, в чем ему помогают обычно посредники: троекратное опосредующее исполнение, предшествующее основному (отцовскому), *TriplMediatOperMinor*.

7. На этом этапе младший обычно, согласно наиболее полной формуле, исполняет порученное, добывая то, что составляло смысл его основного задания: достижение цели и получение, финитный акквизитив, *FinitAcquisitMinor*.

8. Далее следует, может следовать, его возвращение и обратный путь с тем, что было получено, либо, если не возвращение, то в любом случае коварство или обман со стороны старших братьев, отмеченные тем, что уже отмечалось ранее как замещение и подмена старшими младшего, с его оттеснением, устраниением, осмеянием либо убийством, *SubstSupposMinor(<MajorMedius)*.

9. Обман и подмена, вследствие участия посредников и/или проверки добытой царевны, а также возможных других обстоятельств, в конце концов, раскрываются, происхо-

дит разоблачение замещенной подмены с понижением старших, заслуженным наказанием, изгнанием их, пренебрежением к ним: индикатив мизератива старшего и среднего, *IndicMiserMajorMedius*. При восстановленном, что необходимо добавить, индикативе младшего, его действительной роли, *IndicMinor*. И тогда общая формула могла бы выглядеть как *IndicMinor(>MiserMajorMedius)*.

10. Соотносимым с предыдущим признаком следствием, с восстановлением нарушенной справедливости, становится положенное младшему возвышение, вынесение, его элатив, *ElatMinor*.

Сопоставление выведенного на основе Торы возвышения Йосефа в тринадцать получившихся как поэтапные признаках с десятью возвышениями Ивана (царевича и затем царя), не говоря об этапах овладения высшей властью, выявивших себя в своей закономерности на основе российской истории, подводит, в первую очередь, к мысли, при некотором видимо универсальном сходстве, о расхождении. Как в самих получаемых этапах, с точки зрения их роли и смысла, так и в сопровождающих их обстоятельствах.

При сходстве общей и регулирующей мысли о возвышении как получении и приобретении отмеченного и выделяющего достоинства, близкого к высшему, если не высшего, заслуженного и соответствующего качествам получающего, что раскрывает себя не сразу; при получении и приобретении как награды, венчающей предшествующие сложные состояния и переходы, подводящие к утратам, потерям, вплоть до угрозы жизни, а также при воплощающей роли отца и братьев как своего родового, — все остальное трудно было бы к совпадениям подводить. Те же роли отца и братьев, при их неизменном участии, выглядят вовсе не идентично. Так же как и отмеченность, если не по рождению, то по отношению со стороны отца, с этим связанная и через отделенность и обособленность, не похожесть на братьев и, тем самым, на свое родовое в своем поколении, действующая и для Йосефа, и для Ивана, в общем-то, в равной мере, хотя для Ивана менее явно, выглядят далеко не подобным образом.

Первое и едва ли не основное отличие, которое требует выявления, заключается (так это можно определять) в интенциональной и мотивирующей стороне, направляющей, обьясняющей и поддерживающей возвышение. Если Йосеф в своем возвышении (так же как Мордохай, Даниэил, а также затем исторические и художественные персонажи, как упомянутые,

так и нет), первоначально пусть не осознанно, но ведомый к этому, действует не для себя и не ради себя, не ради своего возвышения, хотя и заслуженного, выступая орудием, средством спасения своего народа, от голодной смерти, от истребления и т.п., то в отношении Ивана (царевича) ничего такого сказать нельзя.

Его возвышение не орудийное, а отмечающее и награждающее. Того, кто заслуживает его не по внешности, а по внутреннему своему существу. И одновременно вместе с тем восстанавливающее или, может быть, что скорее, устанавливающее — нарушаемое людьми равновесие, справедливость, в основе которой лежит представление о правильности и соответствии, с наказанием тех, кто ее преступает, и награждением тех, кто достоин. В связи с этим, с одной стороны, оно может выглядеть как возвышение для себя и ради себя, однако личный и субъективный акцент в данном случае действует как демонстрация, показ на примере, того, что за этим невидимо, скрыто стоит, ибо речь здесь идет об организующем родовое и социум высшем начале, хотя напрямую и не представляемом.

В этом месте мы неизбежно подходим к проявленной в возвышении Йосефа и далее всех остальных для той же традиции мотивирующей его (возвышение) стороне и не проявленной либо не прямо и через включения чего-то другого проявленной в возвышении Ивана. Для первого таким мотивирующим, направляющим, организующим, регулирующим, а также поддерживающим и наблюдающим центром происходящего является Бог, Всевышний. С учетом прямо себя воплощающего и объявляемого иудейского монотеизма. Даже в тех случаях, исторических и отраженных в художественной литературе, когда об этом может не говориться, оно неизменно в своем поучении и трактовке будет иметься в виду. Ибо ничто для еврея, рожденного и остающегося им, не может себя проявить без Него, а тем более при возвышении, изначально предполагающем спасение народа либо облегчение его положения.

Что касается возвышения Ивана, скрытые, а нередко и явные проявления участия, если не высших, то потусторонних, невидимых и, тем самым, также и регулирующих земное существование сил, в нем также находят свое отражение. Однако и действие их, равно как и взаимодействие с ними, и обращение к ним со стороны персонажа, а также других персонажей, имеют иной характер. Исходно и по своему существу. С одной стороны, не осознанный либо прямо не объявляемый, а с другой, неопределенно размытый. Неясно, в конечном итоге, кто

или что за всем этим стоит, который или которое определенный образом действует и дает, но далеко не всегда направляет, хотя и поддерживает.

В данном случае можно отметить мотив не столько проверки и испытания, сколько предоставления самому себе для избранника — получится, выйдет, значит, получится, нет, так нет. Поскольку, коль скоро речь о поддержке, те же помощники, будь то ворон, серый волк, старичок-лесовичок, старушка, баба-яга (в ряде случаев), царевна, наделенная магическим даром, конек-горбунок, сивко-бурко и пр., это только помощники, в которых и через которых себя проявляет нечто другое, скрыто за ними стоящее. То, что (в данном случае 'что', а не 'кто'), но не по неведению, а по не выявлению, по сокрытию тайного, *sacrum*, в текстах сказок и не только сказок не может себя объявлять. Действует это сокрытое и не объявляемое внутренне, как организующее, устраивающее, регулирующее и направляющее начало, входя в этот мир, но при этом не вмешиваясь и не исправляя его. Из другого мира, можно бы было сказать, но это было бы не совсем верно, скорее, из какого-то вне всего и всеобщего принципа, как закона существования и с ним бытия. Действует и показывает себя это сокрытое через видимых внешне посредников, не людей или только по виду людей, находя себя также в Иване. В том, каков он в человеческих свойствах своих, равно как и в том, кем он, исходя из таких его, согласуемых с сокрытым в нем, свойств, может, способен стать, поскольку, во исправление несправедливостей этого мира, заслуживает.

Говоря об отличиях далее, необходимо коснуться идеи братнего неприятия, а с этим по-разному себя объявляющего соперничества и скрытой либо не скрытой зависти, пренебрежения и вражды (скрытость либо не скрытость всего того особого значения не имеют). Для Йосефа неприятие братьями вызвано не только и даже не столько особой любовью к нему отца, выделяющей его и отделяющей от других (с этим связана зависть), сколько его к ним отношением и исключаяющим братское расположение поведением. В этом смысле ответное отношение к нему с их стороны, и отсюда его положение, можно видеть как человеческим образом объяснимое и вполне мотивированное. Так же как и их покаяние и просьбы простить их в конце, что Йосеф принимает не на свой личный счет, но, опять же сознательно, мотивирует неизбежностью и своим назначением.

Для Ивана неприятие вплоть до презрения и унижения братьями объясняются просто тем, что он младший, и тем, что дурак (каковым они его склонны видеть и представлять,



с учетом его, не вписывающихся в их собственные, не эгоистических, скажем так, и бескорыстных свойств). Далее себя проявляет не столько зависть, поскольку они, считая себя достойнее и выше, не ставят его ни во что, сколько соперничество, сопровождаемое желанием оттеснить, отобрать им полученное, а его самого уничтожить. Из чего будет следовать, также в основе своей человеческое, но менее, чем в отношении Йосефа, значимо обоснованное, представление о личном своем превосходстве, о силе, уме, способности уклоняться, искать себе выгод и их находить, а также нравиться, подстраиваясь и приспособляясь к ожиданиям, прежде всего, родителя. О своей, в результате, вышести по сравнению с младшим братом своим, недостойным и неполноценным, с их точки зрения, понимаемой ими как социально общая.

Опустим теперь дальнейшие уточнения и расхождения, которые можно увидеть, опираясь на представленный материал. Подытоживая, можно только сказать, что при возвышении Йосефа и далее Мордохая, Даниэила и остальных действуют законы и правила Высшего установления и назначения избираемого к возвышению, на основе двух, фактически, взаимосвязанных и взаимно направленных в нем, в избираемом, регуляций. Преданности его Всевышнему. Преданности в смысле способности и устремления полагаться во всем на Него, безгранично веря в Его силу и справедливость, с одной стороны. И своего посвящения, с другой. Посвящения себя и собой достигнутого ради спасения и благополучия своего народа и своего родового, что подчеркивается и на что непременно внимание обращается. Не только в Торе, но и в других источниках.

В то время как при возвышении Йосефа действуют две показанные в своей основе тенденции, для возвышения Ивана, а также в идее овладения высшей властью для русского материала чего-то подобного мы не найдем. Если не брать во внимание, пропагандистские в своей основе, (ультра)патриотические, а потому и не свойственные традиционному восприятию и представлению, тексты не только советского времени на сюжеты российской истории, включая сюда, для советского времени, и кинофильмы. Независимо от качества и художественных достоинств подобные проявления трудно было бы как экспликации представлений традиционного, а потому и исходно свойственного, воспринимать. Этническое, в основе своей, концептуальной и чувственной (не говоря здесь о вере, в бытие и небытие, земное и высшее, видимое и невидимое, посястороннее и потустороннее), оказывается не связанным

с тем, что представляется далее как национальное, наслаиваясь, скорее, на нечто универсальное, а нередко и искажая его. Поскольку, как представляется, сюжеты волшебных сказок об Иване (царевиче и не только), равно как и организующие моменты российской истории, о которых шла речь, вряд ли можно рассматривать как специфически и исключительно русский в основе своей материал, не свойственный также и в той же мере другим народам.

Представленные этапы в их семантических признаках, заслуженное и не заслуженное обращение родителя к сыновьям, переход от субъективного понижения в начале младшего к объективному понижению старших братьев в конце, сочетание видимого и невидимого, человеческого и нечеловеческого, внешнего и внутреннего, реального, но не действительного, с нереальным действительным, справедливого и несправедливого, а также замещение и подмена, зависть, соперничество, оттеснение, уничтожение, братоубийство, сыноубийство, отцеубийство, цареубийство, сомнительность происхождения обладателя высшей власти, прежде всего, по отцу, самозванство и связанная с ним узурпация, — все это вряд ли можно считать исключительным достоянием русских этнических представлений, а с ними или без них соответствующим концептуальным образом интерпретируемых фактов истории.

Закончить сказанное, по причине небольшого объема только затронутое, кратко описанное и недосказанное в силу его неподъемности и широты, можно было бы, для большей и сопоставимой наглядности, двумя (тремя) схемами, представляющими по точкам этапы того и другого пути к возвышению (овладению властью в последнем случае).

### Схема 1. Этапы возвышения Йосефа

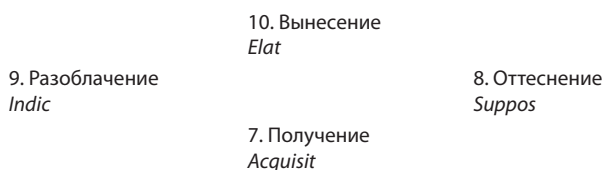
	13. <i>Gdula</i> 'величие'	
11. <i>Bgadim</i> 'одежды'		12. <i>Shem</i> 'имя'
	10. <i>Hatsagat</i> 'выдвижение'	
9. <i>Jerida</i> 'упадок'		8. <i>Khesed</i> 'благодеяние'
	7. <i>Shehut-El</i> 'Пребывание'	
5. <i>Nefila</i> 'падение'		6. <i>Nituk</i> 'отрыв'
	4. <i>Kera</i> 'разрыв'	
3. <i>Patuah</i> 'открытый'		2. <i>Nifrad</i> 'отделенный'
	1. <i>Siman</i> 'знак'	
Внешнее		Внутреннее

Не претендуя на обобщение и только попутно можно бы было заметить, что, видимо, не случайно получившееся число этапов возвышения Йосефа совпало с числом тринадцати атрибутов (Господа) и таким же числом лепестков розы Израиля, а некоторые из признаков совпадают, если не по названию, то по смыслу с названиями сфирот: «Хэсед [Khesed] (милость), она же Гдула [Gdula] (величие) — четвертая сфира, которая олицетворяет собой любовь и рост»<sup>6</sup>. Бина (понимание), соотносимая по своему смыслу отчасти с Patuah 'открытый', а также Тифэрет (красота), олицетворяющая собой гармонию, истину и сострадание, Нецах (вечность) — способность к преодолению, Год — упорство и выдержку, Малхут (царство), прямо либо косвенно нашедшие свое отражение при возвышении Йосефа. Соотношение смыслов при их воплощении в проявлениях праотцев народа Израиля, отмечаемых в Торе, со смыслом отдельных сфирот, при условии многозначной сложности этих последних, могло бы стать объектом отдельного рассмотрения. Для тех, что необходимо добавить, в первую очередь, кто досконально знаком с предметом того и другого.

Что касается упомянутой розы о тринадцати лепестках, не вдаваясь в подробности и обобщения, ограничимся пояснением, приводимым в цитированном перед этим источнике:

«Как роза среди колючек, любимая моя среди девушек» (Песнь Песней, 2:2). Кто эта роза? Это Кнесет Исраэль, народ Израиля. Ибо подобно розе в низших мирах существует и роза в мирах высших. И как роза среди колючек, цвет которого — смешение красного и белого [ср. разноцветные, а точнее, полосатые (*pasim*) одежды Йосефа, сделанные ему отцом — П.Ч.], так и Кнесет Исраэль сочетает в себе и суд, и милость. И подобно тринадцати лепесткам розы, окружают и защищают Кнесет Исраэль тринадцать атрибутов милосердия. [...] Начальные строки книги Зогар<sup>7</sup>

## Схема 2. Этапы возвышения Ивана (царевича)



<sup>6</sup> А. Штайнзальц, *Роза о тринадцати лепестках*. Перевод с английского Ш. Розеноера. Иерусалим–Москва–Рига, 1990, с. 54.

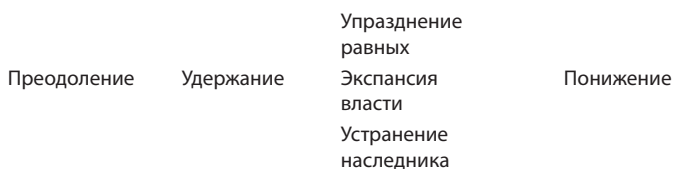
<sup>7</sup> Там же, с. 7.

6. Исполнение <i>Oper</i>		5. Поддержка <i>Merit</i>
	4. Достоинство <i>Dign</i>	
3. Отправление <i>Deleg</i>		2. Потребность <i>Desider</i>
	1. Понижение <i>Miser</i>	
Внешнее		Внутреннее

Как и в предыдущей схеме, Йосефа, следует обратить внимание на соотношение того, что было обозначено в нижней строке как Внешнее и Внутреннее. Соотносимые между собой, дополняемые взаимно и развиваемые, они могут, с одной стороны, отражать как последовательность, так и одновременность. При этом, если в отношении этапов возвышения Ивана, это, скорее, последовательность, отражаемая в порядке составляемых чисел, то для Йосефа это может быть и последовательность, и одновременность, а в ряде случаев также обратность. И тогда числа (Йосефа, в отличие от чисел Ивана) имеют характер не столько порядковый, сколько логический и условный. Так же как и движение в самой схеме, от внутреннего к внешнему и в обратную сторону имеет своего рода качающийся характер, что передано с помощью цифр: справа налево (2 – 3), затем слева направо (5 – 6), снова справа налево (8 – 9) и, наконец, слева направо (11 – 12) к вершине (13). Порядок этот выводился из текста и представляется потому не случайным, хотя рассмотрение его не входило в задачу.

Что касается представления о том, что было названо Внешним и Внутренним, его следует понимать также несколько шире. В известном смысле эти обозначения условны. Внешним может быть то, что себя объявляет как видимое, но не всегда, а Внутренним — как его подготавливающее и/или скрытое, заложенное в какое-то последующее проявление и/или действие. Равно как и что-то еще. Рассмотрение того и другого, к тому же в соотношениях и вероятных связях, потребовало бы объяснений для каждого случая с опорой на материал, в отношении этапов Ивана к тому же весьма разнородный, поэтому мы лишь обозначили данные проявления, не входя в уточнения, представляющие значение и имеющие самостоятельный смысл.

### Схема 3. Этапы овладения высшей властью



Данную схему, равно как и стоящий за ней материал, не обобщая и не представляя как что-либо однозначно единое, поскольку речь в ней идет о большом огрублении, стоит рассматривать лишь как попытку представить в несколько обусловленном и искусственном (но не искажающем) виде одну из моделей, себя повторяющую, возможно, не только в российской истории. Собственно говоря, не истории как таковой, но имеющихся в общем сознании сложившихся представлений о ней, в свою очередь, не единственных и не обязательно верных (впрочем, на это уже обращалось внимание).

Цель подобного отображения состояла в показе возможности такого подхода, без претензии на основательность. Это был бы своего рода купирующий, концентрированно ужимающий смыслы взгляд и такое же отстраненно отвлеченное отношение к явлениям и фактам, как, скажем, в анекдотах на исторические и политические темы. К явлениям и фактам истории, отраженным и претворенным общим сознанием на основе каких-то более или менее общепринятых сведений, а точнее, их вероятных версий и потому не всегда соответствующих реальному положению вещей и, тем самым, действительности. Однако, как уже отмечалось, не о действительном положении вещей, а о самих этих версиях речь, концептуально заряженных и нередко эмоционально ориентированных, поскольку они отражают не то, что есть, а то, что об этом думают либо принято думать.

И это было бы с одной стороны. С другой, цель подобного представления заключалась в том, чтобы иметь возможность соотносить, опять лишь концептуально, в условно-логическом отражении, то, что касалось семантики возвышения (на примере моделей Йосефа и Ивана), с тем, что таковым по своему существу не является, хотя может восприниматься сознанием как нечто похожее. То, что было определено для отличия, а потому и условно, как семантика 'овладения высшей властью' (применительно к русским царям и затем императорам). Одним из действующих механизмов такого отличия, и это нашло

свое воплощение в схемах, помимо меньшего числа составляющих признаков (также условно, поскольку не отражает это этническое сознание), было бы не ступенчатое, с возвращением (у первого) либо без (у второго), для перехода от низшего к высшему до верховного возвышения, а последовательно-цепочечное разворачивание. От одного к последующему и другому затем этапу, не обязательно именно и только такому, но логикой не случайного поведения правителя обычно закладываемому.



ALICJA MRÓZEK

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0003-2611-9571

## Motywy żydowskie we współczesnej aforystyce rosyjskiej

Jewish motives in modern Russian aphorisms

**Summary:** The article presents the writings of modern Russian aphorists, focused on Jewish motives. The aphorisms were divided into few groups: inspired by the Bible, by the history of the Jewish Nation, by politics or Jewish-related stereotypes. Because of an ambiguous nature of the aphorisms, presented writings can be understood in many different ways.

Keywords: aphorisms, Jews, cosmopolitans, the Bible

Еврейские мотивы в современной русской афористике

**Резюме:** В статье приведены произведения современных русских афористов, в которых авторы сосредоточились на евреях. Таких афоризмов довольно немного, но среди них удалось выделить группы произведений, среди которых есть афоризмы вдохновлены Библией, историей еврейского народа, политикой и стереотипами о евреях. Присущая афоризмам многозначность позволяетзнакомиться с этими произведениями на нескольких уровнях.

Ключевые слова: афоризмы, евреи, космополиты, Библия

„Во всем виноваты евреи — это их Бог нас создал”  
Stanisław Jerzy Lec<sup>1</sup>

Rosyjska aforystyka współczesna<sup>2</sup> porusza wiele tematów. Twórcy skupiają się zarówno na kwestiach przyziemnych, jak i wzniosłych, tworzą aforyzmy poświęcone kobiecie i mężczyźnie, ich relacjom, przyrodzie, literaturze, seksowi, polityce, historii, religii i wielu innym zagadnieniom. Dla aforystów z reguły nie ma tematów tabu, chociaż w twórczości każdego z nich można wyodrębnić takie motywy,

<sup>1</sup> [http://stuki-druki.com/aforizm\\_Evrei.php](http://stuki-druki.com/aforizm_Evrei.php) [19.08.2019].

<sup>2</sup> Jako współczesna rozumiana jest przede wszystkim aforystyka, dla powstania której cezurą jest rok 1991. Ponadto brane są pod uwagę tylko te aforyzmy, które powstały jako niezależne utwory. Nie są uwzględniane cytaty, fragmenty, złote myśli zaczerpnięte z innych źródeł, literatury, prasy itp.

które przeważają, i którym autorzy poświęcają więcej uwagi niż innym. Oczywiście nie tylko osobiste preferencje autorów decydują o tym, jaka tematyka dominuje. Różne czynniki zewnętrzne, mody, aktualna sytuacja polityczna w państwie mogą zaważyć na nieobecności danego wątku lub przeciwnie — jego większej popularności. W rosyjskiej aforystyce taką „nieobecną” była na przykład tematyka biblijna, o której na prawie 70 lat „zapomniano”, i która powróciła dopiero po przełomie polityczno-społeczno-gospodarczym lat 90. XX wieku, zyskując stopniowo na popularności.

Tematyka żydowska współcześnie jest bardzo nielicznie reprezentowana w aforystyce rosyjskiej i tylko niektórzy z twórców do niej sięgają. Z dostępnych nam zbiorów aforystyki, źródeł internetowych i stron samych autorów na uwagę zasługują przede wszystkim aforyzmy Borysa Krutiera oraz Giennadija Malkina. Interesująca jest kwestia, dlaczego ten temat jest tak skromnie reprezentowany w aforystyce? Biorąc pod uwagę przeanalizowane zbiory aforyzmów, można zaryzykować twierdzenie, że rosyjscy aforyści po prostu nieczęsto poruszają temat mniejszości. Niewiele aforyzmów dotyczy osób czarnoskórych, mniejszości seksualnych — najwyraźniej więc delikatne kwestie związane z sytuacją mniejszości w Rosji pozostają poza kręgiem zainteresowań aforystów. Aforyzmy<sup>3</sup> o Żydach również są nieliczne, popularne są jednak aforyzmy żydowskie (lub mądrości żydowskie — nazewnictwo w tym przypadku ma drugorzędne znaczenie, ponieważ z reguły tytuł zbiorowi nadaje wydawca, dla którego maksyma, aforyzm, złota myśl czy sentencja są tożsamymi pojęciami).

Mimo że aforyzmów z motywem żydowskim jest niewiele, to nawet w tej wąskiej grupie można pokusić się o wyodrębnienie kilku dominant tematycznych. Jedną z nich mogą być wątki i inspiracje biblijne łączone z tematyką żydowską; inną grupę mogą stanowić wydarzenia historyczne i polityczne, do których nawiązują aforyzmy; jeszcze inną stereotypowe wyobrażenia na temat Żydów (ich cech charakteru, wyglądu itp.). Czasem w jednym aforyzmie te motywy się ze sobą przeplatają.

## Inspiracje biblijne

W aforyzmach o wyraźnych powiązaniach z tematyką biblijną istnieją nawiązania zarówno do Starego Testamentu, kiedy

<sup>3</sup> Aforyzmy pochodzą z następujących źródeł: *Антология современного афоризма. Классика XXI века*, РИПОЛ классик, Москва 2006 [Геннадий Малкин, Виктор Сумбатов, Борис Крутиер, Иван Иванюк]. Giennadij Malkin — <http://gmalkin.ru/work/1057/> [19.08.2019].



wzmiankowani są pierwsi ludzie: Adam i Ewa, jeden z ich synów: Kain, oraz prorok Mojżesz; jak i Nowego, gdy pojawia się nawiązanie do Chrystusa i Judasza.

Do pierwszego człowieka — Adama i jego słynnego żebra, z którego Stwórca uczynił kobietę, nawiązuje aforyzm Borysa Krutiera:

Еврейский вопрос, начиная с Адама, был поставлен ребром.

Zaobserwować tu można swego rodzaju kontaminację dwóch frazeologizmów. „Еврейский вопрос” — czyli „kwestia żydowska” — w pierwszym skojarzeniu zapewne większości czytelnikom przychodzi na myśl faszystowskie Niemcy i eufemistycznie nazywany w ten sposób projekt rozwiązania tejże kwestii, polegający na zaplanowanej masowej eksterminacji wszystkich europejskich Żydów<sup>4</sup>. Aforysta nie koncentrował się jednak tylko na takim rozumieniu tego sformułowania. Widać wyraźnie sugestię, że owa „kwestia żydowska” pojmowana jako „problemy z Żydami” aktualna była już od zarania dziejów i najwyraźniej pozostaje aktualna po dziś dzień.

Ponadto w języku rosyjskim frazeologizm „еврейский вопрос” oznacza „встречный вопрос вместо ответа на вопрос собеседника”<sup>5</sup>, czyli coś, co po polsku określamy jako „odpowiedź pytaniem na pytanie”, a więc uchylenie się od udzielenia odpowiedzi. W takim rozumieniu słowo „вопрос” tłumaczone byłoby jako „pytanie”. W poprzedniej interpretacji jako „kwestia”, „sprawa”.

Powyższa fraza połączona jest z frazeologizmem „ставить вопрос ребром — заявлять категорически, спрашивать напрямик”<sup>6</sup>. W języku polskim odpowiada mu zwrot „stawiać sprawę na ostrzu noża”, którego używa się w odniesieniu do osoby domagającej się ostatecznego rozwiązania jakiejś kwestii<sup>7</sup>. W tym wypadku można spróbować interpretować aforyzm bez kontekstu losów narodu żydowskiego, widząc w nim zestawienie dwóch frazeologizmów: ktoś zadaje pytanie, na które zamiast odpowiedzi interlokutor odpowiada również pytaniem i sprawa zostaje postawiona na ostrzu noża, ponieważ pytający nie otrzy-

<sup>4</sup> „Kwestia żydowska” — określenie pojawiło się już w wieku XVII w kontekście praw mniejszości żydowskiej w Anglii, w wieku XIX — w Niemczech. Zob. [https://dic.academic.ru/dic.nsf/rwwiki/122038/%D0%95%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9\\_%D0%B2%D0%BE-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%81](https://dic.academic.ru/dic.nsf/rwwiki/122038/%D0%95%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B2%D0%BE-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%81) [19.08.2019].

<sup>5</sup> В. Кузмич, *Жуличий глагол: Словарь народной фразеологии*, Зеленый век 2000.

<sup>6</sup> *Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений*, Н. Абрамова (red.), Русские словари, Moskwa 1999, [https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_synonims/265323/%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D1%82%D1%8C](https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims/265323/%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D1%82%D1%8C) [19.08.2019].

<sup>7</sup> „Ktoś postawił sprawę na ostrzu noża” — ktoś zdecydowanie zażądał ostatecznego rozwiązania jakiejś kwestii, [https://wsjp.pl/index.php?id\\_hasla=25087](https://wsjp.pl/index.php?id_hasla=25087) [19.08.2019].

mał bezpośredniej odpowiedzi na swoje pytanie i nie rozwiązał nurtującej go kwestii.

„Sprawa” dotyczy także pierwszego człowieka — Adama<sup>8</sup> — który uległ namowom Ewy i tym samym sprzeniewierzył się swojemu Stwórcy. Adamowi i Ewie cała ludzkość „zawdzięcza” to, że musiała opuścić Eden i zmagać się z nieprzyjaznym światem poza nim. W aforyzmie autor przywołał Adama zapewne nie tylko jako protoplastę m.in. narodu żydowskiego, chodziło prawdopodobnie jeszcze o podkreślenie od jak dawna (od początku istnienia świata, a więc „od zawsze”) „kwestia żydowska” była tematem drażliwym i rodzącym konflikty.

W kolejnym aforyzmie przywołany jest prorok Mojżesz<sup>9</sup> i jego trwająca czterdzieści lat wędrówka z Izraelitami przez pustynię:

Будь евреи действительно хитрыми, разве позволили б они Моисею сорок лет водить себя за нос (Крутиер).

Autor wprowadza tu frazeologizm „водить за нос — бесовестно обманывать, дурачить”<sup>10</sup> (jego polski odpowiednik „wodzić kogoś za nos”). Oprócz metaforycznego znaczenia aforysta wykorzystał fakt, że słowo „водить” pojawia się także w kontekście wyprowadzenia („вывел”) Izraelitów z Egiptu i prowadzenia („вел”) ich przez pustynię: „Он вывел народ Израиля из Египта”. Mojżesz, który „wyprowadził/wywiódł” swój lud z niewoli egipskiej, następnie przez 40 lat „wiódł” go przez pustynię i, zdaniem autora, po prostu wodził Izraelitów za nos, zamiast zrealizować swoje obietnice o poprawie losu nieco szybciej. Tym samym Krutier podważa jedną z cech, jakie stereotypowo przypisuje się przedstawicielom narodu żydowskiego. Odmawia im sprytu. Jego zdaniem, gdyby naprawdę byli sprytni, nie pozwoliliby, by Mojżesz tak długo kazał im wędrować po pustyni, narażając ich na trudy i niebezpieczeństwa

<sup>8</sup> Na marginesie warto zauważyć, że wątek prarodzców jest dla aforystów rosyjskich niezwykle nośny i należy do najczęściej wykorzystywanych biblijnych odniesień.

<sup>9</sup> Przywołajmy inne przykłady. „История учит: лучше 40 лет водить народ по пустыне, чем 70 лет топтаться на месте” (Крутиер). W tym aforyzmie nawiązania żydowskich nie znajdziemy, nie ma nawet bezpośredniej wzmianki o Mojżeszu, ale informacja o 40 latach wędrówki po pustyni jest oczywistym odniesieniem do Biblii. Pojawia się tu jednocześnie nawiązanie do sytuacji politycznej Rosji, a właściwie do 70 lat panowania ustroju komunistycznego i застою — przysłowiowego dreptania w miejscu. I kolejny „aktualizowany” aforyzm wspominający Mojżesza i 40 latach wędrówki: „Первую национальную программу по решению жилищных вопросов придумал ещё Моисей. Он собрал паевые взносы с многих тысяч людей и после этого сорок лет водил их за нос” (Янков).

<sup>10</sup> Е.Н. Телия, *Большой фразеологический словарь русского языка*, АСТ-Пресс, Москва 2006, [https://phrase\\_dictionary.academic.ru/358/%D0%92%D0%9E%D0%94%D0%98%D0%A2%D0%A-C\\_%D0%97%D0%90\\_%D0%9D%D0%9E%D0%A1](https://phrase_dictionary.academic.ru/358/%D0%92%D0%9E%D0%94%D0%98%D0%A2%D0%A-C_%D0%97%D0%90_%D0%9D%D0%9E%D0%A1) [19.08.2019].

takiej wędrówki w poszukiwaniu efemerycznego celu — Ziemi Obiecanej.

W kolejnym aforyzmie nawiązanie do Biblii, polegające na wzmiance o Kainie, nie jest dominującym elementem, ale ma istotne znaczenie dla interpretacji danego utworu:

Протоколы сионских мудрецов заверены каиновой печатью (Крутиер).

Nadrzędne w utworze jest odwołanie do książki *Protokoły mędrców Syjonu*<sup>11</sup>, w której zamieszczone były teksty będące jakoby dowodem na to, że wszystkie społeczne przewroty i rewolucje światowe są dziełem Żydów, którzy prowokując konflikty, dążą w ten sposób do osiągnięcia globalnej dominacji i przejęcia władzy na świecie. Publikacja ta pojawiła się po raz pierwszy w Petersburgu na początku XX wieku i posłużyła jako narzędzie ukierunkowania niechęci społeczeństwa do Żydów, obarczanych winą za zły stan państwa.

Wszystkie protokoły, jak wiadomo, muszą zostać opatrzone pieczęcią. Aforysta wprowadza frazeologizm „pieczęć Kaina”. Ma on konotacje biblijne, bowiem „Каинова печать” to, zgodnie z przekazem biblijnym, znamię, którym Bóg nazaczył Kaina po zabójstwie Abla, by każdy rozpoznawał w nim przestępcę<sup>12</sup>. To przenośne określenie oznacza brzemie, jakie ciąży na człowieku, poczucie winy i wyrzut sumienia po popełnionej zbrodni, swego rodzaju piętno przestępcy („клеймо преступления”). W aforyzmie podkreślony zostaje fakt, że kłamliwy i szkodliwy dokument zostaje usankcjonowany pieczęcią bratobójcy i mordercy.

W przypadku nawiązań biblijnych poza inspiracjami Starym Testamentem odnajdziemy także inspiracje nowotestamentowe. Nawiązania do Nowego Testamentu pojawiają się dzięki wprowadzeniu do aforyzmów wątku relacji Jezusa i Judasza. Warto zaznaczyć, że wątek stricte „żydowski” w kontekście tych postaci pojawił się w analizowanych aforyzmach tylko raz, natomiast sam Judasz stał się dla aforystów bardzo „atrakcyjną” postacią

<sup>11</sup> *Protokoły mędrców Syjonu* (ros. *Протоколы Сионских мудрецов*) — publikacja, która pojawiła się na początku XX wieku w Rosji, opisująca plany syjonistycznego spisku, który miał doprowadzić Żydów do przejęcia władzy nad światem. Najbardziej prawdopodobna teoria powstania Protokołów głosi, że zostały sfabrykowane przez Matwieja (Mathieu) Gołowińskiego, rosyjskiego współpracownika cara Mikołaja II, na zamówienie tajnej policji politycznej Imperium Rosyjskiego (Ochrany). Władze wykorzystały publikację, aby obarczyć społeczność żydowską odpowiedzialnością za ówczesne problemy polityczne i społeczne Rosji. W rzeczywistości są plagiatem nieantysemickiej XIX-wiecznej satyry *Dialog w piekle między Monteskiuszem i Machiavellim*. Por. także: J. Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Wyd. Iskry, Warszawa 2003. <http://www.fzp.net.pl/historia/protokoły-mędrców-syjonu> [19.08.2019].

<sup>12</sup> Por. także: J. Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*. . . Znamię to chroniło jednakże Kaina przed szatanem, który nie był w stanie go zgładzić.

i aforyzmów z wątkiem Judasza jest równie dużo, co z wątkiem żydowskim.

Judasz Iskariota<sup>13</sup> jest jedną z najbardziej symbolicznie nacechowanych postaci pochodzenia biblijnego. Jak podaje *Polsko-rosyjski słownik skrzydlatych słów* „[...] samo imię Judasz (Иуда) oraz pochodne od niego (judaszowy — иудин) są symbolami zdrajcy i obłudnika (zdrady i obłudy)”<sup>14</sup>. Zgodnie z podaniami biblijnymi Judasz był jednym z dwunastu; był tym, który zdradził Sanhedrynowi miejsce pobytu Jezusa, i pocałunkiem wskazał go żołnierzom przychodzącym go aresztować. Był także skarbnikiem całej grupy i odpowiadał za finanse apostołów, sprzeniewierzając przy okazji sporą ich część (J 12, 5–6). Jego imię w języku hebrajskim oznacza „chwałę Boga” bądź „chwalący Boga” (др. евр. имя Іехуда — он восхваляет бога). Judasz — czyli uczeń Jezusa, który zdradził Mistrza za pieniądze, a potem, targany wyrzutami sumienia, popełnił samobójstwo<sup>15</sup> (Mt 27, 5), jest ponadczasowym symbolem zdrady i fałszu<sup>16</sup>.

W aforyzmach Judasz pozostaje zdecydowanie postacią centralną. Wzmianka o Mesjaszu, jeżeli się pojawia, jest z reguły tłem. Postać Judasza czasem traktowana jest humorystycznie, a jego postępek bywa wypaczony, uwycieczniony albo usprawiedliwiony. Niektórzy wyrażają nawet podziw dla decyzji apostoła („Надо быть святым, как Иуда, чтобы продать Христа за бесценок”, Колечицкий), a czytelnik otrzymuje szansę, by na nowo przyjrzeć się znanym zdarzeniom („Истинность Мессии определяют Иуды”, Колечицкий).

Borys Krutier wykorzystuje tę postać następująco:

Без еврея Иуды еврей Иешуа никогда бы не стал Иисусом Христом.

W kategoriach religii i wiary być może w powyższym aforyzmie da się dostrzec echa opinii niektórych teologów i badaczy biblij-

<sup>13</sup> Biblia, Ewangelia wg św. Mateusza 26, 48–49; Ewangelia wg św. Łukasza 22, 48.

<sup>14</sup> W. Chlebda, W. M. Mokijenko, S. G. Szuleżkowa, *Rosyjsko-polski słownik skrzydlatych słów*, Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask 2003, s. 228–229.

<sup>15</sup> „Tradycyjnie uważa się, że Judasz, czując ogromne wyrzuty sumienia, sam odebrał sobie życie przez powieszenie. „O samobójstwie Judasza mówi tylko Ewangelia Mateusza oraz Dzieje Apostolskie i to z kilkoma sprzecznościami. Bibliści nie wykluczają, że po ukrzyżowaniu Judasz mógł powrócić do Kariothu i zniknąć z pola widzenia rodzącego się Kościoła w Jerozolimie”, <http://www.ekumenizm.pl/publicystyka/kim-byl-judasz-iskariota-ewangelia-judasza/> [19.08.2019].

<sup>16</sup> Na marginesie naszych rozważań można przytoczyć opinię części katolickich teologów i biblistów, którzy uważają, że Judasz Iskariota, który wydał Jezusa Chrystusa oprawcom, powinien zostać częściowo zrehabilitowany. Ich zdaniem zdrada Judasza nie może być osądzana wyłącznie jako zło, ale trzeba na nią spoglądać także jako na wypełnienie planów Bożych. Zob. M. Michalska-Suchanek, *Judasz-samobójca. Czytając opowiadanie Leonida Andriejewa Judasz-Iskariot*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2013, s. 86–90, a także: <http://www.ekumenizm.pl/religia/inne/rehabilitacja-judasza/> [19.08.2019].

nych, by Judasza nie traktować jako wcielonego zła, skoro był na dobrą sprawę narzędziem, dzięki któremu mogło dokonać się Zbawienie ludzkości. Ponadto autor opisuje tutaj swego rodzaju pomost pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Obydwie postaci — i Jezus, i Judasz — mają określony rodowód, są Żydami, „wywodzą się” niejako z tradycji starotestamentowej. I jeden z nich w oparciu o tę tradycję zapoczątkowuje nową religię, a drugi paradoksalnie jest niezbędnym i nieodłącznym elementem tego procesu.

## Inspiracje polityczne i historyczne

Wspomniany powyżej w kontekście *Protokołów mędrców Syjonu* motyw wszechświatowych żydowskich spisków pojawia się także w innych aforyzmach. Polityka Carskiej Rosji względem obywateli pochodzenia żydowskiego znajduje swoje odzwierciedlenie w kolejnych aforyzmach, a analogiczne działania i fabrykowanie oskarżeń w celu odwrócenia uwagi społeczeństwa od realnych problemów i winnych w historii Rosji wielokrotnie jeszcze miały rację bytu, czy to w czasach stalinowskich, czy później w Rosji Radzieckiej. Koncepcja „żydowskich spisków” jest regularnie „odkurzana” przez kolejne rządy, polityków i samych obywateli. Potrzeba posiadania wspólnego wroga lub łatwego do wyróżnienia winnego z reguły scala społeczność i jest bardziej efektywna niż pokojowe współdziałanie. Niektóre aforyzmy traktują właśnie o takich wszechświatowych spiskach:

Всемирный еврейский заговор против горстки народов мира... (Малкин)

Autor celowo odwraca w utworze proporcje, mówiąc o wszechświatowym spisku Żydów (w domyśle nawiązując do ich wyolbrzymianych wpływów na światową politykę, gospodarkę itp.), któremu opiera się garstka narodów. Biorąc pod uwagę rzeczywiste proporcje, liczebność „narodów świata” i „narodu żydowskiego”, nietrudno zauważyć ironię aforysty.

Wśród aforyzmów znajdują się takie, które odwołują się do sytuacji osób narodowości żydowskiej na przestrzeni wieków aż po dzień dzisiejszy. Sytuacji niełatwej, czasem tragicznej i do dzisiaj niepewnej. Pojawiają się nawiązania do ich tożsamości państwowej, do Żyda Wiecznego Tułacza, a w kontekście rosyjskim do sprawy lekarzy kremlowskich<sup>17</sup> i „walki z kosmopolityzmem oraz

<sup>17</sup> Zob. <https://dzieje.pl/aktualnosci/spisek-lekarzy-ostatni-zbrodniczy-pomysl-stalina> [19.08.2019]; Я.Л. Рапопорт, *На рубеже двух эпох. Дело врачей 1953 года*, Издательство Книга, Москва 1988.

wpływami zachodnimi”. Jak piszą badacze: „Слово космополит стало синонимом слова еврей. Апогея антисемитизм достиг при аресте „убийц в белых халатах”<sup>18</sup>.

Kolejny aforyzm Krutiera wprowadza pojęcie ojczyzny:

Родина еврея там, где его впервые назвали безродным

Ojczyzna to słowo, które w przypadku narodu o takiej skomplikowanej historii, w większości związanej właśnie z poszukiwaniem tejże ojczyzny, wydaje się szczególnie ważne. Z tym nieodłącznie wiąże się motyw tułaczek Narodu Wybranego, wyjście z Egiptu i wędrówki do Ziemi Kanaan. Teza postawiona przez aforystę paradoksalnie lokalizuje ojczyznę Żydów tam, gdzie po raz pierwszy odmówiono im prawa do ojczyzny. Pozostaje otwartą kwestią to, jakie miejsce autor ma na myśli, skoro w historii narodu żydowskiego w wielu miejscach, gdzie osiedlali się Żydzi, pręcej czy później sytuacja zmuszała ich do opuszczenia tych rejonów, by uniknąć wrogości lokalnej ludności. Można jednak założyć, że tutaj kontekst rosyjski jest najbardziej prawdopodobny. Lokalne rosyjskie władze często wykorzystywały antysemityczne nastroje w społeczeństwie i animozje, by prowokować konflikty, które kończyły się na przykład wypędzeniem Żydów z Moskwy i Petersburga pod koniec XIX wieku lub pogromami w Rosji na początku wieku XX<sup>19</sup>.

W tym kontekście można także wspomnieć o tzw. „Черте оседлости”<sup>20</sup>, czyli „strefie osiedlenia”, w której do 1917 zmuszeni byli osiedlać się Żydzi na mocy ukazów carskich, które zabraniały im m.in. przebywania w większych miastach oraz migracji w głąb Rosji<sup>21</sup>. A więc z jednej strony obowiązywało niejako przypisanie do miejsca zamieszkania, ale z drugiej podtrzymywanie w narodzie wrogich nastrojów czyniło zamieszkiwanie w tej ograniczonej strefie niekomfortowym, a czasem nawet niebezpiecznym.

Samo słowo „безродный” w pewnym sensie można kojarzyć z brakiem ojczyzny, ale dosłownie oznacza ono osobę pozbawioną bliskich, krewnych, nieznaną swoich przodków<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> <http://www.famhist.ru/famhist/sheftel/00004963.htm> [19.08.2019].

<sup>19</sup> Por. „Czarna sotnia” — <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/czarna-sotnia;3889132.html> [19.08.2019].

<sup>20</sup> Por. „Strefa osiedlenia” — <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/strefa-osiedlenia;3980322.html> [19.08.2019].

<sup>21</sup> Do tej strefy należały przede wszystkim zachodnie gubernie rosyjskie, które powstały po rozbiórach Polski. Doprowadziło to m.in. do wielkiej koncentracji ludności żydowskiej w miastach tych guberni, ponieważ zakaz obejmował także osiedlanie się na wsi. Do roku 1917 ukaz był modyfikowany.

<sup>22</sup> „Безродный — 1. Не имеющий или не знающий родства, родственных связей. 2. Неродовитый, незнатного рода (устар.)”. С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова, *Толковый словарь Ожегова. 1949–1992*, <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/277109> [19.08.2019].

Być może trzeba odnieść to pojęcie także do tzw. „Безродных космополитов”<sup>23</sup>, czyli osób pochodzenia żydowskiego, które w ZSRR na początku lat 50. XX wieku były podejrzewane przez władze o działania antysowieckie oraz dysydenckie, i w związku z tym poddawano je prześladowaniom oraz szykanom. „Безродность” nasuwa także skojarzenia z „Żydem Wiecznym Tułaczem”<sup>24</sup> („Вечный Жид”) — legendarną postacią Żyda, który odmówił wsparcia Chrystusowi w trakcie Drogi Krzyżowej (lub według innej wersji znieważył go), i za karę skazany został na wieczne tułanie się po świecie bez możliwości osiedlenia się gdzieś na dłużej i znalezienia w tym miejscu ukojenia i odpoczynku.

W kolejnym aforyzmie:

Еврей — иностранец уже потому, что родился (Малкин)

autor stawia tezę, że najwyraźniej sam fakt urodzenia się Żydem przesądza o losie jednostki — w tym przypadku decyduje o byciu człowiekiem bez ojczyzny, bez zakorzenienia; o byciu wiecznym obcokrajowcem.

Wątek kosmopolitów (czyli w domyśle Żydów) odnajdziemy także w utworze:

Оттого, что космополитам везде хорошо, „патриотам” даже в родном отечестве плохо (Крутиер).

W powyższym aforyzmie nie ma bezpośredniego stwierdzenia, że chodzi o Żydów-kosmopolitów, ale kontekst wydaje się to podpowiadać, szczególnie że w języku rosyjskim frazemy „Безродные космополиты” właśnie na Żydów wskazuje. Kosmopolita to „człowiek nieczujący więzi z krajem, z którego pochodzi lub którego jest obywatelem, deklarujący swą więź z kulturą świata; obywatel świata”<sup>25</sup>. Paradoksalnie w przypadku narodu żydowskiego tym, co pragnęły osiągnąć kolejne pokolenia, było właśnie zdobycie

<sup>23</sup> В.В. Серов, *Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений*, Локид-Пресс, Moskwa 2003, [https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_wingwords/158/%D0%91%D0%B5%D0%B7%D1%80%D0%BE-%D0%B4%D0%BD%D1%8B%D0%B5](https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/158/%D0%91%D0%B5%D0%B7%D1%80%D0%BE-%D0%B4%D0%BD%D1%8B%D0%B5) [19.08.2019].

<sup>24</sup> Por. „Żyd Wieczny Tułacz/Ahasver” (ros. „Агасфер или Вечный Жид”) — <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ahasver;4007510.html> [19.08.2019]; zob także: M. Michalska-Suchanek, *Legenda o Wiecznym Żydzie Tułacz jako narzędzie nazistowskiej propagandy (na przykładzie filmu Wieczny Żyd Fritza Hipplera)*, „World Journal of Theoretical and Applied Sciences” 2016, nr 5, s. 55–57; A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 305.

<sup>25</sup> Por. „Kosmopolityzm — w najszerszym znaczeniu postawa społeczna zakładająca, że „ojczyzną człowieka jest cały świat. [...] współcześnie określenia „kosmopolityczny” używa się w znaczeniu: wspólny całemu światu, pozbawiony swoistych cech narodowych itp.” — <https://sjp.pl/kosmopolita>, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kosmopolityzm;3926167.html> [19.08.2019].

ojczyzny, swojego kraju. Wędrowniacy do Ziemi Obiecanej, diaspory tworzone na przestrzeni wieków w niemal wszystkich państwach świata, utworzenie wreszcie w XX wieku państwa Izrael niejako zaprzecza całej koncepcji, że Żydzi są kosmopolitami, a jeżeli nawet, to są nimi z konieczności i dlatego, że nie mają wyboru. W swoim wielowiekowym dążeniu do posiadania własnego kraju wydają się jak najdalej od takiej koncepcji. Państwo rosyjskie często na przestrzeni lat demonstrowało niechęć do obywateli pochodzenia żydowskiego, wobec czego wręcz trudno się dziwić, że nigdy nie udało się im w pełni zasymilować. Co z kolei może budzić niechęć „patriotów”, którzy chcieliby jednorodnego narodu i państwa.

Oprócz Rosji carskiej, stalinowskiej, także Rosja Sowiecka późniejszego okresu nie była wolna od ksenofobii. W aforyzmach pojawiają się wątki nawiązujące nie tylko do sytuacji mniejszości żydowskiej w Rosji, ale także pozostałych obywateli innego niż rosyjskie pochodzenia:

Пятый пункт массового помешательства (Крутиер).

Autor nawiązuje do punktu nr 5 w sowieckim paszporcie<sup>26</sup> (a raczej we wniosku paszportowym), w którym należało określić narodowość bądź przynależność etniczną posiadacza paszportu (wnioskującego): „Пятая графа (Пятый пункт) — выражение, употребляемое в переносном смысле, означающее указание национальности как факта принадлежности к определенной этнической группе”<sup>27</sup>. Na terenie ZSRR konieczność wskazania przez obywatela swojej przynależności etnicznej mogła być wykorzystywana jako narzędzie szykanowania przedstawicieli mniejszości żydowskiej, niemieckiej, Tatarów Krymskich, Turków Meschetyńskich i innych. Jednak, co ciekawe: „Идиома „пятый пункт” („пятая графа”) часто употреблялась для обозначения конкретно еврейской национальности”<sup>28</sup>.

Dla wielu przedstawicieli mniejszości narodowych i etnicznych „punkt piąty” był drażliwą kwestią, ponieważ — mimo konstytucyjnych gwarancji równości dla wszystkich obywateli — niektó-

<sup>26</sup> Por. „Пятый пункт советской анкеты (национальность, 5–тый пункт)”, <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1112074> [19.08.2019], a także: „[...] в стране нет еврейской национальности, а есть лица „еврейской национальности [...]” oraz „После войны Сталин перехватил из рук поверженного Гитлера знамя антисемитизма и развернул его над первой в мире социалистической страной. Особенно ярко проявилось это в борьбе с безродными космополитами. Слово космополит стало синонимом слова еврей. Апогея антисемитизм достиг при аресте „убийц в белых халатах”, <http://www.famhist.ru/famhist/sheftel/00004963.htm> [19.08.2019].

<sup>27</sup> <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1112074> [19.08.2019].

<sup>28</sup> Tamże.



rzy byli narażeni na ostracyzm, ograniczanie dostępu do wyższych uczelni, utrudnianie kariery zawodowej itp. Aforysta podkreśla kontrowersyjność „piątego punktu” i emocje („помешательство”) jakie wzbudzał, ponieważ mógł zaważyć na losach i przyszłości wielu sowieckich/rosyjskich obywateli.

Wśród nawiązań polityczno-historycznych znaleźć można nie tylko takie, które odnoszą się do sytuacji Żydów w Rosji. Poniższy aforyzm przywołuje wydarzenia z historii państwa Izrael:

Шестидневная война<sup>29</sup> сотворения мира (Крутиер).

Odczytać go można na kilka sposobów. W kluczu historycznym widać nawiązania do trwającego 5 dni konfliktu arabsko-izraelskiego z roku 1967. Były w niego zaangażowane nie tylko państwa bezpośrednio sąsiadujące z młodym wówczas państwem żydowskim (konflikt dotyczył zajmowania terenów państw ościennych), ale także na przykład ZSRR, który występował po stronie przeciwników Izraela. Po zakończeniu tej krótkiej wojny jednym z postulatów m.in. ONZ był program „ziemia za pokój”<sup>30</sup>. Ponieważ rosyjskie słowo „мир” oznacza między innymi „pokój”, to dosłownie można byłoby rozumieć aforyzm jako opis wojny, po której zapanował pokój. Jednak drugie znaczenie słowa: „мир” czyli „świat” prowadzi do innej interpretacji — być może chodzi o wojnę, dzięki której powiększył się „świat” Żydów, mieszkających w Izraelu, skoro po tej wojnie Izrael zajął więcej terenów, na których Żydzi mogliby się osiedlać.

Możliwy jest jeszcze inny sposób odczytania utworu — w kluczu biblijnym. Prawdopodobnie Krutier nawiązuje również do sześciu dni, jakie zajęło stwarzanie świata zanim siódmego dnia Stwórca mógł odpocząć. Wysiłek jaki podjął można przecież umownie nazwać walką o to, aby stworzyć jak najlepszy świat dla „korony stworzenia”, czyli człowieka.

## Inspiracje językowe — gry językowe

Przyjrzyjmy się takiemu oto aforyzmowi Krutiera:

Еврейское счастье — это когда еврею плохо даже в родных палестинах.

Еврейское счастье — czyli, jak to niektórzy określają, szczęście, tylko na odwrót: „такое счастье, которое имели счастье

<sup>29</sup> „Wojna sześciodniowa” (ros. „Шестидневная война”) — <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wojny-izraelsko-arabskie;3997551.html> lub <https://eleven.co.il/state-of-israel/arab-israeli-conflict/14808/> [19.08.2019].

<sup>30</sup> Tamże.

избежать другие нации"<sup>31</sup>. Losy narodu żydowskiego są złożone — takiego „szczęścia” żaden naród by sobie nie życzył. W aforyzmie autor stwierdza, że mając takiego pecha Żydzi nie czują się dobrze nawet u siebie. Co prawda frazeologizm „В наших палестинах”<sup>32</sup> oznacza jakieś oddalone miejsce, ale w powyższym aforyzmie prawdopodobnie autor odwoływał się raczej do realnej Palestyny, czy też do tej części jej terytorium, które zajmuje obecnie Izrael, i o które do dzisiaj nieustannie toczy się konflikt. I może ze względu na nieustanne niepokoje w tej części świata Żydzi nadal nie czują się w „в родных палестинах” dobrze i swobodnie.

Frazeologizm „żydowskie szczęście” wykorzystany został także w innym aforyzmie, i tu również w kontekście przynależności państwowej i poczucia tożsamości: „С еврейским счастьем можно не менять гражданства” (Малкин).

I kolejny aforyzm:

Тише идиш — дольше будешь (Малкин).

Została tu wykorzystana gra słów w przeróbce znanego rosyjskiego powiedzenia „Тише едешь — дальше будешь”. Jego znaczenie jest następujące: „[...] если делаешь всё без суеты, без торопливости, скорей достигнешь желаемых результатов. Говорится шутливо в оправдание кажущейся медлительности или как совет работать без спешки, суеты, если хочешь хорошо сделать дело”<sup>33</sup>. Aforyzm zawiera wskazówkę, aby nie afiszować się zbyt pochodziem żydowskim — na przykład nie używać języka jidysz, by zwiększyć szanse na dłuższe (i zapewne również spokojniejsze) życie — „дольше будешь”. Ponadto w sformułowaniu „Тише идиш” autor wykorzystał także podobieństwo brzmieniowe słów „идиш” i „едешь”.

<sup>31</sup> В.П. Смирнов, *Большой полутолковый словарь одесского языка*, Полиграф, Moskwa 2003. [https://odessa\\_slang\\_dictionary.academic.ru/289/%D0%95%D0%92%D0%A0%D0%95%D0%99%D0%A1%D0%9A%D0%9E%D0%95\\_%D0%A1%D0%A7%D0%90%D0%A1%D0%A2%D0%AC%D0%95](https://odessa_slang_dictionary.academic.ru/289/%D0%95%D0%92%D0%A0%D0%95%D0%99%D0%A1%D0%9A%D0%9E%D0%95_%D0%A1%D0%A7%D0%90%D0%A1%D0%A2%D0%AC%D0%95) [19.08.2019]. Raczej to „żydowskie szczęście” należałoby właśnie postawić w cudzysłowie, skoro oznaczać ma sytuację, kiedy komuś jest gdzieś źle.

<sup>32</sup> „В наших палестинах” — места глухие, отдаленные, [https://dic.academic.ru/dic.nsf/michelson\\_new/976/%D0%B2](https://dic.academic.ru/dic.nsf/michelson_new/976/%D0%B2); *Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний*, т. 1–2, *Ходячие и меткие слова. Сборник русских и иностранных цитат, пословиц, поговорок, пословичных выражений и отдельных слов*, Санкт-Петербург, тип. Ак. наук. М. И. Михельсон, 1896—1912; „палестины” — устар. местность, край, <https://dic.academic.ru/dic.nsf/es/124434/%D0%BF%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD%D1%8B> [19.08.2019].

<sup>33</sup> <http://www.kraeved-samara.ru/archives/2692>, zob. też: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/michelson\\_new/10630/%D1%82%D0%B8%D1%88%D0%B5](https://dic.academic.ru/dic.nsf/michelson_new/10630/%D1%82%D0%B8%D1%88%D0%B5) [19.08.2019].

Товарищ, о евреях или плохо, или ничего! (Малкин)

Powyżej widać innowacyjnie potraktowane powiedzenie „О мёртвых либо хорошо, либо ничего”<sup>34</sup>, którego pełny wariant (rzadziej używany) brzmi „О мёртвых либо хорошо, либо ничего, кроме правды”. Prowadzi ono do nieprzyjaznego zalecenia skierowanego do towarzyszy, by albo ignorować Żydów, albo wyrażać się na ich temat wyłącznie negatywnie.

## Stereotypy

Kolejna grupa to aforyzmy, które można wyodrębnić ze względu na obecne w nich nawiązania do stereotypowo kojarzonych z Żydami cech charakteru i wyglądu. O wrodzonym sprycie, który jednak nie uchronił narodu żydowskiego przed podporządkowaniem się Mojżeszowi, mowa była już wyżej przy okazji omawiania jednego z aforyzmów Krutiera.

Do wyglądu nawiązują aforyzmy:

Лицо судьбы в профиль имело еврейские черты (Крутиер),

Лицо, пострадавшее от национальности (Крутиер).

W drugim aforyzmie rosyjskie słowo „лицо” pojawia się w podwójnym znaczeniu — jako twarz, ale też jako osoba. Pierwsze znaczenie — „twarz” — może być odniesieniem do charakterystycznych i stereotypowo kojarzonych rysów osób narodowości żydowskiej („еврейские черты”), które ze względu na swój wygląd mogą być narażone na wrogość otoczenia. To z kolei może prowadzić do drugiego znaczenia, kiedy z powodu swojego charakterystycznego wyglądu jakaś osoba („лицо”) może uciepieć, na przykład w rezultacie fizycznej napaści.

Национальной чертой является не нос, а вся голова (Малкин).

Jest to ponowne nawiązanie do charakterystycznego wyglądu zewnętrznego, a przynajmniej takiego, jaki stereotypowo kojarzony jest z Żydami. Aforysta uznaje jednak, że to kim jesteśmy, jak siebie

<sup>34</sup> [https://pikabu.ru/story/17\\_izvestnyikh\\_fraz\\_kotoryie\\_vyirvani\\_iz\\_konteksta\\_4401097](https://pikabu.ru/story/17_izvestnyikh_fraz_kotoryie_vyirvani_iz_konteksta_4401097) [19.08.2019]; „О мёртвых либо хорошо, либо ничего, кроме правды — изречение древнегреческого политика и поэта Хилона из Спарты (VI в. до н. э.), приведенное историком Диогеном Лаэртским (III в. н. э.) в его сочинении Жизнь, учение и мнения прославленных философов”, [https://dic.academic.ru/dic.nsf/latin\\_proverbs/4449/%D0%9E](https://dic.academic.ru/dic.nsf/latin_proverbs/4449/%D0%9E) [19.08.2019]; zob. też: Н.Т. Бабичев, Я.М. Боровской, *Латинско-русский и русско-латинский словарь крылатых слов и выражений*, Русский Язык, Москва 1982.

postrzegamy i z czym się utożsamiamy, jest naszą własną decyzją — wygląd nie powinien tego determinować w żaden sposób. Jednym słowem to, z jakim narodem się utożsamiamy, tkwi w naszej głowie, w sposobie myślenia, a nie w kodzie DNA.

Обрусевшие евреи уже пьют как русские, но опохмеляются еще пока как евреи (Крутиер).

Powyższy utwór żartobliwie zwraca uwagę na fakt, że nawet „zruszczeni” Żydzi, chociaż w wielu aspektach upodobnili się do Rosjan, to ciągle jeszcze nie są w pełni zasymilowani, nadal się wyróżniają. Ciągle też mogą przez swoją inność nie być akceptowani przez „prawdziwych” Rosjan.

Niejako komentarzem do poprzedniego aforyzmu może być kolejny utwór:

Еврей не обязан стать русским, но может быть Левитаном (Малкин).

Autor w pewien sposób komentuje sytuację znanego rosyjskiego artysty pochodzenia żydowskiego Izaaka Lewitana, który na własnej skórze odczuł antysemityczne nastroje w Carskiej Rosji pod koniec XIX wieku, gdy w związku z falą antyżydowskich wystąpień musiał wyjechać na prowincję i dopiero pod naciskiem opinii publicznej władze zdecydowały się zezwolić mu na powrót do Moskwy<sup>35</sup>. Jeszcze w trakcie jego nauki pojawiały się opinie odmawiające mu prawa tworzenia obrazów na określone tematy. Konstantyn Paustowski wspominał: „Талантливый еврейский мальчик раздражал иных преподавателей. Еврей, по их мнению, не должен был касаться русского пейзажа. Это было дело коренных русских художников”<sup>36</sup>. Pochodzenie zostało ostatecznie „wybaczone” artyście jedynie ze względu na jego wielki talent<sup>37</sup> i widoczną w jego obrazach fascynację Rosją. Nie bez znaczenia była także w tym przypadku sympatia społeczeństwa opowiadającego się po stronie twórcy.

Kolejny aforyzm porusza kwestię wyjątkowości narodu żydowskiego, bycia „narodem wybranym”. Autor czyni to sarkastycznie, niemal krytykując taką postawę:

<sup>35</sup> „В 1892 году началось выселение евреев из Москвы, Левитан был вынужден покинуть город”. <https://www.culture.ru/persons/8242/isaak-levitan> [19.08.2019]. Bezpośrednią przyczyną usuwania Żydów z miasta stał się zamach na cara Aleksandra II. Mimo że zamachowiec nie był Żydem, to właśnie tę nację dotknął zakaz zamieszkiwania w Moskwie.

<sup>36</sup> [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD\\_%D0%98%D1%81%D0%B0%D0%B0%D0%BA\\_%D0%98%D0%BB%D1%8C%D0%B8%D1%87](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD_%D0%98%D1%81%D0%B0%D0%B0%D0%BA_%D0%98%D0%BB%D1%8C%D0%B8%D1%87) [19.08.2019].

<sup>37</sup> Malarzowi zezwolono na powrót ze względu na talent i głosy opinii publicznej. Innym Żydom zezwalano ze względu na ich status i zamożność.

Народ, считающий себя лучше всех, ничем не лучше других (Крутиер).

Aforyzm zawiera nawet przestrogę, że manifestowanie swojej wyjątkowości może narazić na wrogość pozostałych nacji, które tymi „wybranymi” narodami nie są.

A oto kolejny aforyzm Krutiera:

Быть или не быть? Вот в чем еврейский вопрос.

Poprzez kontaminację z literackim cytatem z Szekspira autor zwraca uwagę na kolejną stereotypowo kojarzoną z Żydami cechą — roztrząsanie wszelkich kwestii z każdej możliwej strony. Takim samym procesom podlegać musi oczywiście i najbardziej istotne dla człowieka pytanie: „być albo nie być?”.

W następnym aforyzmie:

Когда сынов Отечества определяют по отчеству, чувствуешь себя пасынком (Крутиер)

autor zapewne nawiązuje do rosyjskiej tradycji zwracania się do innych osób z wykorzystaniem imienia i imienia ojcowskiego (patronimiku), gdzie imię ojca niejako definiuje człowieka, identyfikuje go. W przypadku osób narodowości żydowskiej o teź przynależności decyduje jednak nie osoba ojca, a osoba matki, po której dziedziczy się pochodzenie. Możliwe więc, że w państwie, gdzie to imię ojcowskie jest nieustannie obecne i ważne, osoby, które nie identyfikują się w taki sposób, mogą czuć się nieswojo. Pozbawia ich to poczucia, że są synami swego kraju, będąc tylko pasierbami („пасынок”). Jak pisze Igor Michalewicz-Kaplan: „[...] они [евреи — прзур. А.М.] никогда не были сынами и быть не могли — они всегда были чужаками, которых то впускали в пределы царства с практической целью, то изгоняли по прихоти сюзерена на почве этнического или религиозного предубеждения к ним. [...] они всегда были незаконными детьми Российской империи [...]”<sup>38</sup>.

Евреи плохи тем, что выдержали христианскую любовь.

Tym razem aforysta — Giennadij Malkin — opisuje Żydów poprzez konfrontację z chrześcijanami, gdzie ironicznie autor traktuje „chrześcijańską miłość”, czyli coś, co jest istotą Nowego

<sup>38</sup> Тę opinię sformułował Игорь Михалевич-Каплан в отовіненію кніжки: Л. Бердников, *Евреи в царской России. Сыны или пасынки?* Алетейя, Sankt-Petersburg 2016.

Testamentu, co powinno kierować czynami wyznawców Chrystusa, a niestety niejednokrotnie jest bardzo odległe od faktycznego stanu rzeczy. Skoro jednak — jak pisze autor — Żydom udało się wytrzymać ten napór chrześcijańskiej „miłości”, przejawiający się na przykład pogromami, może to nie wzbudzać sympatii w ich przeciwnikach.

Евреи — это диагноз, при котором больны диагносты (Малкин).

Niewątpliwie taką diagnozę Malkin serwuje antysemitom, których nienawiść i wrogość przejawiana pod adresem osób narodowości żydowskiej najbardziej zatruwa ich samych. Jednocześnie sami antysemita straciliby rację bytu, gdyby nie istnieli ci, których można nienawidzić i widzieć w nich przyczynę całego światowego zła:

Антисемиты без евреев нуждаются в самом необходимом (Малкин).

W kolejnym aforyźmie:

Выяснение национальности соседа укрепляет забор с обеих сторон (Малкин)

można bezpośrednio nie doszukiwać się nawiązań do tematyki żydowskiej, bowiem koncepcja opierania znajomości z innym człowiekiem na wyjaśnieniu jego pochodzenia sama w sobie jest ksenofobiczna i niepokojąca. Wydaje się jednak, że da się ją zastosować także w kontekście niniejszych rozważań. Niewykluczone bowiem, że autor nawiązuje do tak zwanego „muru bezpieczeństwa” („płotu rozdzielającego”/„muru separacji”) czyli konstrukcji, którą na początku lat 2000. Izrael zaczął budować na granicy z Palestyną<sup>39</sup>, uzasadniając to koniecznością obrony swoich obywateli przed atakami terrorystycznymi Palestyńczyków. Uczynił to zresztą mimo sprzeciwu międzynarodowych organizacji (m.in. Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze). Sąsiedztwo w takich warunkach ma małe szanse na pokojowe i życzliwe współzycie obydwu nacji, niezależnie od wszelkich innych czynników, które to utrudniają czy też nawet uniemożliwiają.

Skoro już mowa o ścianach i murach, to w aforyście odnajdziemy także odwołania do świętych miejsc Judaizmu:

<sup>39</sup> Zob. <https://warspot.ru/847-izrailskie-steny-bezopasnosti> lub <https://wiadomosci.wp.pl/zycie-po-dru-giej-stronie-muru-6079758672704641a> [19.08.2019].

Если б не Стена Плача, как похож этот мир на комнату смеха (Крутиер).

Ścianę Zachodnią w Jerozolimie (Ścianę Płaczu), czyli najświętsze miejsce judaizmu, tradycja żydowska traktuje jako pozostałość po świątyni Salomona. W rzeczywistości jest to część później przebudowanej świątyni wzniesionej przez Heroda, a ściśle — fragment zbudowanego w 20 r. p.n.e. muru otaczającego dziedziniec Drugiej Świątyni<sup>40</sup>. Nazwa pochodzi od żydowskiego święta opłakiwania zburzenia świątyni przez Rzymian, obchodzonego corocznie w sierpniu. Wierni zgodnie z tradycją wkładają między kamienie ściany karteczki z prośbami do Boga. Jest więc to miejsce pełne powagi, natomiast w aforyzmie autor sprowadza je do pełnienia roli ściany w pokoju / w gabinecie — „в комнате смеха”. W polskich realiach chodzi o coś w rodzaju gabinetu (krzywych) luster (czyli labiryntu lub pomieszczenia w parku rozrywki z wykrzywiającymi sylwetki lustrami). Możliwe, że zdaniem autora w świecie, który jest absurdalny jak „gabinet luster”, tylko „Ściana Płaczu” (Ściana Zachodnia) — miejsce pełne refleksji i powagi — może przywrócić realne spojrzenie.

\*

Różnorodne potraktowanie tematyki żydowskiej w zaprezentowanych wyżej przykładach zwraca uwagę na pewien fakt. Z reguły nadrzędną cechą aforyzmów jest (oprócz zwartej, krótkiej formy) ironia w nich zawarta i ukryte sensy, do których docierają uważniejsi czytelnicy. Wydaje się jednak, że w aforyzmach, które zostały tu przywołane, autorzy stawiają odbiorcy większe wymagania niż zazwyczaj. Grają słowami, ukrywają za drugim dnem dodatkowe sensy i znaczenia. Czytelnik-erudyta — a na takiego liczy aforysta — musi wykazać się dodatkową wiedzą i orientacją w „tematyce żydowskiej”. O ile na przykład „kwestia żydowska” przywołuje jednoznaczne konotacje, to już „wojna sześciodniowa” aż taka oczywista nie jest, szczególnie dla młodszego odbiorcy, który urodził się po opisywanym wydarzeniu i nie uczono go o nim w szkole (w przeciwieństwie do lekcji o holokauście/„kwestii żydowskiej”). Można wobec tego założyć, że część z tych aforyzmów nie osiągnie uniwersalnego charakteru, jaki dla aforyzmów jest typowy.

<sup>40</sup> Zob. <https://religie.wiara.pl/doc/475951.Sciana-Placzu> [19.08.2019]; A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 277.



PIOTR CZERWIŃSKI

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-6575-5736

MACIEJ WALCZAK

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-6313-5672

## Пища, еда и продукты питания у Шолома Алейхема и Федора Решетникова (*Касриловка vs Подлиповцы*)

Pokarm, jedzenie i produkty żywnościowe u Szoloma Alejchema i Fiodora Reszetnikowa  
(*Kasrylewka vs Podlipniacy*)

**Streszczenie:** Na materiale wybranych opowiadań Szoloma Alejchema z cyklu *Kasrylewka* oraz noweli *Podlipniacy* Fiodora Reszetnikowa przeanalizowano specyfikę i funkcje pożywienia/pokarmu oraz samego procesu jego przyjmowania w dwu różnych grupach etnicznych — żydów i permiaków. Przeprowadzona analiza wykazała wieloaspektowość pokarmu i jedzenia (*chodzi o czynność*), polegającą nie tylko na jej czysto fizjologicznej funkcji zaspokojenia głodu i dostarczenia energii, lecz także socjalnej i psychologicznej. Te ostatnie są bowiem wskaźnikiem relacji międzyludzkich (wspólny posiłek, umiejętność/nieumiejętność/niechęć do dzielenia się nim), wewnętrznych stanów emocjonalnych i przeżyć, nierzadko w kulturowo-religijnym uwarunkowaniu. Znamienne w związku z tym wydaje się jedzenie, zwłaszcza chleb, w sensytywnej funkcji źródła przyjemności zarówno fizycznej, odczuwanej poprzez różne zmysły (smak, zapach, wzrok), jak i duchowej.

**Słowa kluczowe:** pokarm, jedzenie, produkty żywnościowe, obraz literacki, wspólnota żydowska, burlacy, Imperium Rosyjskie

The food, eating and foodstuffs in stories by Sholem Aleichem and F.M. Reshetnikov  
(*Kasrilovka vs Podlipovtsy*)

**Summary:** The selected stories by Sholem Aleichem in the series *Kasrilovka* and a short story by F.M. Reshetnikov *Podlipovtsy* have been the ground for the analysing the specificity and functions of food sustenance and the process of consuming in two different ethnic groups — the Jews and the Permyaks. This analysis shows the multi-faceted scope of food and (the act of) eating which is not only its purely physiological function of satiating appetite and supplying energy but also the social and psychological aspects which present the interpersonal relations (a shared meal, ability/disability/aversion to share the meal), the inner emotions and experiences, often in the cultural and religious determinant. Thus, it seems typical that the food and the bread itself have got the sensitive function as the source of the pleasure both of physical and spiritual character. The physical pleasure is felt via various senses (the taste, smell and sight).

**Keywords:** food, (the act of) eating, foodstuffs, literary picture, Jewish community, burlaks, Russian Empire



[...] слушаешь не наслушаешься на пустой желудок божественных песнопений о священной рыбе Левиафане, о быке-великане и о других вкуснейших яствах, которые сам великий бог Саваоф приготовил для людишек в раю, где текут молочные реки и где в закупоренных бутылках ждет нас не дождется старое, выдержанное вино. Да что толковать! Другие народы с нашим и не сравнить! Вкусней еврейской кухни нет ничего! Одна беда — жалко, что пятидесятница бывает всего лишь раз в году!

Шолом Алейхем: *Молочная пища*<sup>1</sup>

Прежде чем приступить к основному предмету задуманного сопоставительного исследования, видится необходимым отметить ряд предварительных положений. Предлагаемая нами статья является первой из цикла себе подобных, цель и смысл которых сводятся к представлению российской действительности, во многом уже отдаленного, прошлого. И это век XIX, вторая его половина, а также конец, с переходом к началу XX, как последующего, но мало что изменившего в том положении, о котором речь. Положение это касается условий жизни и быта, жизненно-бытовых (главным образом) обстоятельств так называемых, если пользоваться языком современности, национальных меньшинств, или, на языке того времени, инородцев и иноверцев. Иными словами, не русских и не православных, не вполне православных, православных только по виду и форме (говоря о подлиповцах), а если быть точным, то в изображении, их собственном, для заявляющихся время от времени к ним властей.

Показываться данное положение будет на материале свидетельских, не побоимся этого слова, показаний двух хорошо известных в России писателей, хотя для нас они будут, скорее, этнографами и антропологами, ибо взятый в качестве рассмотрения художественный текст послужит объектом не литературоведческих, а ментально-концептологических и культурно-исторических экстраполяций. Поскольку наше исследование не литературоведческое и не историко-литературное мы не видели необходимости знакомить с тем, кто такие выбранные нами авторы, чем известны и что написали. Достаточным было бы упомянуть, что Шолом Алейхем, или Шолом Нохем Вевикс (Шолом Нохумович) Рабинович (1859–1916), писал на языке идиш (начинал на иврите). Цикл

<sup>1</sup> Шолом Алейхем, *Молочная пища*, <https://www.rulit.me/books/molochnaya-pishcha-read-153112-2.html> [10.08.2019].

рассказов *Касриловка* из жизни евреев украинских местечек был им написан в 1902 и последующих годах. Автор прекрасно знал ту среду, которую он с тонким юмором и иронией, но при этом сочувственно и прочувствованно, так ярко и всесторонне описывал. Федор Михайлович Решетников (1841 –1871), назвавший свою повесть *Подлиповцы* (1863) этнографическим очерком и посвятивший ее Николаю Некрасову, так ему ее представлял:

Таких людей, как подлиповцы, в настоящее время очень много не только в Чердынском уезде Пермской губернии, местности самой глухой и дикой, но и в смежных с нею — Вятской, Вологодской и Архангельской. Зная хорошо жизнь этих бедняков, потому что я двадцать лет провел на берегу Камы... я задумал написать бурлацкую жизнь с целью хоть сколько-нибудь помочь этим бедным труженикам<sup>2</sup>.

Временной разрыв в столетия, рассказов Шолома Алейхема (1902 и посл.) и повести Решетникова (1863), для задачи, поставленной нами, значения не имеет, тем более, что на протяжении их отделяющего полувека условия жизни в Российской империи для жителей ее окраин ни в какую особую, а тем более лучшую, сторону не изменились.

Задуманный нами на этой основе цикл статей, не ставя перед собой задачи неактуального, впрочем, теперь уже обличения, предполагает, скорее, объективистскую, скажем так, направленность, поддерживаемую традицией натуральной школы критического реализма (в отношении Федора Решетникова) и реализма не столько критического, сколько... Трудно подобрать необходимое слово в отношении реализма Шолома Алейхема, поскольку отчасти также критического, но, скорее, реализма сопереживающего и реализма сочувствующего, с отмеченным взглядом повествователя изнутри. Не только взглядом, но и позицией, нахождением там. Не будем входить в уточнение данного положения, поскольку, как уже говорилось, не литературоведческой виделась наша задача, отмечая поэтому все это не как научное, а как ориентирующее определение.

Задуманный цикл статей (повторяя сказанное) предполагает в своей последовательности отображение по отобранным тематическим кругам. Таковыми будут еда и питание, первого круга, здесь предлагаемого; семейно-родственные отношения в среде касриловцев и подлиповцев, а также их отношения с окружением, в том числе не своим; объекты, виды

<sup>2</sup> Переписка Н.А. Некрасова. В двух томах, Художественная литература, Москва 1987, т. 2, с. 79.

и формы пространства их проживания; болезни и смерти тех и других и, может быть, что-то попутно еще, для последующих кругов отражения.

Контрапунктом всего, в себя вбирающим и подытоживающим, будет обобщающе-философская, по своему характеру и в своей основе, мысль о том, чем является жизнь и какой она предстает в Российской империи не для центров ее, культурных, общественных, административных, национальных, а для окраин. На юго-западе, с одной стороны, и на северо-востоке, с другой. Не для представителей великорусской национальности, о чем писалось и говорилось не раз, но для других, евреев в первом случае и пермяков во втором. В изображении (приходится повторить) двух хорошо осведомленных об этой жизни свидетелей, прочувствовавших и, отчасти, переживших ее, сумевших со знанием дела, последовательно, объективно, до мельчайших деталей и при этом сочувственно эту жизнь, со всеми ее особенностями и впечатлениями от нее, передать.

Как бы кто побывал после этого, после прочтения этих текстов (прибегая к метафоризации и не случайной образности), на том свете<sup>3</sup>. Или, если точнее, *в том свете*. Вроде бы и ограниченном в пространстве и времени (перед этим указанных), но, как покажется, если задуматься, погрузившись в материю положений и обстоятельств, не говоря уже об ощущениях, переживаниях, чувствах и представлениях помещенного в них человека, то и не совсем. В пространстве и времени Российской империи. Может, не только Российской, но, обобщая, Империи как таковой. С ее пренебрежением к человеку, в том

<sup>3</sup> К месту в данном случае вспомнить ремизовские *Крестовые сестры*, о том, как «Акумовна на том свете была, на том свете ходила она по мукам. Там, на том свете ей все показывали, только не знает она, кто, который человек водил ее. — Пришла я, — так рассказывала Акумовна свое хождение по мукам, — в какую-то постройку, в хоромину: выбранный пол гнилой, мостовины провалились, земля — мусор, и лежит на полу рыба протухлая, гадкая, разная, мясо, черепы, нехорошее все, худое лежит, и люди умершие — одни кости лежат, члены человецьи, и животные умершие лежат, все гнило, все гадость. И водили ее по хоромине, все ей показывали! А хоромина длинная — конца не видно и широкая, а тесно. Впереди люди, много людей, и позади люди, тоже много, и кругом везде и идут и стоят. А какие-то все по углам и не люди, — это она понимает, — их тоже много. — Мучилась я, молитву читаю, а они не отвечают, — хвост и ноги коровьи, когти собачьи. 'Выпусти меня!' — взмолилась я. Один и говорит: 'Нет еще, пусть она посмотрит'. А другой за ним: 'Надо обождать, пускай видит все'. И повели меня. И водили ее по хоромине, все ей показывали. Нехорошее все, гнилое лежит, одна падаль, все гнило, все гадость и умершие люди и умершие животные, кости, черепы, мусор» и т.д. по тексту. А.М. Ремизов. *Собрание сочинений в десяти томах*, Русская книга, Москва 2000–2003, т. 4, с. 122). Прямо и непосредственно, может быть, не действительность, показанная как таковая и бытие в ней такой, но ощущения от нее, обнаженно, наглядно, явственно, без прикрас, как итог, в заключение и обобщение.

числе, если не в первую очередь, человеку окраин, в национально-конфессиональном, а также пространственном отношении<sup>4</sup>. К тому и тем, кто ее населяет, питая (без преувеличения) ее собой, с предоставлением его самому себе — живи как знаешь, живи как можешь, но все положенное (и не положенное), будь добр, отдавай и плати. Не на общее благо, а так себе, неизвестно на что, на ветер в карманах власть предержащих.

Еда и питание (касясь первого круга сопоставления задуманного цикла статей), в художественном их отображении, были предметом исследования не только с позиций литературоведения, что было бы неудивительно, но и таких дисциплин, как лингвокультурология и языкознание. Ирина Кошелева, подходя к затронутому вопросу с точки зрения культурологии, отмечала, в частности, что связь национальной кухни с культурной идентичностью прослеживается во всех этнических принадлежностях, ибо пища всегда занимала важное место в ритуалах, обычаях и традициях<sup>5</sup>. Кодирование еды, по словам исследовательницы, как культурного феномена, — явление весьма частотное, как в литературе, так и в искусстве, поскольку блюда и кушанья исполняют роль индикатора отношений между персонажами, показателя их социального статуса, передавая вместе с тем их национально-культурную отнесенность.

К подобным выводам приходит Надежда Марушкина, отмечая, что процесс приготовления и приема пищи является частью бытовой сферы человеческой деятельности и, несомненно, отражается в художественном тексте, который наряду с языковыми средствами (фразеологическими единицами, пословицами и поговорками<sup>6</sup>) может служить выразителем ведущих культурных концептов, в том числе и концепта *еда*<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Ср. пронизательные и четко отмеченные в указанном противополжении российского центра столиц окраинам у М.Е. Салтыкова-Щедрина, в первую очередь в его *Письмах о провинции*, но не только, едва ли не во всем его творчестве второй половины интересующего нас XIX столетия. И опять же не только, если смотреть на все это шире, в мировоззренческом, историко-философском и обобщающем отражении.

<sup>5</sup> И.Н. Кошелева, *Мотив национальной еды в романе Джумпы Лахири «Тэзка» (культурологический аспект)*, «Всероссийский журнал научных публикаций» 2012, № 2 (12), с. 76–79.

<sup>6</sup> Собственно лингвистические наблюдения по данному вопросу представлены в статье: И.Е. Козлова, И.Н. Гребенкина, *Универсальные и уникальные стереотипы французской и русской культур (на материале русских и французских фразеологизмов с гастрономическими терминами)*, «Вестник ТГПУ» 2013, № 10 (138), с. 9–16.

<sup>7</sup> Н.С. Марушкина, *Отражение русской национальной традиции питания в диалогах Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах»*, «Современные исследования социальных проблем» (электронный научный журнал) 2013, № 3 (23), с. 29.

Вопрос мотива и образа еды в художественной литературе затрагивали также Ирина Маслий<sup>8</sup>, Константин Когут<sup>9</sup>, Юстина Грыко<sup>10</sup>, Андрей Павлов<sup>11</sup>, Екатерина Деготь<sup>12</sup>, Галина Гуменная<sup>13</sup> и др.

Однако мы подходить будем к еде в ее отражении в отобранных текстах с иной стороны. Не как к концепту и выразителю национально-культурной идентичности, а как к тому, что содержит в себе отношение через нее к человеку, через его, добавляя, отношение к ней. В мире его окружающих и взаимодействующих с ним, впоследствии также других, предметов, лиц, условий и обстоятельств.

То, что собой представляет еда, чем является, из чего она складывается и состоит, какое место и роль занимает в жизни одних и других, касриловцев и подлиповцев, в изображении Шолома Алейхема и Федора Решетникова, — все это будет служить задаче определения внутреннего человеческого, в нем самом, бытия. Того бытия, которое для него, бытия, не всегда им ясно (поскольку внутреннее) осознаваемого, но через внешние признаки выражаемого. И это было бы, при таком повороте, то, что является видом и способом экзистенциального манифестирующего проявления человека, а, тем самым, знаком его самого. Пища, еда и питание как культурный и исторический код положения человека в действительности его окружения и проживания, и поэтому способ и средство его понимания, постижения, видения его самого, того, чем он есть, каковым он в нем, в этом коде, точнее через него, представляется и предстает.

Указанный взгляд и подход, что следует подчеркнуть, будет общим для всех задуманных нами статей предлагаемого цикла, и это станет не только концептуально, методологически, но и, что самое важное, в идейно-итоговом обобщающем смысле их объединять. Вследствие проведенного, с тематическим различием, рассмотрения позволит это представить картину двух не просто разных, но противоположаемых, поляри-

<sup>8</sup> И.А. Маслий, *Образы еды в романе Г.Ф. Квитки-Основањенко «Лан Халаявский»*, «Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди» 2012, вып. 1 (1), сер. Літературознавство, с. 116–123.

<sup>9</sup> К.К. Когут, *Мотив еды в пьесе А.П.Платонова «Волшебное существо»*, «Филологический класс» 2013, № 1, с. 111–115.

<sup>10</sup> Ю. Грыко, *Несколько замечаний о семантике еды в русской литературе*, «Studia Wschodniosłowiańskie» 2012, т. 12, с. 329–339.

<sup>11</sup> А.М. Павлов, *Образы еды и питья в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»*, «Критика и семиотика» 2006, вып. 9, с. 78–91.

<sup>12</sup> Е. Деготь, *Еда и питье в русской литературе*, «Коммерсантъ», 04.04.1996, № 56, с. 13.

<sup>13</sup> Г.Л. Гуменная, *Мотив пира в поэме Д. Самойлова «Юлий клоппус»*, «Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского» 2011, № 6 (2), с. 154–157.

зуемых, положений российской окраинной жизни. Не только в пространственно-географическом, что объяснимо и несомненно, но и, главным образом, в экзистенциально-ментальном и психологическом проявлении. Окраинной также в этническом и иноверческом смысле, представителей не основной, поскольку не великорусской, ментальной культуры и психологии. Хотя, если задуматься обстоятельно и социофилософски, в имперских условиях многое для окраинности, понимаемой как забытость, брошенность, предоставленность бесправного бытия произволу не только судьбы, мало чем, если вообще чем-нибудь, отличается от того, что можно увидеть и прочитывать у Шолома Алейхема и Решетникова, и для великороссов, если они не отмечены привилегиями и с этим особым имущественным положением, не таким, как у всех, беря и не беря во внимание, в том числе, и столицы.

Из чего получалось бы, что названная перед этим окраинность, как отправная точка и вместе с тем точка, вбирающая все остальное в себя, — это не географическая, не этническая, не конфессиональная и не другая какая-то в том же ряду особенность или черта. Особенность и черта эта позиционная, историософская и философская, как черта широко понимаемой оседлости, через которую не переступить. Оседлости как способа разделенного и отделенного существования, одних от других, худших от лучших, наиболее ярким примером, но не исключением, чего в Российской империи были евреи и инородцы. И что в условиях также и современных продолжает себя проявлять. Во многом об этом далее, по крайней мере в обобщающем смысле, и поведется речь, начиная с вопросов пищи, еды и продуктов питания.

Для предлагаемого сопоставительного анализа были выбраны некоторые рассказы Шолома Алейхема из его знаменитого цикла *Касриловка*<sup>14</sup> (*Молочная пища, Родительские радости, Не сглазить бы!, Не стало покойников, Человек родился, Из-за редьки*<sup>15</sup>) и повесть *Подлиповцы* Федора Решетникова<sup>16</sup>. Обоснованием такого выбора было, в первую очередь, желание сопоставить повседневный быт с опорой на еду и питание представителей двух совершенно разных этнических групп — евреев (*Касриловка*) и пермяков (*Подлиповцы*) в условиях мрачной Российской империи. При этом хотелось также увидеть не совпадающие функции и особенности, которые полу-

<sup>14</sup> Шолом Алейхем, *Касриловка*, Текст, Москва 2008.

<sup>15</sup> Этот последний не входит в указанный цикл.

<sup>16</sup> Ф.М. Решетников, *Подлиповцы. Этнографический очерк*, Наследие. Диалог-Сибирь, Омск 2002.

чает пища, еда и процессы ее принятия не только в составе выбранных текстов, но и как отражение двух контрастирующих во многом экзистенциональных позиций. В этой связи мы постараемся охарактеризовать явления в области еды и питания как обусловленные культурно-религиозной (для евреев) спецификой<sup>17</sup>, так и общие, определяющие тех и других, а тем самым, не обусловленные привычками и обычаями. В поле зрения также окажутся социально, эмоционально и психологически отмеченные особенности пищи, в частности хлеба, нередко, а может, и всякий раз, если не прямо противоположные, то не совпадающие. Затрагивая этот вопрос, стоит вспомнить, что в литературе предмета широко понимаемая кулинария рассматривается нередко как носитель ситуативного и психологического реализма, значимый показатель достоверности изображаемого, предоставляя возможность читателю убедиться в том, что действительность повествования близка его миру<sup>18</sup>.

Применительно к текстам Шолома Алейхема необходимо сказать о естественной для евреев заинтересованности всем тем, что связывается с питанием и едой. Особо заметно это на примере рассказов *Молочная пища* и *Не сглазить бы!*, в которых все это в центре повествования. Объясняется это еврейской традицией и культурой, с ее обрядовостью и религией. Праздники и не только праздники, но и обычная повседневность, с ее молитвами и обязательным чтением Торы, в которой из 613 заповедей около пятидесяти (8 процентов) приходится на регламентации в отношении еды, должны непременно заканчиваться общей, либо семейной, либо общинной, а потом и неизменно семейной, трапезой, называемой также молитвой уст. Ибо еда есть молитва, обращение к Всевышнему, ее даровавшему, благословение и благодарность Ему. Рабби Лайонел Блу такими словами определил место пищи в цикле еврейской жизни:

[...] перемены богослужебного года отмечены для еврея запахом и вкусом, ароматом кухни. Через основные свои чувства он воспринимает меняющиеся веяния духа. ... Какие бы он молитвы ни забыл, гастрономический цикл остается на своем месте<sup>19</sup>.

Не случайно поэтому мотив еды и питания в сюжете обсуждаемых рассказов занимает столь важное место, представляясь вполне понятным и объяснимым.

<sup>17</sup> В отношении подлиповцев в изображении Решетникова не вполне правомерно о какой-то культурной традиции было бы говорить.

<sup>18</sup> См. для примера: А. Kuchta, *Nie tylko magdalenki. Kilka obrazów kulinarnej groteski w literaturze współczesnej* // М. Błaszowska, К. Kleczkowska и др. (ред.), *Kultura jedzenia, jedzenie w kulturze*, АТ Wydawnictwo, Kraków 2014, s. 176.

<sup>19</sup> Н. де Ланж, *Иудаизм. Древнейшая мировая религия*, перевод Г. Яковлева, Эксмо, Москва 2012, с. 151.

У жителей изображаемых Шоломом Алейхемом деревень, или местечек, в связи с этим, еда отнюдь не только и даже не столько средство утоления физиологической потребности организма и голода. Еда, а точнее процесс принятия пищи, в семейном, главным, если не единственным, образом, кругу, по случаю праздников, таких, как Пурим, Шабат, Шавуот, — это источник радости и удовольствия, как физического, извлекаемого (прибегая к научным определениям) через органолептическое ощущение потребляемых блюд, их вкус и запах, а также сам внешний вид<sup>20</sup>, так и эмоционально-душевного, достигаемого наблюдением за едящими за общим семейным столом и, что существенно важно, детьми.

Можно было бы к этому также добавить, с опорой на отношение к еде в иудаизме, что и переживания духовного, трансцендентального. Но мы в рассказах Шолома Алейхема этого не найдем, его персонажи — люди, живущие повседневной, тяжелой и нищенской жизнью, связанной с тем, чтобы как-то прожить, добыв пропитание, в том числе и для праздника.

И так это наблюдение выглядит у Шолома Алейхема:

И все же приятно, знаете ли, видеть, как мои орудут за столом! Люблю наблюдать за их едой, прямо душа радуется. Особенно в пятницу, когда из печи выезжают ароматные халы и я собираю всю свою ватагу и говорю: «Ребята, выручай!» Любо поглядеть, до чего они здорово выручают. А сколько радости, если бог даст к свеженькой хале еще и горячего жаркого с чесночком да с подливочкой. Пускай подливки много, а мяса кот на плакал, пускай хоть одна подливка без мяса, и то хорошо, макай сколько угодно! (*Молочная пища*)

[...] 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*)

В среде касриловских и мазеповских евреев к еде, как средству, которым питают живущую в человеке душу, относятся с надлежащей тщательностью, строго соблюдая кошерные предписания и правила<sup>21</sup>. Отнюдь не случайно по этой причине о пище, как о питании для души и источнике упомянутых удовольствий, говорят с большим пиететом, эмоциональной

<sup>20</sup> Интересные наблюдения по вопросу осознания, обоняния и вкуса в их отражении в художественных текстах можно найти в работе: N. Królikiewicz, *Осязание, обоняние и вкус как эмоциональные и эстетические десигнаты в избранных произведениях Льва Толстого*, «Slavica Wratislaviensia» 2014, nr CLVIII, с. 103–111.

<sup>21</sup> См. об этом, в частности: H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, przeł. C. Jenne, Adamantan, Warszawa 2000, s. 157–158.



предрасположенностью, благоговением, любованием, сердечностью и даже изысканностью, проявлением чего на лексическом уровне выступает использование исключительно положительно заряженных лексем<sup>22</sup>. Обратимся к цитате:

Прихожу домой, свежий, горяченький, и застаю на столе два медных начищенных красавца подсвечника и две, не сглазить бы, больших халы, а **умница рыба**, не сглазить бы, дает себя знать с запечья на весь дом ..., а утром отправляюсь в синагогу, не сглазить бы, как граф; а дома меня уже дожидаются, не сглазить бы, все субботние блюда; **уважаемая третья редька с безгрешным луком**, крошенные яйца с **милейшей печенкой**, **прекрасный студень** с барским чесноком, горячий бульон и кугл [...] [Выделения наши — М.В., П.Ч.] (*Не сглазить бы!*)

Священные тексты, являясь неотъемлемой частью еврейского повседневного быта, наряду с едой и питьем, не случайно воспринимаются как духовная пища, или пища для духа, а их чтение позволяет достичь состояния душевного насыщения, удовлетворения и полноты. Ср. в том же рассказе:

[...] когда выпьешь кружку яблочного квасу, не сглазить бы, и закусишь грушевым цимесом, берешься за псалмы и наворачиваешь, не сглазить бы, с полным аппетитом одну главу за другой; и летят они, не сглазить бы, эти главы, как верстовые столбы на большом тракте, одна за другой, одна за другой [...] (*Не сглазить бы!*)

Появление на столе касриловских евреев определенных блюд, неотъемлемых, обязательных, неизменных, строго предопределяется данным религиозным праздником. Подобная не нарушаемая предписанность заставляет евреев прибегать к самым различным способам, с тем чтобы необходимо положенное на стол раздобыть, к самоотдаче и самопожертвованию ради достойного проведения праздника, несмотря на известную ограниченность в средствах, а также и ей вопреки:

И в праздник пятидесятницы я знаю одно: пускай дома ни копейки, пускай весь мир перевернется вверх тормашками — все равно, к столу должен быть подан молочный завтрак и — никаких! Первым долгом — цикорий с молоком. (*Молочная пища*)

Достойно справить субботу — это предел их мечтаний. Всю неделю готовы они трудиться, работать до седьмого пота, ни есть, ни пить, грызть землю, почернеть от забот — только бы справить субботу. И поистине, когда наступает милая святая суббота — пропадай Егупец, пропадай Одесса, пропадай даже Париж! Говорят, — и это, возможно, действительно так, —

<sup>22</sup> Здесь необходимо заметить, что этот вывод имеет, хотя не случайный, но опосредованный характер, поскольку языком рассказов Шолома Алейхема является идиш, а русский лишь его перевод.

что с тех пор, как существует город Касриловка, не было там случая, чтобы еврею пришлось, не приведи господь, голодать в субботу. Ибо возможное ли дело, чтобы у еврея на субботнем столе не было рыбы? Если нет у него рыбы, есть у него мясо; а нет у него мяса, есть селедка; а нет у него селедки, есть хала; а нет у него халы, есть хлеб с луком [...]. (*Город маленьких людей*)

Эмоциональное отношение к еде выражается также через обозначение пищевых продуктов с помощью суффиксов эмоциональной оценки (позволяя думать, что также это и в оригинале, хотя сравнение с ним не составляло задачи, в силу того, что наша работа, как было указано, имеет концептологический смысл): *блинчики, борщок, лучок, маслице, мяско, налистнички, плотичка, подливочка, сметанка, хлебушко, чесночок, щучка*<sup>23</sup>.

Еда в повседневной жизни касриловцев, помимо ее обрядово-религиозной отмеченности, обладает также, по их твердому убеждению, и целебными свойствами, используясь в качестве средства при лечении различных недугов, а те или иные блюда составляют основу питания, обусловленного соответствующим состоянием организма (к примеру, у женщины после родов):

А когда мучает изжога, яблочный квас не такой уж плохой напиток, как по-вашему? А грушевый цимес не такой уж плохой харч? (*Не слазить бы!*)

[...] с тех самых пор, как он тогда простудился на ярмарке [зять рассказчика — М.В., П.Ч.], хворает он и врачуется, его бы надо молоком поить, а — нету! (*Не стало покойников*)

Потом стали толковать о бульоне для роженицы. Одна упрекала другую, что та загода не приготовила хотя бы курицу. [...] Пекарша Лея засучила рукава и принялась за изготовление сдобы для роженицы. (*Человек родился*)

Еда для касриловцев и подлиповцев (и это их объединяет) нередко становится объектом раздумий, фантазий, мечтаний, чем-то, в их жизни, в силу их бедности, недостижимым, вкус, запах, внешний вид чего можно почувствовать только в воображении, заменив им отсутствие соответствующих ощущений в действительном мире (ср. польск. *głodnemu chleb na myśl* или рус. *голодной куме хлеб на уме; у кого что болит, тот о том и говорит*).

В рассказах Шолома Алейхема и повести Решетникова обнаруживает себя, тем самым, явление психологической компенсаторности, замещения того, что вне пределов возможности и досягаемости для человека. Еда, в результате, становится тем, что существует как нечто воображаемо-виртуальное, как продуцированный сознанием субститут, позволяющий одно-

<sup>23</sup> См. предыдущую сноску.

ременно и разрядить, и смягчить негативное ощущение от невозможности получить желаемое. Постоянные разговоры и толкования о еде стали (О ирония!) причиной того, что одну такую семью в Касриловке стали обзывать *обжорами*:

Откуда же, спрашивается, взялось оно, это прозвище „обжоры“? Ума не приложу! Может, оно пристало к нам потому, что мы способны без конца говорить о еде. (*Молочная пища*)

В нескончаемых таких разговорах себя обнаруживает отнюдь не болтливость, а особое свойство не поддаваться, не погружаться в отчаянье, обходиться словами там, где нет возможности действия, с одновременной способностью многообразить и разнообразить, с умением исхитриться и находить там, где нет, а если не находить, то хотя бы так думать. По известной русской пословице *Голь на выдумки хитра*, с той еврейской особенностью к нищему положению, что эти выдумки могут быть только вербальными. Отсюда перечень нескончаемого, словами оформленного, мучного, главным образом, многообразия (потому как какого еще?) в виде: *пельменей, вареников, ватрушек, оладушек, пирогов, пирожков с начинками, творожников, запеканок, налистников, галушек, калабушек, клецек, блинов и блинков, а также блинчиков, сырников, плюшек, кашников, ушек* и пр. При этом одновременно перечисляются множественные достоинства молочной пищи (что вполне понятно) перед мясной, которая не предоставляет столь обширных возможностей для кулинарного разнообразия, не говоря уже о ее несравненно большей стоимости в сравнении с молоком:

Нет лучше, нет вкусней, нет свежее и дешевле молочной еды! Правда, она тоже обходится в копеечку, все же с мясом ее не сравнить, причем мясо вам дает всего лишь мясо да кости, а в молоке — и молоко, и творог, и масло, и сметана, и сливки, и простокваша, и сыворотка! А сколько всякой всячины можно соорудить из молочных продуктов! Из мяса вы можете приготовить только бульон, гуляш, кисло-сладкое и жаркое — вот и все. А имея молоко, можно состряпать и молочную кашу, и молочную лапшу, и рис в молоке, и молочные вареники, и молочные калабушки, и молочную вермишель, не говоря уж о самом молоке. Не счастье всего, что можно сделать из творога и масла! (*Молочная пища*)

В цитируемом фрагменте, как можно предполагать, в очередной раз прослеживается упоминавшееся перед тем явление компенсаторности, с успокоительным и утешающим объяснением и перечислением выгод молочного по сравнению с мясным, при его недоступности для говорящего, с нейтрал-

зацией, сглаживанием ощущения недостатка через предпочтение молочной пищи, в нескрываемом усилии себе и другим доказать ее явное преимущество перед всем, что мясное.

Постоянные размышления и разговоры персонажей *Касриловки* и *Подлиповцев* о еде неизменно приводят к тому, что та становится объектом их сновидений (согласно поговорке *Голодной курице просо снится*). Сновидения эти бывают волшебны, чудесны, восторженны. Попутно отметим, что подобный мотив, еды как чуда, нередко находит свое отражение в художественных текстах<sup>24</sup>. Приведем в подтверждение такую цитату из повести Решетникова:

Слышь, Сысойко, какой я сон видел... Ходили мы в Перми, дома все инакие, огромнеющие — ужаси! Церквей сколь!.. Хлеба так и накладена целая гора... Набрали мы много хлеба... Идем-идем, да и очутились в реке, и хлеба нет, — невод тащим... Вытащили — ничего нет; ошшо пошли, много достали рыбы... Столь много, што ужаси! (*Подлиповцы*)

И у Шолома Алейхема, еда — как знаковый образ с тоской вспоминаемого прошлого:

Мне приснилась... (Наталья оглянулась, не подслушивает ли кто-нибудь)... мисочка с белой душистой редькой — хорошо просоленной, с луком и маслицем. Объединие! И так мне захотелось этой редьки, что и сказать не могу... Просто слюнки текут... (*Из-за редьки*)

В приведенном рассказе ничто не мешает редьку с луком и маслом, как объект сновидения, интерпретировать также, если не психоаналитически, что потребовало бы известной символизирующей интерпретации образа, то, во всяком случае, психологически. Редька, натертая, с луком и маслом, типичное блюдо еврейской бедности, в которой до брака с Жаком Пфеферкранцем Наталья жила (главная героиня рассказа) и носившая тогда имя Ентл, становится выражением полусознательно испытываемой ею тоски по тем безвозвратно минувшим, утраченным временам, когда она чувствовала ее окружающее семейное и родительское тепло, по всему еврейскому в ее жизни и поэтому своему, дорогому, милому, близкому, насильственно вытесненному из ее теперешней жизни богачом Пфеферкранцем, назвавшимся Жаком (а ее Натальей) и не желавшим иметь ничего общего ни со своим еврейским, ни с ее, уж тем более, прошлым:

<sup>24</sup> См. напр. Л.С. Старикова, *Мотив чуда в цикле В. Шаламова «Воскрешение лиственницы»*, «Вестник КемГУ» 2013, № 4 (56), т. 1, с. 180–184.

Сейчас, когда нахлынули воспоминания, Ентл-Наталья не знает, не понимает самой себя: надо ли ей стыдиться той Ентл, какой она была раньше, или той Натальи, какой она стала теперь? Она не знает, что правильно и хорошо: ее прошлое или настоящее? Когда она была умной и когда была глупой — тогда или сейчас? Одно только она знает твердо: Жак решительно против прежней Ентл. Все, что она любит, Жак ненавидит. (*Из-за редьки*)

В сравнении с кулинарным разнообразием обитателей Касриловки, хотя во многом лишь воображаемым, еда у подлиповцев выглядит крайне убого и скудно. Невообразимая нищета, отсутствие самых элементарных продуктов заставляет их использовать в пищу кору с мякиной<sup>25</sup>, поскольку даже обычный хлеб для них необыкновенная редкость, не растет он у них, а купить его не на что:

Пробовали и за хлебушком ходить, да все не в толк: только начинает созревать хлеб, — баско! вдруг дожди, заморозки, снег [...]. Поплачешь, погорюешь, да и скопишь травку божью, измелешь и ешь так с горячей водой, либо настоящей мучки смешаешь али коры осиновой, либо липовой наскоблишь [...]. (*Подлиповцы*)

Настоящий хлеб едят редкие с месяц в год. Остальное время все едят мякину с корой, и от этого у них является лень к работе, болезнь, и часто все подлиповцы лежат больные, сами не зная, что с ними делается, а только ругаются и плачут... — А што делать-то?.. Хлебушка нет, кору едим [...]. (*Подлиповцы*)

Доведенная до крайности нищета и убожество при недостатке самой простейшей пищи, как можно было по тексту заметить, вызывают у подлиповцев полное отсутствие желания к жизни, к работе, к любой активности, способной вырвать их из этого плачевного, депрессивно-гнетущего состояния апатии и умирания от постоянного недоедания. В этой связи уместным видится следующее соображение Михаила Салтыкова-Щедрина, так писавшего в своих *Письмах о провинции*:

[...] если человек обеспечен, по малой мере, от необходимости исключительно останавливать свое внимание на средствах примириться с желудком, он непременно пойдет далее, он прикует свою мысль к другим предметам и перенесет свои требования в высшую сферу. Сегодня он думает только о хлебе материальном; завтра он уже будет думать о хлебе духовном<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Согласно словарю В.И. Даля, мякина — это «полова, пелева, плевелы, избитый цѣпомъ хлѣбный колось, от котораго отвѣяно зерно». В.И. Даль, *Толковый словарь живаго великорускаго языка*, т. II, И – О, Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, Санктъ-Петербургъ – Москва 1881, с. 373. Тем самым, как можно увидеть, повседневную пищу их составляют смешанные с корой остатки от молотбы без зерна.

<sup>26</sup> М.Е. Салтыков (Н. Щедрин), *Письмо шестое* // М.Е. Салтыков (Н. Щедрин), *Собрание сочинений*, Правда, Москва 1951, т. 3, с. 296.

Откуда взяться не то, что духовным стремлениям с обращением к чему-то возвышенному, к изобретению, поиску, если болезненное бессилие и голодная немощь не позволяют не то, чтобы что-либо делать и производить, но обычным образом шевелиться и двигаться? Перед нами практически инвалиды, кое-как доживающие свои последние дни, и даже уже не ходячие трупы.

Несмотря на то, что хлеб появляется у жителей Подлипной крайне редко, стоит ему посвятить пару слов, его смысловой и отнюдь не случайной нагрузке, прослеживающейся на протяжении повести в мечтаниях, разговорах и, что самое важное, хождении «за хлебом» двух главных героев, Пилы и Сысойки, при их обращении (ради того же хлеба) к бурлачеству. Хлеб выступает и проявляется в повести в следующих отношениях:

1) Прежде всего, как основная и к тому же, что крайне существенно, единственная пища для них, другой они просто не знают (так сказать, *хлеб насущный*).

2) Как значимый символ и показатель богатства, достатка и благосостояния (чего еще можно желать тому, у кого есть хлеб?). Отсюда отсутствие воображения и неизбежная ограниченность мысли.

3) Как опять же единственная побуждающая цель «путешествия», точнее оставления родимых мест, выхода на люди, в свет, с его опасностями и приключениями.

4) Как объект сновидений, фантазий, мечтаний, граничащих часто с навязчивостью и преследующей неотступностью сопровождающих состояний. Один только хлеб в голове, его образ и вкус.

5) Как труднодоступный и поэтому драгоценный предмет, сокровище, которое необходимо беречь, строго отмеривать и экономить.

6) Как добыча, трофей, отмечающий достижение цели, своего рода приз и выигрыш.

7) Как то, что единственное побуждает к работе, с получением денег для приобретения его (*идти за хлебом*).

8) Как средство проявления милосердия к ближнему, поддержка ему в его бедствиях и страданиях.

9) Как основной объект обмена и с этим покупки-продажи, т.е. торговли.

Приведенные смысловые и образные повороты хлебного отображения у Решетникова во многом традиционны и далеко не случайны. По замечанию Асият Шхумишховой, хлеб представляет собой один из ключевых концептов русской

лингвокультуры, занимая центральное место в языковой картине мира, обусловленное его основной ролью в питании народа, вынужденного нередко бороться за свое выживание<sup>27</sup>. И хотя жителей Подлипной трудно было бы воспринимать как типичных, в строгом смысле этого слова, представителей великорусского этноса (они, как уже отмечалось ранее, пермяки, а потому представители угро-финского племени), обозначенные смыслы и представления о хлебе, как основном и единственном нередко продукте питания, без сомнений и оговорок можно к ним отнести. Ссылаясь в этом вопросе на Леонида Беловинского, знатока бытовой истории прошлого, можно отметить, что хлеб занимал важное место в пище многих народов Российской империи<sup>28</sup>. Повесть *Подлиповцы* — наглядное тому доказательство. Хлеб также и в разбираемой связи, как замечает Людмила Борисова, — это источник жизни и гарантия счастья<sup>29</sup>, что в контексте походов Пилы и Сысойки за хлебом приобретает особую значимость.

Хлеб, как основная пища в их повседневной жизни (см. пункт 1 приведенного перечня), *хлеб насущный*, занимать начинает важное место в питании не только двух главных героев-подлиповцев, Пилы и Сысойки, после того, как они становятся бурлаками, но также и этих последних. Хлеб для них и отдельное блюдо, и то, без чего не едят, будь то щи, лук, рыба или огурцы. Хлеб при этом традиционно выступает в соединении с водой (*жить на хлебе и воде*) и солью (*лучше хлеба с солью не придумаешь*). Обратимся к примеру:

Несколько бурлаков кучками сидят или лежат под горой и на горе; сидящие разговаривают, или зевают, или едят хлеб. [...] Сытно наелись подли-

<sup>27</sup> А.Р. Шхумишхова, *Семантический и концептуальный аспекты исследования лексемы «хлеб»*, «Вестник Адыгейского государственного университета» 2009, № 3, с. 230. По данной проблематике см.: той же: *Концептуальный анализ лексемы «хлеб» в языковой картине русского народа (на материале толковых словарей)*, «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики» 2017, № 12, с. 252—257. Некоторые аспекты того же самого можно также найти в таких работах: О.В. Григоренко, *Новые единицы в составе ЛСГ «Хлеб. Мучные изделия» в современном русском языке // Инновационные подходы в современной науке*, Интернаука, Москва 2018, с. 113—118; Н.А. Решке, *Концепт «хлеб / bread» в языковом сознании представителей русской, английской и американской лингвокультурных общностей*, «Общество: философия, история, культура» 2012, № 2, 91—94; Д. Мюллер, *К истории семантического поля «хлебъ» в древнерусском языке*, «Вестник ПСТГУ» 2007, вып. 4 (10), III Филология, с. 50—62. См. также о хлебе как константе русской культуры: Ю.С. Степанов, *Константы. Словарь русской культуры*, Языки славянской культуры, Москва 2004, с. 289. Многие для понимания смысла хлеба, в том числе и у индоевропейских народов, дает также: В.В. Колесов, Д.В. Колесова, А.А. Харитонов, *Словарь русской ментальности*, Златоуст, Санкт-Петербург 2014, т. 2, с. 453.

<sup>28</sup> Л.В. Беловинский, *Российский историко-бытовой словарь*, ТРИТЕ, Российский Архив, Москва 1999, с. 482—483.

<sup>29</sup> Л.В. Борисова, *Концепт пища в культурологическом пространстве русского языка*, «Вестник Чувашского университета» 2013, № 4, с. 224—230.

повцы. Целую ковригу съели. [...] Подлиповцы расположились есть хлеб, посолив его круто солью, до того, что есть вовсе нельзя было. [...] Соленые и сухие судак бурлаки разрубляли на несколько частей и большею частью глотали неразмоченные, прикусывая хлебом и свежим луком [...]. Наелись сытно хлеба с водой и легли спать; но никак не могли уснуть. [...] Бурлаки [...] едят хлеб, прихлебывая щей с капустой и дрянной говядиной [...]. (Подлиповцы)

Благодаря способности долго храниться, не портясь и не теряя при этом питательных свойств, хлеб у подлиповцев был также продуктом, который они брали с собой, отправляясь в дальние странствия за работой:

У каждого из наших путешественников болтается на спине по котомке с хлебом, по паре или по две пары лаптей [...]. У каждого на спине висит котомка с хлебом, кое у кого с разным тряпьем. Ниже котомки болтаются по паре или по две пары лаптей. Спасибо еще прикащику, который нанял их бурлачить: он не поскупился дать каждому задаток; не дай он денег крестьянам, как бы они пошли в дальний путь без хлеба и лаптей? [...] Набирая на дорогу хлеба, купив на собранные деньги два мешка и по две пары лаптей, подлиповцы с Матреной и детьми ее отправились бурлачить. (Подлиповцы)

Помимо функции основного пищевого продукта хлеб в представлениях подлиповцев получает и символический характер, становясь показателем обеспеченности (см. пункт 2), позволяющей приобретать хлеб и запасаться им в большом количестве, вызывая, тем самым, в его обладателе ощущение благосостояния, достатка и сытости:

[...] Есть же такие богачи, что у них и хлеба-то множество, и всякой всячины пропасть! [...] Теперь жизнь им казалась лучше, их тянуло на улицу: они поняли, что прежде они хворали от коры, теперь едят хлеб, и потому теперь хорошо. Хотя и бывает работа, зато не всегда, а хлеб-то у них всегда есть, даже еще много. (Подлиповцы)

Пиле эта мысль хорошею показалась, он захохотал и решился во что бы то ни стало уйти с Апроськой и Сысойком бурлачить, сам не зная, что это за дело такое, веря в слово богатство и в надежду иметь всегда много хлебушка [...] — Э, дура, голова! Пойдем! бурлачество — баская штука, богатство получим, а хлебушка эво! ужаста! (Подлиповцы)

В тяжелом быту бурлаков именно еда и одежда представляют собой единственное их богатство: «Ведь у бурлаков только и есть богатства, что на нем надето да что он съедает». (Подлиповцы).

В итоге, большое количество хлеба и связанное с ним богатство в восприятии подлиповцев оказываются чрезвычайно заманчивыми, ведущей идеей, целью самой в себе, ради до-



стижения которой они готовы покидать родные места, переживая невзгоды на многострадальном в поисках хлеба пути (п. 3):

Сысойко ругался и наконец понял, что в деревне ему тошно жить, согласился идти с Пилой туда, где хлеба много. Только как же без Апроськи? *(Подлиповцы)*

А также:

[...] не знали, что вся жизнь их была одни лишения, несчастья, горькие слезы; что они не могли оставаться в своей деревне; что им надоела своя родина, и вот они бегут от нужды, идут в мороз куда-то в хорошее место, где будет им лучше, где будет много хлеба, где они будут свободны ... **Только** жалко им было своих семейств [...]. *(Подлиповцы)*

При этом, если сравнить подлиповцев с обитателями Касриловки, привыкшими о еде говорить много и страстно, этим первым одного хлеба вполне достаточно для получения удовольствия, наслаждения и восторга, хотя и подлиповцы не прочь время от времени о хлебе или других кушаньях слушать и фантазировать (п. 4):

А таперь хлеб там акой есть: белый, — чарский, бают. Все бы ел да ел, дорого только [...]. Какие тамо яблоки да арбузы [...] Баско!.. Сладко там! Пила и Сысойко слушали и губы облизывали [...]. А какие еще есть булки белые да махонькие, крендели да штучки какие-то [...]. Так бы вот и съел все. Пила купил пекарскую булку. Эта булка так понравилась Пиле и Сысойке, что они ее в четыре приема съели [...]. Им хотелось еще побывать дальше и приискать себе такое место, где бы было хлеба много и можно бы было спать подольше. *(Подлиповцы)*

У подлиповцев, если опять же сопоставлять их с касриловцами, можно отметить, применительно к детям, весьма необычное, прямо противоположное, по сравнению с касриловцами, отношение к еде, в первую очередь хлебу, как к ценной вещи, к которой следует относиться с максимальной бережностью и экономностью, не допуская никакого, даже малейшего, расточительства и напрасной траты (п. 5). Именно таким расточительством, в представлении Матрены, считается необходимость кормить детей, которые никакой прибыли не приносят. В этой связи ей намного дороже корова, приносящая очевидную пользу, поскольку дающая молоко:

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 нахо-

дила пищу для себя ... 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 тяжелой и в то же время мрачной повседневности Российской Империи нередко приходилось подлиповцам бороться за выживание, прибегая к воровству и насилию. Хлеб, таким образом, являлся не только тем, что обеспечивало это самое выживание, но и своеобразным трофеем, добычей, доказательством и подтверждением умения справляться с неблагоприятными условиями быта (п. б).

— А тятка-то вор: гли, сколь хлеба украл [...]. Пила даже радовался, что ребята его умеют драться, и всегда отнимал у них хлеб с бою, причем, конечно, ребятам больно доставалось. (Подлиповцы)

Символично-метафорический характер хлеба проявляет себя и в том, что он означает работу, а также получаемые за нее деньги (п. 7). Примечательно, что в таких значениях лексема *хлеб* функционировала не только в русском языке XIX века (ср. у Владимира Даля «всь вообще насущныя, житейскія потребности. *Дать кому хлѣбъ* обезпечить доходъ»<sup>30</sup>), но также и в современном (*хлеб* — «средства к существованию»<sup>31</sup>):

[...] Только жалко им было своих семейств, но что же делать: баб бурлачить не берут, а сыновья еще маленкие. «Пусть сами идут добывать хлеб», — говорили они. (Подлиповцы)

Если для евреев Касриловки еда и ее потребление являются обязательной и регламентированной частью религиозного праздника, духовной молитвой уст, то для подлиповцев, а с ними и бурлаков, привыкших к голоду и недостатку, питающихся, чем попало, когда попало и как попало, еда сама по себе, не важно какая, — это праздник и торжество, отмечающие также и перерыв в изнурительном, тяжком труде. Важно только, чтобы она была, и чем больше, тем лучше:

На пристанях бурлаки отдыхали: этот отдых был для них каким-то праздником. Накушавшись хлеба, доставши сластей, они дружно ели кучками и ели очень много, так много, что другой крестьянин не съест столько: возьмет пленку луку, съест, — мало, еще съест; возьмет огурцы, съест, у другого попросит; нальет из котла щей в большую деревянную чашку,

<sup>30</sup> В.И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*. ..., с. 552.

<sup>31</sup> *Большой толковый словарь русского языка*, С.А. Кузнецов (ред.), Норинт, Санкт-Петербург 2000, с. 1444.

накрошит в нее хлеба, водицы речной подольет и хлебает огромной бурлацкой ложкой [...]. На барках точно праздник под вечер: все сидят кучками; одни хлебают щи, другие едят колодку судака, третьи хлебают вареное прокислое молоко. Перед каждым лежит коврига хлеба. (*Подлипovsky*)

В контексте фрагмента необходимо подчеркнуть также совместность подобного, не слишком разборчивого, поглощения всего, что имеется, коллективного, по словам Машизи Д. Маддахи, потребления пищи (хотя в отвлечении от какого бы то ни было, будь то православного, будь то мусульманского, праздника), которое, вместе с тем, являет себя одновременно как способ установления межличностных взаимосвязей. Как известно, у очень многих народов (трудно было бы говорить, что у всех, впрочем, это отдельная исследовательская, и к тому же этнографическая, проблема) предложение еды и питья равнозначно предложению приязни и дружбы, а принятие этого предложения, в свою очередь, равнозначно подтверждению и принятию проявленных чувств<sup>32</sup>.

В связи со сказанным хлеб становится, может становиться нередко, средством проявления чувства сопереживания, сострадания, сочувствия и милосердия (п. 8) оказавшемуся в неблагоприятном жизненном положении собрату. Хлебом и едой в разбираемых текстах делятся все — и касриловские евреи, и даже подлипovsky, и встреченные ими в пути крестьяне, и бурлаки. Милостыни, подавания, подачи осуществляются и находят свое выражение в хлебе. Для сравнения в Касриловке:

[...] а нет у него хлеба с луком, он займет у соседа; в следующую субботу сосед займет у него [...] (*Город маленьких людей*)

### И в Подлипной:

И вот Сысойко помогал в чем-нибудь Пиле, то есть вместе с ним искал лекарственную траву, ездил по нужде в село и в город, за что и пользовался от Пилы подачками хлебом и мясом [...]. Говорят они друг другу об своих нуждах; сообщают свои понятия о том, что их интересует; едят вместе в домах, где их квартиры; делят пополам хлеб и вместе спят, где придется [...]. Если у бедного и больного человека нет хлеба, другой товарищ сжалится над ним, отдаст ему излишек, надеясь сам добыть хлеба хоть милостинкой, да и товарищу хорошо от этого: ведь и он может быть без хлеба и ему при случае поможет его товарищ [...]. Пила и Сысойко так свыклись с своими товарищами, что постоянно ходили с ними, ели и спали на одной квартире. С своей стороны, и те не отставали от них, и если у кого-нибудь не было хлеба, то другой товарищ уделял свой излишек бедному [...]. Ребята ушли

<sup>32</sup> См. для примера: Д.М. Маддахи, *Еда как символ дружбы и социальных связей в исламской культуре*, «Вестник Казанского государственного университета культуры и искусства» 2013, № 2, с. 158–161.

сбирать милостинку и через час пришли с семью кусками хлеба: в руках у них было двенадцать грошиков. (Подлиповцы)

Еда, как известно, наподобие музыки, смягчает нравы, снимает разногласия и споры, объединяя всех за общим, совместным едением хлеба:

Зато все едят дружно, не сердятся, не завидуют, как будто все родные братья. (Подлиповцы)

Существенная, если не прямо ведущая, позиция хлеба прослеживается и в том, что он является одним из основных объектов торговли и товарообмена (п. 9), считаясь предметом первой необходимости, покупаемым не только для текущих потребностей, но и про запас:

Соликамские жители всегда закупают в Усолье хлеб и другие необходимые вещи [...]. Подлиповцев и прочих бурлаков сосчитали, поверили и выдали им по десяти копеек денег. Купили они хлеба, надели новые лапти [...] и стали работать [...]. Бурлаки получили по полтора рубля денег, ходят по заводу, покупают хлеба, мяса, больше луку свежего [...]. Вечером, накупивши в заводе хлеба и лаптей, все бурлаки загуляли — пропили свои трудовые деньги [...]. До Камы барки плыли восемь дней. Ночью приставали где попало. Приставали и днем около селений, в которых закупали хлеба [...]. Бурлаки запасаются хлебом, наполняют кабачки; жители навязывают им разные сласти — мясо, брюшину, яйца, лук, огурцы и т.п. (Подлиповцы)

Достаточно обратить внимание на то, как часто используется слово *хлеб* в приведенном фрагменте. Хлеб крайне важен, без него никак, он на первом месте. Все остальное (мясо, брюшина, яйца, лук, огурцы и т.п.) называется *сласти*, т.е. это излишество и как бы уже не совсем еда, дополнение, без которого можно и обойтись. Представить то, насколько важен хлеб в повседневной жизни подлиповцев и бурлаков, позволяет число ему соответствующих лексических использований. Слово *хлеб*, наряду с ласкательной формой *хлебушко*, встречается в повести целых 113 раз.

В предварительном, для данной, как первой, статьи, заключении (с учетом предполагаемых последующих) можно отметить, в первую очередь, функциональную многоаспектность пищи, еды и продуктов питания у выбранных для сопоставления авторов. Хлеб, еда и процессы принятия пищи имеют существенную характеризующую нагрузку, прямо и непосредственно отображая условия проживаемой персонажами жизни, действительности, в которой они находятся, взаимоотношения, как семейные, так и социальные, их мечты и желания,

сны и пристрастия, заботы, работы и поиски, а также болезни, а с ними и смерти.

Физиологическая по виду функция утоления голода и источник энергии (у подлиповцев, в первую очередь) находит свое выражение в последующих, более важных и значимых, становясь показателем таких, как социальная, психологическая, контактная, коммуникативная функции, будучи средством и способом установления, завязывания и реализации межчеловеческих связей и отношений, через совместное приобщение к пище, умение либо неумение, желание либо нежелание делиться ею. Показателем внутренних, эмоциональных, психических состояний и переживаний в их компенсаторной (у подлиповцев и касриловцев, но по-разному), а также культурной и религиозной, регламентируемой (у касриловцев) обусловленности. Особенно показательна себя объявляет еда, в первую очередь хлеб (у подлиповцев), в сенситивной функции источника удовольствия, радости, как физической, так и эмоциональной, в мрачном и тяжком мире Российской империи. Обо всем остальном, как в этой, так и не только в этой, связи предполагается речь повести в последующем.



ANDRZEJ POLAK

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0002-3665-0115

## Oczami Europejczyka

J. Roth, *Podróż do Rosji*, przeł. M. Łukasiewicz,  
Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019, 198 s.

Na *Podróż do Rosji* Josepha Rotha składa się wybór felietonów publikowanych na łamach „Frankfurter Zeitung”, odczyt wygłoszony w styczniu roku 1927 we Frankfurcie nad Menem i fragmenty zapisków kalendarzowych prowadzonych podczas podróży. Przetłumaczone przez Małgorzatę Łukaszewicz teksty pochodzą z drugiego tomu Dzieł zebranych — *Werke 2. Das journalistische Werk 1924–1928* (Kiepenheuer&Witsch, 1989, Köln). Roth, austriacki pisarz i dziennikarz żydowskiego pochodzenia (urodzony w roku 1894 w ukraińskich Brodach, niewielkim miasteczku należącym wówczas do Austro-Węgier), jest twórcą kilkunastu powieści (między innymi *Hotel Savoy* — 1924 i *Marsz Radetzky’ego* — 1932), wielu opowiadań oraz esejów. Ten jeden z najpopularniejszych i najlepiej opłacanych dziennikarzy okresu międzywojennego (pisał dla gazet wiedeńskich, berlińskich i frankfurckich) przez pewien czas zafascynowany był komunizmem i zmianami polityczno-obyczajowymi wprowadzonymi przez bolszewików po roku 1917, by ostatecznie stać się monarchistą z uznaniem wypowiadającym się o nieistniejącym już Cesarstwie Habsburgów.

Roth wyjechał do Rosji (tak konsekwentnie nazywa państwo sowieckie) w roku 1926, to jest w apogeum Nowej Polityki Ekonomicznej, czasie relatywnej wolności i stabilizacji, kiedy to trudności i bestialstwa wojny domowej oraz komunizmu wojennego odchodziły w przeszłość, a zbrodnie kolektywizacji i terror lat trzydziestych były jeszcze przyszłością. W Rosji interesowały go nie tyle teorie i doktryny polityczne bolszewików, ile warunki życia zwykłych ludzi. Jak

sam twierdzi, chciał zobaczyć codzienność rewolucji. Dlatego też w jego felietonach tak wiele miejsca zajmuje rewolucja obyczajowa, między innymi emancypacja kobiet, przede wszystkim jednak „zmieszczanie” rewolucji, które niepokoiło także rodzimych entuzjastów reżimu bolszewickiego, takich jak Władimir Majakowski.

Zakres obszarów interesujących austriackiego dziennikarza jest doprawdy imponujący. Jego uwagę przykuwa nowa rosyjska (a właściwie sowiecka) burżuazja, tak zwani nepmani (ich obecność świadczy o zmieszczaniu rewolucji), położenie chłopów i wsi rosyjskiej wobec przemian polityczno-gospodarczych, zmiana statusu kobiet i instytucji rodziny, religia i ateizm (materializm) w społeczeństwie sowieckim, szkoły, edukacja, walka z analfabetyzmem, bezdomne dzieci, sytuacja ludności żydowskiej, wolność prasy, cenzura i sowiecka opinia publiczna, szeroko rozumiana rewolucyjna kultura i literatura, monstualna biurokracja i łapownictwo, stosunek Rosji do Europy i Ameryki (Zachodu). Roth nie pomija także milczeniem zjawiska emigracji. Wszak przed wyjazdem do Rosji był korespondentem w Paryżu, gdzie spotkał wielu rosyjskich uchodźców. Im właśnie poświęcona jest pierwsza część książki zatytułowana *Carscy emigranci*. Chociaż dziennikarz dostrzega tragizm tego środowiska, które utraciło swoją rosyjskość i arystokratyzm, to razi go kupczenie rosyjską egzotycznością. Dla emigrantów wszystko, co powstało w Rosji po rewolucji, jest „nierosyjskie”, „żydowskie” i „międzynarodowe”. Według Rotha postawa taka dowodzi, że ludzie ci, kurczowo trzymając się przeszłości, rozmijają się z historią. Podobne zachowanie cechuje Żydów rosyjskich, którzy, mimo że zostali wyłączeni przez Denikina i Petlurę, nienawidzą głównie Trockiego. Autor *Hotelu Savoy* przekonuje, że Zachód pożąda fałszywego, stereotypowego obrazu Rosji i jej mieszkańców. Jest on obserwatorem nad wyraz spostrzegawczym; jak sam zaznacza, oko obcokrajowca — spoglądające z zewnątrz — pozwala dojrzeć sprawy, których sami Rosjanie nie dostrzegają lub lekceważą. Co oczywiste, niektóre z jego przewidywań się nie sprawdziły, część ocen wywołuje zdziwienie bądź sprzeciw (w najlepszym razie dziennikarza można uznać za naiwnego), nie należy jednak zapominać, że pewne zdarzenia wyglądają zupełnie inaczej, gdy oglądane są z dużego dystansu czasowego i znane są ich konsekwencje.

Chociaż zapiski Rotha powstały niemal sto lat temu, a państwo, w którym przebywał, już nie istnieje, wiele myśli i spostrzeżeń okazuje się aktualnych i inspirujących nie tylko dla osób zainteresowanych Rosją zawodowo, ale, po prostu, ciekawych świata lub usiłujących zrozumieć czasy współczesne. Co więcej, to wła-

śnie upływ czasu i zmiany na polityczno-kulturalnej mapie Europy spowodowały, że teksty te nabierają innych znaczeń i otwierają się na nowe strategie interpretacyjne (na przykład z wykorzystaniem instrumentarium teorii postkolonialnej). Interesujące wydają się m.in. konstatacje na temat relacji Rosji z Europą i Ameryką. W opinii Rotha w porewolucyjnej Rosji zachodzi proces zmierzający do amerykanizacji sowieckiego społeczeństwa. To nie Europa, lecz Stany Zjednoczone, pomimo komunistycznej ideologii, z pewnych powodów stają się mniej lub bardziej pożądanym wzorem do naśladowania. Podobne zjawisko występowało wówczas także w innych krajach europejskich, na przykład w doskonale znanych Rothowi Niemczech, gdzie cywilizacja amerykańska uchodziła za modernizującą. „Amerykanizm” po I wojnie światowej był swoistą ideologią nowoczesności. Ameryka była mitem, mitem krainy spełnienia wszelkich snów i marzeń. Poglądy te podzielał zapewne i Roth, dobrze zorientowany w atmosferze zamerykanizowanego Berlina lat dwudziestych. Rosyjski paradoks polegał na tym, że chociaż propaganda bolszewicka gardziła „Ameryką” z jej bezdusznym i wielkim kapitalizmem, potępiała kraj, w którym Bogiem był pieniąż, to nieoficjalnie ta sama „Ameryka” budziła podziw ze względu na postęp techniczny, higienę i kanalizację. Pociągało to za sobą „nieświadome dostosowanie do ducha Ameryki”, a w konsekwencji „duchową pustkę”. Amerykanizację uznawał dziennikarz za zjawisko niepożądane, zagrażające zmieszczeniem rewolucji i społeczeństwa radzieckiego. Jak wynika z jego obserwacji, państwo sowieckie amerykanizowało się w szybkim tempie i, na przekór powtarzanym sloganom, tworzyło typowego burżuja. Bolszewicka Rosja, twierdził, nie sytuje się już pomiędzy Europą a Azją, lecz Azją a Ameryką:

Kultura europejska to dla dwudziestowiecznych reformatorów szkodliwa „kultura burżuazyjna”, celem dążeń jest technika, rozum, postęp, higiena, seksualne uświadomienie, prymitywna moralność w życiu prywatnym i publicznym, ale obyczaje, nawyki, ludzie i instytucje, charaktery i skłonności pozostały, przynajmniej do dziś, azjatycko-bizantyjskie, toteż geograficzne i psychologiczne położenie Rosji przedstawia się tak, jak wspominałem wyżej.

*Podróż do Rosji, s. 183*

Krytyczny stosunek nowego sowieckiego społeczeństwa do zakazanej prawem prostytucji także przywodzi na myśl purytańsko-ewangelicką Amerykę. Wedle Rotha Rosji najbliższej do Ameryki tam, gdzie jest „najbardziej ewangelicko i prowincjonalnie”. Zarówno moralność, jak i kult maszyn wzorowane są na Ameryce. Stare miasta rosyjskie przypominają mu młode miasta amerykańskie.



Kwestią interesującą dziennikarza w najwyższym stopniu jest niepokojące „zmieszczanie rewolucji rosyjskiej”. Może ono doprowadzić do wykoślawienia, a nawet unicestwienia komunistycznego eksperymentu, sprowadzić go na manowce. Dzieje się tak, ponieważ rewolucja weszła w (nieuniknione?) stadium stabilizacji. Niewykluczone zresztą, o czym dziennikarz mówi niemal otwarcie, że w przypadku kraju zacofanego, jakim jest Rosja, procesu tego nie da się uniknąć. Próbując rozstrzygnąć, gdzie przebiega granica pomiędzy burżujem a człowiekiem wolnym, Roth przekonuje, że „sens rewolucji nie polega na tym, że burżuja zastąpi się burżujem, burżuja wyzyskiwacza burżujem wyzyskiwanym” (*Podróż do Rosji*, s. 109). Chociaż celem rewolucji nie powinno być powszechne zmieszczanie, to, w przypadku Rosji, rewolucja daje taki właśnie efekt, co wynika z osłabienia czujności ideologicznej. Według Rotha nowa sowiecka burżuazja, nepowcy, istnieją tylko dlatego, że „marksizm oficjalnie przyknął jedno oko”. Burżuazja wydaje mu się zresztą nieśmiertelna, nie zdołała jej bowiem unicestwić najokrutniejsza z rewolucji, rewolucja bolszewicka, tworząca własną burżuazję. Dziennikarz wskazuje tu na oderwanie teorii politycznych i ideologii od życia codziennego, które zawsze okazuje się ważniejsze. Chociaż teoria winna wyzwolić proletariata i budować państwo bezklasowe, to, w praktycznym zastosowaniu, „wszystkich ludzi zmienia w drobnomieszczan”. Być może jednak w ogóle chodzi o coś innego i sens rewolucji polega na narzuceniu Rosji cywilizacji europejskiej. „Marksizm — przekonuje Roth — ukazuje się w Rosji [...] jako cząstka mieszczańsko-europejskiej cywilizacji” (*Podróż do Rosji*, s. 162). Niewykluczone, że to właśnie marksizm stworzył w Rosji burżuazję, której nigdy tu wcześniej nie było. Myśl to z pewnością kontrowersyjna, biorąc jednak pod uwagę uwarunkowania państwa sowieckiego w połowie lat dwudziestych, całkowicie zrozumiała. Dziennikarz idzie nawet dalej, twierdząc:

Jeśli komunizm chce Rosję, o sto lat zacofaną w stosunku do Europy, wepchnąć prosto w teraźniejszość, to musi ją zmieszczać. Rosja rewolucyjna nie jest proletariacka, jest mieszczańska. Rosja była krajem feudalnym. Zaczyna być krajem cywilizacji miejskiej, krajem mieszczańskim.

*Podróż do Rosji*, s. 164

Byłby to więc proces naturalny i nieunikniony? Roth nie do końca jest zresztą w swoich poglądach konsekwentny. Obserwując warunki życia robotników w bogatym w ropę naftową Azerbejdżanie, dochodzi do wniosku, że w kapitalistycznym Zagłębiu Ruhry proletariusza zamienia się w drobnomieszczanina, tutaj

natomiast, podobnymi sposobami, robi się z niego rewolucjonistę. Z kwestią zmieszczania bezpośrednio wiąże się zjawisko biurokracji i łapownictwa, które również można odnosić do stadium rewolucyjnej stabilizacji, preferującego nie bohaterów, lecz gorliwych biurokratów. Ci pierwsi nie zniknęli jednak całkowicie, nadal bowiem można ich spotkać na wsi, niemniej miasta zostały zdominowane przez biurokratów. Roth zwraca uwagę na tępy terror biurokracji, który zastąpił czerwony, krwawy terror rewolucji aktywnej. Osoba, która w Rosji Radzieckiej otrzymuje urząd, niemal natychmiast zyskuje mieszczańską mentalność. Biurokraci decydują o kształcie niemal wszystkiego – polityki wewnętrznej i kulturalnej, gazet, sztuki, literatury, a nawet nauki. Spostrzeżenia to niewątpliwie słuszne, myli się natomiast Roth kiedy pisze, że w Rosji Radzieckiej nie ma już takiego łapownictwa jak za carów, głównie dlatego, że za łapownictwo skazuje się na Syberię zarówno przyjmującego łapówkę, jak i dającego. Uważny obserwator najprawdopodobniej zanadto zaufał oficjalnym komunikatom.

Ważne miejsce w zapiskach Rotha zajmuje kwestia ludności żydowskiej. To tu właśnie w swych sądach i przewidywaniach dziennikarz myli się najbardziej. Huraoptymistyczne oceny aktualnego i przyszłego położenia Żydów w „państwie robotniczo-chłopskim” nie znalazły potwierdzenia w rzeczywistości. Roth przypomina, że w carskiej Rosji Żydzi byli źle traktowani, że antysemityzm był metodą sprawowania rządów i niemal wszyscy byli antysemitami. Przywołuje pogromy, procesy o sądy rytualne, strefy osiedlenia i inne przejawy dyskryminacji. Ulega złudzeniu, że wszystko to należy już do przeszłości, chociaż nadal są ludzie, zdaniem których „na rewolucji zyskali tylko Żydzi”. Mimo to na Białorusi i Ukrainie nie ma już pogromów ludności żydowskiej (podobnie jak Ormian w Baku). W Rosji Sowieckiej antysemityzm jest potępiany i uznawany za hańbę, zupełnie inaczej niż na Zachodzie. Nowe władze wprowadziły nauczanie w języku żydowskim, język ten używany jest w sądach, istnieje milicja żydowska, gazety w języku żydowskim, teatry żydowskie, a młodzież żydowska studiuje. Żydzi obecni są też w partii. Roth zastanawia się nawet, czy kwestia żydowska nie została aby rozwiązana. Wszak Żydzi nie emigrują już z Rosji, obserwuje się za to zjawisko odwrotne. Dziennikarz wieszczy kres syjonizmu i antysemityzmu, a może i żydostwa jako takiego w ogóle. Chwali sytuację, w której jeden lud (Żydzi) „uwalnia się od hańby cierpienia”, drugi zaś (Rosjanie) od „hańby zadawania krzywd”. Nazywa to „wielkim dziełem rewolucji rosyjskiej”. Niezbyt odległa przyszłość w brutalny sposób zadała kłam tym optymistycznym konkluzjom, udowodniła, że były one niczym więcej

jak fantazmatami. W latach dwudziestych jednak, w chwili pobytu Rotha w ZSRR, faktycznie można było się ludzić. Rację miał Wilhelm Dilthey gdy pisał, że wartości danej epoki historycznej nie sposób mierzyć kryteriami, wyniesionymi z zewnątrz<sup>1</sup>.

Przeglądając się zmianom obyczajowym dziennikarz wiele uwagi poświęca sytuacji kobiet i instytucji rodziny. Ta ostatnia podług niego przeżywa głęboki kryzys, za co odpowiedzialność ponosi łatwość rozwodów. Nie może być jednak inaczej, skoro ślub można zawrzeć dosłownie w kilka minut. Roth krytykuje także „nową moralność płciową”, polegającą na sprowadzeniu miłości do „higienicznie nienagannego spółkowania dwojga osobników płci odmiennej”. Na dobrą sprawę w nowej Rosji miłość pomiędzy kobietą i mężczyzną już nie istnieje. Sowiecka kobieta jest bardzo zajęta, głównie pracą, ale także innymi obowiązkami społecznymi, aktywnością w licznych klubach i stowarzyszeniach. Przestaje być człowiekiem erotycznym, stając się człowiekiem społecznym. Nie ma czasu interesować się własnym wyglądem. Wyjątek stanowią żony nepmanów, które w naśladownictwie zachodnich mód wykazują wyjątkowe bezguście. Zdaniem Rotha sedno problemu tkwi w tym, że rewolucja, obdarzając kobiety wszelkimi prawami, jednocześnie odebrała im przywileje. Dziennikarz zauważa także, że pod pewnymi względami (fryzury, stroje kobiece) rosyjskie społeczeństwo jest dużo bardziej tradycjonalistyczne niż konserwatywne kręgi europejskie. Ogólnie jednak rosyjska kobieta zmienia się jak cały kraj — industrializuje, cywilizuje i amerykańizuje.

Nie sposób zgodzić się z niektórymi opiniami Rotha na temat położenia chłopów i wsi rosyjskiej. Dziennikarz stoi na stanowisku, że rewolucja przyniosła korzyść biednym chłopom, co, nawet jeśli w pewnym stopniu odpowiada prawdzie, to kilka lat później, wraz z kolektywizacją, uległo diametralnej zmianie. Wskazuje on na ludzkie i historyczne zasługi rewolucji, która ucywilizowała chłopów, przywróciła im człowieczeństwo i wraz z właścicielami ziemskimi zlikwidowała niewolnictwo. Przymusowych kontyngentów żywności ściąganych z chłopów w trakcie wojującego komunizmu Roth nie bierze pod uwagę. Chłop rosyjski wydaje mu się przy tym skrajnie prymitywny, skutkiem czego myli cywilizację z komunizmem. Dostrzega w chłopach obecność burżuazyjnej psychiki, która sprawia, że nie są oni zdolni do uczuć kolektywnych. Tym samym dziennikarz wchodzi w spór z poglądami słowianofilów i narodników. Zmieszczaniu chłopca może zapobiec likwidacja analfabetyzmu, która wzmaga w nim nienawiść do „kułaków”. Za

<sup>1</sup> Cz. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 315.

jedną z poważniejszych trudności wewnętrznych, z jakimi styka się rewolucja rosyjska, Roth uznaje amerykańską wsi przy jednoczesnej socjalistycznej rewolucjonizacji jej mieszkańców. Choć chłop wie, jak wiele zawdzięcza rewolucji, to rząd bolszewickiego nie traktuje jako swojego. Dla niego rząd zawsze jest obcy. W innym miejscu dziennikarz interesująco opisuje trudne warunki życia burłaków, których pracę i śpiew obserwował podczas podróży Wołgą do Astrachania. Jak się okazuje, rewolucja nie przyniosła wyzwolenia tym współczesnym galernikom.

Interesujące, aczkolwiek nie zawsze trafne, wydają się uwagi Rotha na temat cenzury i prasy rosyjskiej pomieszczone w rozdziale *Opinia publiczna, gazety, cenzura*. Dziennikarz dokonuje wielce kontrowersyjnego zestawienia dyktatury reakcyjnej (kojarzonej z Zachodem, z systemem kapitalistycznym) z dyktaturą proletariacką, która — w jego przekonaniu — tym różni się od pierwszej, że raczej dyktuje niż zabrania, raczej wychowuje niż karci, działa bardziej profilaktycznie niż policyjnie. Choć system zakazów i nakazów funkcjonujących w państwie sowieckim w okresie NEP-u był mniej restrykcyjny niż w apogeum epoki stalinowskiej, to opinia Rotha wypada nieco kuriozalnie. Co prawda zauważa on, że komunistyczna cenzura ogranicza uczonych, pisarzy i filozofów, równocześnie wychowuje jednak masy do praktycznego wyrażania opinii. Dziennikarz jest tu wyjątkowo wyrozumiały. Fakt, że gazety funkcjonują jako organy cenzury, ponieważ są organami rządu, nie budzi jego zastrzeżeń. Niektóre z jego opinii są skrajnie pragmatyczne i pełne sarkazmu. Ten, kto wyznaje ideologię komunistyczną, pisze, albo przynajmniej z nią sympatyzuje, ma prawo do krytyki, oczywiście, w rozsądnych granicach. Utrzymuje ponadto, że w żadnym kraju krytyka publiczna nie jest tak bardzo powszechna, chociaż nie sposób nazwać ją dogłębną, szczerą i skuteczną. Nazywa ją krytyką pozorną i fasadową — głośną, pełną frazesów, haseł i sloganów. Jest to zarządzane odgórnie „prymitywne stadium wyjściowe krytyki publicznej”. Wątpliwości dziennikarza budzi także sposób zarządzania gazetami, których nie robią fachowcy od dziennikarstwa, lecz pozostający na usługach władzy specje od ideologii. W jego ocenie największy błąd prasy rosyjskiej polega na tym, że jest ona zależna od rządu, niezależna od czytelników i nie zna świata. Skutkiem tego spostrzegawczy zagraniczny dziennikarz wie o Rosji więcej niż jego miejscowy kolega.

Roth przygląda się także szkole sowieckiej i systemowi edukacji, nie szczędząc cierpkich i celnych uwag. Rosja, twierdzi, dąży, co prawda, do prześcignięcia wszystkich burżuazyjnych krajów

europijskich w dziedzinie szkolnictwa, jest to jednak wymóg agitacyjnej kalkulacji. Państwu sowieckiemu połowy lat dwudziestych daleko do standardów zachodnioeuropejskich. Nie ma tu powszechnego obowiązku szkolnego, a na wsi rosyjskiej do szkół uczęszcza zaledwie co drugie dziecko. Istnieją niewielkie opłaty szkolne, przy czym przedstawiciele „niepożądanych” grup społecznych płacą więcej. Dalece niedoskonałe są uniwersytety rosyjskie, z których tylko osiemnaście (spośród siedemdziesięciu jeden) odpowiada zachodnim normom. Nie wiadomo jednak jakimi kryteriami kieruje się Roth i na ile wiarygodna jest ich weryfikacja. Jak się wydaje, jego ocena bazuje na intuicji, uważnej obserwacji i informacjach z drugiej ręki. Dziennikarz podkreśla też, że niewielu profesorów uczelni akceptuje rządy bolszewickie. Z powodu egzaminów wśród studentów liczebnie przeważają dzieci starej i nowej burżuazji. Kwestie szkolnictwa pośrednio wiążą się z religią i sytuacją cerkwi prawosławnej. W zapiskach Rotha znajdujemy wiele kontrowersyjnych opinii, jak chociażby tę, że Kościół w Rosji nie jest prześladowany, zwalczana jest natomiast jego władza i wpływy. Podług niego cerkwie nie są burzone. Ciężko powiedzieć, dlaczego uważny i docieklivy obserwator akurat w tym aspekcie funkcjonowania państwa rosyjskiego ujawnia brak wrażliwości. Czy bezkrytycznie wierzył w przekazywane mu informacje, czy też widział to, co chciał widzieć? Tylko osoba źle poinformowana mogła przecież utrzymywać, że między państwem a Cerkwią panuje rozejm. Tymczasem, w jego przekonaniu, mówienie o prześladowaniu Kościoła to „grube oszczerstwo”. Rosję Sowiecką dziennikarz uznaje za kraj wyjątkowej tolerancji i swobód religijnych, w którym mniejszości religijne mają dużo większą wolność niż kiedykolwiek: „Żydzi, mahometanie, duchoborcy, mołokanie [...] zażywają swobód i odpoczywają po carskich prześladowaniach — pod rządami ateistów” (*Podróż do Rosji*, s. 89). Władza ogranicza się, jakoby, do antyreligijnej propagandy. Roth dowodzi także antyreligijności Rosjan, których wiara podtrzymywana była prymitywnymi zmysłowymi formami religijnymi. Obecne zaś odrzucenie religii, co ocenia krytycznie, zasadza się na równie prymitywnym abecadle nauk przyrodniczych. „[...] w powietrzu — pisze — unosi się duch nader pewny siebie, ograniczony, nietolerancyjnie oświecony” (*Podróż do Rosji*, s. 95). Wedle niego jest to ateizm (materializm) tandetny, oferowany na bazarze, gdzie sprzedają „Darwina w broszurkach”. Dziennikarz zastanawia się, czy nie można było uratować Boga przed Kościołem, zamiast grzebać go razem z nim. Odpowiedź na to pytanie wymagałaby szczegółowej analizy kryzysu rosyjskiej cerkwi prawosławnej jako

instytucji, spowodowanego m.in. podporządkowaniem państwu, co nie jest funkcją felietonu prasowego. Jak się jednak okazuje, religijność ludzi i wiara w Rosji nie umarły całkowicie. Frekwencję w cerkwiach Roth uznaje za niezłą, a procesje z ikonami, jak choćby ta, którą obserwował w Charkowie, nadal przyciągają sporo wiernych.

Rosja pozostaje dla Rotha, człowieka Zachodu, państwem egzotycznym nie tylko wtedy, kiedy odwiedza Astrachań, Baku czy Gruzję, ale także podczas pobytu w Rosji właściwej. Prawosławie jawi mu się jako „chrześcijaństwo egzotyczne”, kolorowe i osobliwe; podobne wrażenie robią cerkwie rosyjskie z „bajkowymi kopułami” i „złotymi cebulami”. Rosja to kraj z gruntu nie-zachodni, zacofany, który można będzie ucywilizować dzięki implementacji zachodniej proveniencji ideologii komunistycznej. Rewolucja ma również tę zaletę, że cywilizuje nie tylko Rosjan, ale także pozostałe narody, m.in. Czuwaszy („Dla naiwnego człowieka natury w nadwołżańskiej wsi komunizm oznacza cywilizację” — *Podróż do Rosji*, s. 34). Przebywając na Kaukazie i obserwując tamtejsze zróżnicowanie etniczne i językowe, Roth po raz kolejny ulega państwowej propagandzie i twierdzi, że wszystkie zamieszkujące ten region ludy posiadają „całkowitą autonomię narodową”, o ile tylko są odpowiednio kulturowo uświadomione i same domagają się autonomii. Politykę bolszewików przeciwstawia *stricte* kolonialnej polityce caratu, który „nie miał żadnego zrozumienia dla osobliwości Kaukazu”, a rdzenną ludność traktował niczym „dzikusów”. Kolonializm nowych władz wymyka się jego optyce. Używając narracji kolonialnej, twierdzi nawet, że: „Poczucie narodowe i światopogląd komunistyczny są wśród młodzieży większości ludów kaukaskich pojęciami niemal synonimicznymi” (*Podróż do Rosji*, s. 56). Z drugiej strony mundur konduktora pociągu, którym podróżuje z Baku do Sabunczi, przypomina mu angielskich konduktorów w koloniach. Chociaż Roth ma Rosję za państwo zacofane, to niekiedy nazywa ją nowoczesną i techniczną (dzięki rewolucji oczywiście) z amerykańskimi ambicjami. Zdanie, które zapisuje w Azerbejdżanie („nie jest to już Rosja”) najprawdopodobniej pochodzi stąd, że Rosja (carska, przedrewolucyjna) kojarzy mu się z technicznym zacofaniem, wszelkie obserwowane oznaki nowoczesności (na przykład wzorowe osiedla robotnicze) przeczą więc temu stereotypowemu wizerunkowi. Pod innym względem Roth ma jednak rację. Wiele miejsc, w których przebywa, faktycznie nigdy nie było i nie jest Rosją (abstrahując, oczywiście, od przynależności państwowej). Ulice wielkich miast rosyjskich (a rosyjskie są dlań Kijów, Odessa i Baku) przypominają mu ulice nowego świata,

w których opisach korzysta z dychotomicznych i stereotypowych zestawień typowych dla narracji kolonialnej, gdzie cywilizowany, postępowy Zachód przeciwstawiany jest zacofanemu, brudnemu Wschodowi. Pisze on: „Ulica [rosyjskiego miasta — A.P.] pędzi od zaspanego Orientu do zachodniego Zachodu, od żebraka do reklamy świetlnej, od powolnej szkapy dorożkarskiej do hurkoczącego autobusu, od *izwoszczika* do szofera” (*Podróż do Rosji*, s. 62).

Chociaż wieloma obszarami rewolucji rosyjskiej Roth wydaje się zawiedziony (bezdolne dzieci, żebracy, prostytutki, biurokracja, nepmani), to docenia część reform. W swoich felietonach skupia uwagę na ścieraniu się nowego ze starym. Peregrynacja po porewolucyjnej Rosji prowadzi go do wniosku, że podobna rewolucja na Zachodzie nie będzie możliwa. Aby rewolucja wydarzyła się także tam, niezbędny jest sukces rewolucji rosyjskiej, tymczasem zbyt wiele jest niepowodzeń i mankamentów. Wszystko to decyduje o rozczarowaniu rewolucją i Wschodem. Zdaniem dziennikarza mieszkańcy Zachodu nie mogą się wiele po nim spodziewać, a już z pewnością nie „myśli, dnia, siły duchowej i jasności”. „Światło — podsumowuje — nadchodzi może ze Wschodu, ale dzień jest tylko na Zachodzie” (*Podróż do Rosji*, s. 186). Stwierdzenie to można potraktować jako ostateczną ocenę Rosji i rewolucji, jaką stawia jej umiarkowany sympatyk, z uwagą śledzący procesy zachodzące w pierwszym w świecie państwie komunistycznym, któremu, mimo wielu zjawisk pozytywnych, nie wróży końcowego sukcesu.



AGATA RYBIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie



ORCID 00000-0002-0272-7532

## Cene u-rene

Przekład *Cene u-rene* Icchaka ben Jakuba Aszkenazego na język rosyjski: Яаков бен Ицхак Ашкенази, *Цэна у-Рэна. Пять книг Торы с комментариями*, Ber Boris Kotlerman (red.), *Мосты культуры / Гешарим, Книжники, Москва–Иерусалим 2012–2015*)

*Cene u-rene* to dzieło Icchaka ben Jakuba Aszkenazego z Janowa, zwanego też Janowerem (ur. ok. 1550 — zm. ok. 1628 w czeskiej Pradze). Napisał je pod koniec wieku XVI w języku jidysz z myślą o pobożnych Żydówkach z Europy Środkowo-Wschodniej, które nie umiały czytać po hebrajsku. Tytuł *Cene u-rene* to hebrajskie słowa biblijnego wezwania skierowanego do cór Syjonu: „Wyjdźcie i patrzcie...!” (PnP 3,11). W jidysz wymawiano je nieco inaczej: *Cejne rej-ne* lub *cenerene*.

Dzieło to popularnie zwane Biblią (dla) kobiet w rzeczywistości nie jest Biblią wiernie przełożoną na język wernakularny wschodnich Żydów. Stanowi parafrazę pięciu ksiąg biblijnych (Tory / Pięcioksięgu) wraz z komentarzami Aszkenazego i odwołaniami do literatury rabinicznej (w tym Talmudu) oraz komentarzami do *ha-ftarot*, a więc do czytań synagogałnych (np. z ksiąg prorockich). Na przestrzeni wieków *Cene u-rene* cieszyło się ogromną popularnością i zapewne było na nie tak duże zapotrzebowanie, że od końca XVI wieku wielokrotnie wznawiano wydania (ponad 250 razy). Powstały także tłumaczenia na języki nowożytny: angielski, niemiecki, francuski, a nawet na łacinę. To ciekawy przykład kultury czytelniczej i wielojęzyczności Żydów w diasporze nie tylko przed wiekami, ale i współcześnie.

Najnowsze wydanie *Cene u-rene* (Mosty Kultury – Kniżniki, Moskwa–Jerozolima 2012–2015 i 5772–5775 wg kalendarza żydow-



skiego) to pierwszy przekład na język rosyjski: Яаков бен Ицхак Ашкенази, Цэна у-Рэна. Пять книг Торы с комментариями. Publikacja stanowi część projektu *Bibliotheca Judaica* wspomnianych Mostów Kultury i Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Pod redakcją Bera Borisa Kotlermana ukazały się trzy tomy zawierające komentarze do pięciu ksiąg Mojżeszowych (czyli wspomnianej Tory):

— *Берешит*, З. Копельман (ред.), Мосты Культуры, Москва–Иерусалим 2012, с. 480;

— *Шмот. Ваукра*, перевод И. Некрасов, А. Полян, Мосты Культуры, Москва–Иерусалим 2014, с. 400;

— *Бемидбар, Дварим*, З. Копельман (ред.), перевод И. Некрасов, А. Полян, В. Федченко, Мосты Культуры, Москва–Иерусалим, 2015, с. 416.

Przekładu dokonano na podstawie najstarszego zachowanego egzemplarza *Cene u-rene*, wydanego w Bazylei w 1622 roku. Dla czytelników / czytelniczek, którzy nie znają języka jidysz, jest to więc okazja do zapoznania się z treścią światowego bestsellera (bo tak można nazwać dzieło Aszkenazego). Dla znających hebrajski wartość stanowią podane wersety Biblii hebrajskiej (oczywiście po hebrajsku), do których odnoszą się teksty-komentarze Janowera.

Strukturę każdej z ksiąg wyznacza nie tyle biblijny pierwowiec, co tytuły czytań synagogałnych. Pierwszy tom (hebr. *Bereszit*) poprzedza dwuipółstronicowy wstęp wydawcy, wskazujący na kontekst powstania i użytkowania *Cene u-rene*. Po nim następuje krótka przedmowa autora — Jaakowa ben Icchaka Aszkenazego (ze wspomnianego wydania w Bazylei). Tom składa się z dwunastu rozdziałów zgodnie z paraszami (fragmentami Biblii) z Księgi Rodzaju (hebr. *Bereszit*). Każdy z rozdziałów kończy odpowiedni komentarz do haftary (dalej: haft., w l. mn. *haftarot*), czyli do końcowego fragmentu z Biblii czytanego w czasie nabożeństw synagogałnych. *Nota bene*, powyżej i poniżej podaję sigła według Biblii Tysiąclecia, a tytuły w transkrypcji uproszczonej.

Pierwszy tom wydany w 2012 roku zawiera dwanaście rozdziałów: *Bereszit* i haft. Iz 42,5–43,10; *Noach* i haft. Iz 54,1–55,5; *Lech lecha* i haft. Iz 40,27–41,16; *Wajera* i haft. 2Krl 4,1–37; *Chajej Sara* i haft. 1Krl 1,1–31; *Toldot* i haft. Ml 1,1–2,7; *Wajece* i haft. Oz 12,3–14,10; *Wajiszlach* i haft. Ab 1,1–21; *Wajeszew* i haft. Am 2,6–3,8; *Mikec* i haft. 1Krl 3,15–4,1; *Wajigasz* i haft. Ez 37,15–28; *Wajechi* i haft. 1Krl 2,1–12. Uznaję za ważne, a na pewno za przydatne te wyjaśnienia, które wydawcy dodali jako spis tekstów źródłowych (z Talmudu i literatury rabinicznej), do których odnosił się Aszkenazy; podawali je

również w głównym tekście *Cene u-rene*. Tom kończy obszerne, merytorycznie wartościowe zakończenie napisane przez Bera Borisa Kotlermana (s. 441–472) oraz krótszy tekst zakończenia po angielsku (s. 473–474).

Drugi tom (hebr. *Szmoť. Wajikra*), wydany w roku 2014 /5774, składa się z dwudziestu dwóch rozdziałów łącznie. Pierwsze jedenaście dotyczy Księgi Wyjścia (hebr. *Szmoť*). Tytuły parasy i komentarze do *haftarot* to kolejno: *Szmoť* i haft. Jer 1,1–2,3; *Wajera* i haft. Ez 28,25–26,29; *Bo* i haft. Jr 46,13–28; *Beszalach* i haft. Sdz 4,4–5,31; *Itro* i haft. Iz 6,1–7,6 i 9,5, 6; *Miszpatim* i haft. Jr 34,8–22, 33,25, 26; *Truma* i haft. 1Krl 5,26–6,13; *Tecawe* i haft. Ez 43,10–27; *Tisa* i haft. 1Krl 18,1–39; *Wajakehel* (w transkr. z rosyjskiego: *Wajak-gel*) i haft. 1Krl 7,40–50; *Pkudej* i haft. 1Krl 7,51–8,21.

Trzecia księga – *Wajikra*, a więc Księga Kapłańska, to dziesięć rozdziałów zakończonych haftarami: *Wajikra* i haft. Iz 43,21–44,23; *Caw* i haft. Jer 7,21–8,3; 9,22–23; *Szmini* i haft. 2Sam 6,1–7,16; *Tazria* i haft. 2Krl 4,42–5,19; *Mecora* i haft. 2Krl 7,3–20; *Acharej mot* i haft. Am 9,7–15; *Kdoszim* i haft. Ez 22,1–16; *Emor* z haft. Ez 44,15–31; *Behar* (w transkr. z rosyjskiego: *Begar*) z haft. Jer 32,6–27; *Bechukotaj* i haft. Jer 16,19–17,14.

W trzecim tomie, wydanym w roku 2015 / 5775, zawarto dwie ostatnie księgi Tory. To czwarta księga (hebr. *Bamidbar*), czyli Księga Liczb, oraz piąta (hebr. *Dwarim*), czyli Księga Powtórzonego Prawa. Składają się na nie kolejno dziesięć, a następnie jedenaście rozdziałów, każdy, jak poprzednio, zakończony komentarzem do odpowiedniej haftary. Są to kolejno: *Bemidbar* i haft. Oz 2,1–22; *Naso* i haft. Sdz 13,2–25; *Behaalotecha* (w transkr. z ros. *Begaalotcha*) i haft. Za 2,14–4,7; *Szlach* z haft. Iz 2; *Korach* i haft. 1Sm 11,14–12,25; *Chukat* i haft. Sdz 11,1–40; *Balak* i haft. Mi 5,6–6,8; *Pinchas* i haft. 1Krl 19; *Matot* i haft. Jr 1,1–2,3; *Masej* i haft. Jr 2,4–28.

Ostatnia z ksiąg Mojżeszowych (hebr. *Dwarim*) złożona jest z następujących rozdziałów zakończonych komentarzami do czytań (hebr. *haftarot*): *Dwarim* i haft. Iz 1,1–27; *Waetchanan* i haft. Iz 40,1–26; *Ekew* i haft. Iz 49,14–51,3; *Ree* i haft. Iz 54,1–55,5; *Szoftim* i haft. Iz 51,12–52,12; *Tece* i haft. Iz 54,1–55,5; *Tabo* o haft. Iz 60,1–22; *Nicawim* i haft. Iz 61,10 – 63,9; *Wajelech* i haft. Mi 7,18–20 i Jl 2,15–26; *Hzazinu* (w transkr. z ros. *Gaazinu*) i haft. 2Sm 22; *Wezot habrachta* (w transkr. z ros. *Bracha*) i haft. Iz 1.

Na koniec warto podkreślić, że wydawca — Michaił Grinberg, jak i zapewne redaktor naczelny Ber Boris Kotlerman oraz wydawnictwa Kniźniki i Mosty Kultury (Moskwa) oraz Gesharim (Jerozolima) zadbali o staranne wydanie dzieł. Wszystkie są w twardej oprawie i z estetyczną szatą graficzną. We wstępie do tomu pierwszego

umieszczono czarno-białą grafikę nawiązującą do kontekstu czytania Biblii dla kobiet — przez kobiety, w domu, w gronie rodzinnym, w szabat. Ponadto każdy z rozdziałów poprzedza grafika — scena rodzajowa z Biblii. Grafikę tę zaczerpnięto z pierwszych wydań *Cene u-rene*, powielano ją również w wydaniach w XX wieku (nie ma ich jednak w tomie trzecim, pominięto w nim także wokalizację tytułów rozdziałów).

Jednakże, nie ze względu na szatę graficzną, ale ze względu na treść warto sięgnąć po dzieło Aszkenazego — nie tylko w jidysz, ale w każdym języku, na który je przełożono, w tym przypadku rosyjskim. Dla badaczy literatury i kultury żydowskiej (a raczej literatur i kultur) to ciekawe źródło do studiów porównawczych. Natomiast filologom wschodniosłowiańskim, jeżeli brakuje im kompetencji w językach hebrajskim i jidysz, przekład na rosyjski pomoże poznawać kulturę żydowską, prawo religijne i zwyczaje pobiblijne. Dla kulturoznawców i etnologów oraz innych badaczy to bogate źródło wiedzy o wierzeniach i zwyczajach, o folklorze Żydów aszkenazyjskich (czyli tych z Europy Środkowo-Wschodniej). Na koniec warto zauważyć, że dzieło Aszkenazego wciąż za rzadko przykuwa uwagę badaczy nie tylko języka jidysz, ale kultury i literatury żydowskiej. Miejmy nadzieję, że nowy przekład przyczyni się do szerszego zainteresowania tym tekstem — perełką języka jidysz, jaką jest *Cene u-rene*.



## LITTERARIA

Almanach *Tarcza*

Almanach *Tarcza* (*Щит*) ukazał się w roku 1915, w drugim roku Wielkiej Wojny. Jego nakładcą była prężnie rozwijająca się od roku 1892 moskiewska spółka wydawnicza Anatolija Mamontowa. Redaktorzy zbioru Leonid Andriejew, Maksym Gorki i Fiodor Sołogub postanowili zaprosić do wypowiedzi na temat kwestii żydowskiej znanych poetów i pisarzy, ekonomistów i myślicieli religijnych, a także historyków kultury. Skąd ten pomysł i dlaczego pojawił się właśnie wtedy?

Pierwsza wojna światowa objęła olbrzymie terytoria, jakie zamieszkiwała ludność żydowska. Na kataklizmy wojenne nakładały się nieszczęścia żydowskie, będące wynikiem panującego powszechnie antysemityzmu. Do wojsk zwaśnionych państw powołano wielu Żydów. Wedle szacunkowych obliczeń, w sprzymierzonych i walczących ze sobą armiach walczyło około miliona dwustu tysięcy Żydów<sup>1</sup>. W pierwszych latach wojny wojska rosyjskie poniosły wielką klęskę. Musiały wycofać się z terytoriów Polski, Litwy i Galicji. Generalicja i rząd winą za niepowodzenia wojenne i trudną sytuację ekonomiczną państwa obarczyły środowiska żydowskie (w armii rosyjskiej służyło trzysta pięćdziesiąt tysięcy Żydów). W wyniku niewiarygodnie rozpętanego antysemityzmu, podsycanego najgorszymi instynktami, dokonywano przerażających pogromów na ludności żydowskiej, rabując i zabijając. Setki tysięcy „bienieńców” rozpierzchły się po olbrzymim terytorium Imperium Rosyjskiego — od Ukrainy po Daleki Wschód.

Środowiska inteligencji rosyjskiej, oburzone oficjalną propagandą antysemitką, wystąpiły przeciwko niej w sposób otwarty,

<sup>1</sup> *Syjonizm. Pierwsza wojna światowa*, <http://www.izrael.badacz.org/historia/syjonizm3.html> [21.04.2019].

uznając że rząd i wojsko prowadzą Imperium na skraj narodowej katastrofy. Powstało Rosyjskie Towarzystwo do spraw Badań Życia Żydowskiego (*Российское общество по изучению еврейской жизни*), a wśród jego założycieli było wielu znakomitych myślicieli, pisarzy i działaczy społecznych, m.in. Paweł Milukow (założyciel Partii Konstytucyjno-Demokratycznej, tzw. Partii Kadetów), Leonid Andriejew, Maksym Gorki, Dmitrij Mereżkowski, Fiodor Sołogub. Wystąpili oni z memoriałem do społeczeństwa rosyjskiego (*Воззвание к русскому обществу*), aby sprzeciwiło się fali antysemityzmu. Apel podpisało ponad dwieście znanych osób — pisarzy, filozofów, ekonomistów, działaczy politycznych.

W następstwie tego faktu ukazało się w latach 1915–1916 kilka ważnych publikacji, z których najpopularniejsza okazała się *Tarcza*, mająca trzy następujące po sobie wydania. W publikowanych w almanachu szkicach przeciwstawiono się nie tylko antysemityzmowi, ale także szukano jego przyczyn. Głos zabrali poeci, prozaicy, krytycy, filozofowie różnych orientacji światopoglądowych. W tym gronie było wielu symbolistów rosyjskich<sup>2</sup>. Cel był jeden: odrzucić oficjalny antysemityzm i ocalić narodową (wielonarodową) substancję Rosji. Jak napisał Dmitrij Mereżkowski: „kwestia żydowska jest kwestią rosyjską”.

Na potrzeby naszej publikacji wybrano z *Tarczy* sześć głosów, nie dlatego, iżby miały one większą wartość od pozostałych (intencja moralna była wszak taka sama u wszystkich uczestników tomu), ale dlatego, że są one w jakimś sensie aktualne i dzisiaj, kiedy jesteśmy świadkami odradzania się różnych politycznych i myślowych stereotypów. A przecież chciałoby się tych głosów przytoczyć więcej: otwierający esej Leonida Andriejewa *Pierwszy krok*, dalej — Konstantina Arsenjewa *Respine finem!*, Michaiła Biernickiego *Żydzi a rosyjska gospodarka narodowa...* A jeszcze Maksym Gorki i wielu innych.

Bohaterami tej prezentacji są: Siergiej Bułgakow (1871–1944), jeden z najwybitniejszych myślicieli prawosławnych XX wieku, głosiciel sofiologii i apokatastazy, rzecznik dialogu z katolicyzmem; Dmitrij Mereżkowski (1865–1941), jeden z najznakomitszych intelektualistów Srebrnego Wieku, poeta symbolista, autor powieści historycznych, dramaturg, krytyk i filozof; Wiaczesław Iwanow (1866–1949), poeta, dramaturg, teoretyk symbolizmu rosyjskiego, znawca twórczości Fiodora Dostojewskiego; Władimir Sołowjow (1853–1900), wielki myśliciel prawosławny, słowianofil, poeta, rzecznik ekumenizmu, który wywarł wielki wpływ na filo-

<sup>2</sup> Udział symbolistów rosyjskich w tej publikacji opisuje Ben Hellman: *Poets of Hope and Despair: The Russian Symbolists in War and Revolution (1914–1918)*, Brill, Leiden 2018, s. 82–86.

zofię Srebrnego Wieku; Jan Baudouin de Courtenay (1845–1929), genialny językoznawca, twórca szkoły kazańskiej, profesor wielu uniwersytetów, od 1918 roku Uniwersytetu Warszawskiego.

Na prawach pointy dajemy wiersz Zinaidy Gippius (1869–1945), poetki, prozaiczki, autorki dzienników, współtwórczyni symbolizmu w Rosji. Wiersz ten jest — w jakimś sensie — uzasadnieniem ukazania się *Tarczy*, w której myśl prawosławna dąży do porozumienia z judaizmem, a solidarność ludzka znosi wszelkie przegrody rasowe.

Pierwodruk: *Щит* (Литературный сборник), Л. Андреев, М. Горький, Ф. Сологуб (red.), Товарищество типографии А.И. Мамонтова, Москва 1915, 205 s. Tłumaczenie wg wersji online: [http://pubs.ejwiki.org/Щит\\_\(переиздание\\_библиографического\\_памятника\)#cite\\_note-1](http://pubs.ejwiki.org/Щит_(переиздание_библиографического_памятника)#cite_note-1) [21.04.2019].

Marian Kisiel

## Syjon

Błyśnie zorza na niebie, nadejdzie dzień chwały,  
A wtedy wszystkie cytry, harfy i cymbały,  
Świętości, srebro, dobro i dobytek inny  
Weźmiemy do starego Domu, Palestyny<sup>3</sup>.

Są takie święte symbole i światowe idee, które wywołują drżenie najbardziej delikatnych strun serca. Zaliczamy do nich, na przykład, chrześcijański Konstantynopol [*Царьград*] i krzyż św. Zofii albo oswobodzenie z rąk niewiernych Grobu Pańskiego. Podobne znaczenie powinna też mieć dla żydowskiego [*uydeŭckozo*] i chrześcijańskiego serca (trzykrotnie podkreślam to „i”) kwestia Palestyny i ustroju Izraela na ziemi przez Boga mu danej i obiecanej. W dniach wielkich światowych przeobrażeń, kiedy obnażają się głęboko ukryte korzenie historii, znów zapłonęła i ta idea, wypłynęła na powierzchnię i ten problem jako następny, bliski, wymagający rozwiązania — jeśli nie dzisiaj, to jutro.

Postawienie kwestii o pozostawieniu Palestyny, w tej czy innej politycznej formie (i, naturalnie, z wyłączeniem największych świętyń chrześcijańskich), jako narodowego domu, burzy duszę Izraela całkiem wyjątkowym podnieceniem, ponieważ z duchowymi losami Izraela tajemniczo i nierozzerwalnie związane są również losy chrześcijańskiego świata. Nie ziemskie rachuby co do władzy, bogactwa i wpływów prowadzą tych przedstawicieli żydowskiego narodu, którzy słusznie widzą w przewyżczeniu „Golusa”, diaspory, rozbicie podstawy duchowego odrodzenia swojego narodu i pragną nie tylko wyzwolenia ze „strefy osiadłości”, czy też nowego prawa do rozproszenia, ale i do osiadłości, prawa do samodzielnego istnienia. O tej lojalności Żydów względem Syjonu wiedział Dostojewski, który pisał (po przytoczeniu wierszy Kukolnika): „[w]szystko to, powtarzam, słyszałem jako legendę, ale wierzę, że takie jest na pewno sedno sprawy, zwłaszcza dla ogółu Żydów, sedno w postaci instynktownego, niepohamowanego pościgu<sup>4</sup>”. Wiedział, oczywiście, o tym również Władimir Sołowjow, w którego wyobrażeniu w ostatniej epoce historii Palestyna jawi

<sup>3</sup> Fragment *Pieśni Racheli* z tragedii *Książę Chołmski* Nestora Kukolnika (1809–1868). Polski przekład Marii Leśniewskiej. Zob. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, 1877–1881*, przeł. M. Leśniewska, PIW, Warszawa 1982, t. 3, s. 85.

<sup>4</sup> Tamże.

się jako region autonomiczny, zasiedlony i kontrolowany głównie przez Żydów; przypisuje im on również ostatni bunt przeciwko ogólnoswiatowemu imperatorowi Antychrystowi. Syjonizm, jako narodowy ruch społeczeństwa żydowskiego, w sposób konieczny prowadzący do postawienia kwestii miejsca osiedlenia i, koniec końców, Syjonu, narodził się u schyłku przeszłego wieku — nie tylko pod wpływem antysemityzmu i prześladowań, ale i w nie-mniejszej mierze w następstwie lęku przed asymilacją i ześwieczeniem [обмирщением] narodu żydowskiego, przy którym, wedle charakterystycznego wyrażenia jednego z żydowskich pisarzy, „współczesny Żyd nie wie już, dlaczego jest Żydem, dlatego powinien pozostać Żydem”; tak więc, „żeby ochronić Żydów dla Żydów, możliwe są tylko dwa sposoby: zewnętrzny ucisk lub zanik diaspory”<sup>5</sup>.

Zapewnienie Żydom możliwości utworzenia pod patronatem najpotężniejszych państw Europy narodowego centrum, ustanowienie pełnego życia narodowego z językiem, gospodarką, prawem, stworzenie silnego, wedle sformułowania kompetentnego badacza sytuacji Żydów, Ruppina<sup>6</sup>, „ziarna narodowej krystalizacji” (*einen nationalen Kristallisationskern schaffen*), nie należy uważać za środek rozwiązania „kwestii żydowskiej” w życiu wewnętrznym państw europejskich, w szczególności w Rosji. Nie widzą tego przede wszystkim sami syjoniści, którzy nie są zainteresowani nawet w najmniejszym stopniu zabraniami do Palestyny znacznej większości swoich rodaków<sup>7</sup>.

Jako miejsce kolonizacji Palestyna w najbliższej przyszłości nie mogłaby osiągnąć nawet w przybliżeniu tego znaczenia, jakie posiada, na przykład, Ameryka. Przypuśćmy, że kwestia żydowska jako kwestia prawna i ekonomiczna, rozpatrywana z punktu widzenia „praw człowieka i obywatela”, zyska najbardziej radykalne

<sup>5</sup> Д-р Цольшан, *Расовая проблема (с теоретическим обоснованием еврейского вопроса)*, Москва 1914, s. 422, 441 [przyp. — S.B.]. [Ignaz Zollschan (1877–1948) był austriackim antropologiem i fizykiem. Jego studium *Das Rassenproblem unter besonderer Berücksichtigung der theoretischen Grundlagen der jüdischen Rassenfrage* ukazało się po raz pierwszy w 1910 roku. Jako syjonista przeciwstawiał się nacjonalizmowi żydowskiemu].

<sup>6</sup> A. Ruppin, *Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie*. 2 Auflage. Köln-Leipzig 1911, s. 287; tutaj zob. znakomitą charakterystykę położenia współczesnego narodu żydowskiego [przyp. — S.B.]. [Arthur Ruppin (1876–1943), znany jako „ojciec socjologii żydowskiej” oraz „ojciec osadnictwa syjonistycznego”, był niemieckim filozofem, socjologiem i ekonomistą, jednym z liderów ruchu syjonistycznego, propagatorem kibuców i moszawów].

<sup>7</sup> „Gdyby wysiedlić Żydów z Europy do Palestyny, zaszedłby ten sam proces powrotu, który prawie 2500 lat temu zawrócił część Żydów z niewoli babilońskiej do Palestyny. Jak dzisiaj Europa, tak wtedy Babilon był centrum kultury wysokiej i asymilacji Żydów. Tylko niewielka część mogła przystać na odrzucenie spokojnego życia w Babilonie na rzecz pustyni palestyńskiej, jak to by się stało z europejskimi Żydami również dzisiaj. A mimo to wtedy z tej garstki Żydów wyrósł naród żydowski ze swoją własną kulturą”.



rozwiązanie, w znaczeniu pełnego zrównania praw, nie zostanie jednak nawet w małym stopniu rozwiązana duchowo, przeciwnie, wtedy właśnie ujawni się z nową ostrością oraz w ogólnej świadomości i w samoświadomości diaspory, która stanie przed wyborem asymilacji lub narodowego wymarcia (co mnie samemu wydaje się jednak całkowicie niemożliwe), albo przed otwartym potwierdzeniem swojej narodowej tożsamości. A tym samym, koniec końców, w sposób oczywisty pojawi się pytanie o narodowe centrum. Takim świętym centrum narodu żydowskiego jedynie i wyłącznie jest Palestyna — ziemia oddana Izraelowi przez samego Boga.

W pismach proroków, którymi jednakowo szczyłą się światy chrześcijaństwa i judaizmu, zawarte są, jak się wydaje, czytelne wskazówki, które teraz możemy odczytać. Ziemia Judy jest w nich ponownie obiecana Izraelowi. „Owego dnia — czytamy w proctwie Izajasza — to się stanie: Pan podniesie po raz drugi rękę, aby wykupić resztę swego ludu, która ocaleje, z Asyrii i z Egiptu, z Patros i z Kusz, z Elamu i Szinear, z Chamat i z wysp na morzu. Podniesie znak dla pogan i zgromadzi wygnańców Izraela; pozbiera rozproszonych z Judy z czterech stron świata”. (Iz, 11,11–12). „Po wielu dniach otrzymasz rozkaz, przy końcu lat przybędziesz do kraju, który ocalał od miecza. Jego lud zebrany jest spośród wielu narodów na góry Izraela, długo leżące odłogiem. Sprowadzony on jest z powrotem spośród wielu narodów i mieszkają oni wszyscy bezpiecznie” (Ez, 38,8). To są nasze wspólne prorocтва, chrześcijańskie i judaistyczne: czyż nie zbliża się ich spełnienie?

Była przecież diaspora w epoce starej Świątyni Jerozolimskiej, lecz wtedy miała w niej swoje miejsce skupienia i swoje serce. I istnienie podobnego centrum pomoże Izraelowi również teraz wykonać swoją wewnętrzną pracę, pokonać tragiczne rozdwojenie i duchową walkę, która zawsze toczyła się w duszy Izraela. Największa trudność, przed jaką stoi syjonizm, zawiera się w tym, że nie jest on w stanie przywrócić utraconej wiary ojców i zmuszony jest bazować na narodowej albo kulturowo-etnograficznej zasadzie, na której nie może się usadowić żadna rzeczywiście wielka narodowość, a już tym bardziej żydowska. Dlatego w istocie rzeczy miał rację Dostojewski, kiedy pisał: „nie można [...] wyobrazić sobie Żyda bez Boga”<sup>8</sup>. Dodawał przy tym: „mało tego, nie wierzę nawet w wykształconych Żydów bezbożników”<sup>9</sup> (czego nie mógłbym za nim powtórzyć). Możliwość pozostania w zgodzie ze sobą, poza atmosferą diaspory, na tej świętej ziemi, która ochra-

<sup>8</sup> F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, s. 84

<sup>9</sup> Tamże.

nia szczątki Abrahama, Izaaka, Jakuba, i stąd przysłuchiwanie się głosowi swojej religijnej tożsamości — czyż nie jawi się to Izraelowi początkiem ocalającego religijnego samowychowania i samooczyszczenia, nowych duchowych narodzin? Mowa jest o tym w niekwestionowanym proroctwie, o którym nigdy nie możemy zapomnieć, z drżeniem pochylając się przed wyrokiem Boskiego wyboru: „Nie chcę jednak, bracia, pozostawiać was w nieświadomości co do tej tajemnicy — byście o sobie nie mieli zbyt wysokiego mniemania — że zatwardziałość dotknęła tylko część Izraela aż do czasu, gdy wejdzie pełnia pogan. I tak cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawość od Jakuba” (Rz, 11, 25–26).

Nadchodzą czasy i terminy. Na historycznym niebie zapaliła się nowa idea, wraz z innymi świętymi imionami historia ogłosiła również święte imię Syjonu. Są znaki, że „kwestia żydowska” w różnych sensach zaostrza się, a jej tragiczna beznadzieja również w diasporze odczuwana jest z nową siłą. I w tym czasie, kiedy zapala się promień Przyszłości, pojawia się nadzieja na możliwość nowego rozwiązania odwiecznej kwestii.

Och, niech nas nie oszuka!

## DMITRIJ MEREŻKOWSKI

### Kwestia żydowska jako rosyjska

Chcę dzisiaj myśleć o Rosji, o samej Rosji i o niczym ani o nikim innym więcej. Pytanie o byt wszystkich narodów [племен] i języków, jakie są w Rosji (według słów Puszkina: o „każdy istniejący w niej język” [всяк суций в ней язык]<sup>10</sup>), jest pytaniem o byt samej Rosji. Chcę zapytać wszystkie te narody i języki: jak pragniecie istnieć, z Rosją czy bez niej? Jeśli bez niej, to dlaczego zwracacie się do nas o pomoc? A jeśli z nią, to zapomnijcie w tę straszną minutę o sobie, tylko myślcie o Rosji, ponieważ jeśli jej nie będzie — nie będzie i was; jej ocalenie jest waszym ocaleniem, jej klęska — waszą klęską. Chcę powiedzieć, że nie ma kwestii żydowskiej, pol-

<sup>10</sup> Nawiązanie do wiersza Aleksandra Puszkina [Я памятник себе воздвиг нерукотворный...], stylizowanego na odę III, 30 Horacego: *Exegi monumentum aere perennius...* Mereżkowski ma na myśli strofę: „Слух обо мне пройдёт по всей Руси великой, / И назовёт меня всяк сущий в ней язык, / И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой / Тунгус, и друг степей калмык”. A.C. Пушкин, *Собрание сочинений в 10 томах*, т. 2: *Стихотворения*, Художественная литература, Москва 1959, s. 460. W przekładzie Juliana Tuwima: „Słuch o mnie pójdzie w dal przez całą Ruś w języki / I nazwie imię me jej każdy lud: i Fin, / I dumny Słowian wnuk, i Tunguz jeszcze dziki, / I Kałmuk, wolny stepów syn”. A Puszkין, *Dzieła wybrane*, t. 1: *Wiersze*, PIW, Warszawa 1956, s. 391.

skiej, ukraińskiej, ormiańskiej, gruzińskiej itd. itd., a jest tylko kwestia rosyjska.

Chcę to powiedzieć, ale nie mogę. Tragedia społeczeństwa rosyjskiego polega na tym, że nie ma ono prawa dzisiaj tak powiedzieć...

Cały idealizm rosyjskiego społeczeństwa jest w sprawach narodowościowych bezsilny, niewładny i dlatego nieodpowiedzialny.

W kwestii żydowskiej jest to szczególnie wyraźne.

Czego chcą od nas Żydzi? Oburzenia moralnego, uznania, że antysemityzm jest nikczemny? Ale to już zrobiono dawno; to oburzenie tak mocne jest i stanowcze, że nie można o nim mówić spokojnie i rozumnie; można tylko krzyczeć razem z Żydami. I my krzyczymy.

Lecz sam krzyk nie wystarczy. I ta świadomość, że krzyku jest za mało, a więcej nic nie mamy — wyczerpuje, obezwładnia. Przytłacza, boli, zawstydzają...

Lecz pomimo bólu i wstydu krzyczymy, twierdzimy, przysięgamy, zapewniamy ludzi nieznających tabliczki mnożenia, że dwa razy dwa jest cztery, że Żydzi są takimi samymi ludźmi jak my, że nie są wrogami ojczyzny, nie są zdrajcami, ale prawdziwymi rosyjskimi obywatelami, kochającymi Rosję nie mniej niż my sami, że antysemityzm to haniebne piętno na obliczu Rosji.

Lecz pomimo krzyku, czy nie wolno wypowiedzieć jednej spokojnej myśli? „Judofobia” związana jest z „judofilstwem”. Ślepe zaprzeczenie prowokuje podobnie ślepe utwierdzenie obcej narodowości. Kiedy mówi się wszystkim absolutne „nie”, to sprzeciwiając się, należy wszystkim powiedzieć absolutne „tak”.

Co znaczy być „judofilem”, przynajmniej dzisiaj, w Rosji? To znaczy być człowiekiem kochającym Żydów szczególną, wyjątkową miłością, rozpoznającym w nich prawdę większą niż we wszystkich innych narodowościach. Takimi „judofilami” jawimy się nacjonalistom, „prawdziwym Rosjanom”, my Rosjanie „nieprawdziwi”.

— Co wy tak wszyscy martwicie się Żydami? — pytają nas nacjonałiści.

Lecz jakże mamy się nie martwić Żydami i nie tylko nimi, ale i Polakami, Ukraińcami, Ormianami, Gruzinami itd. itd.? Kiedy kogoś na naszych oczach obrażają, nie można „po ludzku” przejść obok, trzeba pomóc albo przynajmniej trzeba krzyczeć razem z tym, kogo obrażają. Tak czynimy i biada nam, jeśli przestaniemy tak czynić, kiedy — żeby pozostać Rosjanami — przestaniemy być ludźmi.

Cały gęsty las narodowych kwestii powstał nagle i zasłonił rosyjskie niebo. Głosy wszystkich istniejących w Rosji języków zagłuszyły rosyjski język. Nieuchronnie i niesprawiedliwie. Żle nam jest, ale

im jest jeszcze gorzej; boli nas to, ale ich jeszcze mocniej. I powinniśmy zapominać o sobie dla nich.

Oto dlaczego mówimy nacjonalistom:

— Przestańcie uciskać obce narodowości, żebyśmy mieli prawo być Rosjanami, żebyśmy mogli pokazać swoje narodowe oblicze z godnością, jako oblicze człowieka, a nie zwierzęcia. Przestańcie być judofobami, żebyśmy nie musieli być judofilami.

Weźmy jeden przykład.

Kwestia żydowska ma swoją stronę nie tylko narodową, ale i religijną. Między judaizmem a chrześcijaństwem istnieje, jak między dwoma biegunami, głębokie przyciąganie i równie głębokie odpychanie. Chrześcijaństwo zrodziło się z judaizmu, Nowy Testament ze Starego. Apostoł Paweł, który najsilniej walczył z judaizmem, chciał „być odłączony od Chrystusa za swoich braci według ciała”<sup>11</sup>, tj. Żydów.

O przyciąganiu można mówić, a o odpychaniu nie można. Jak, w istocie rzeczy, spierać się z tym, kto nie ma głosu. Bezprawie wobec Żydów to milczenie chrześcijan. Zewnętrzna przemoc nad nimi to wewnętrzna przemoc nad nami. Nie możemy oddzielać chrześcijaństwa od judaizmu, ponieważ oznacza to, jak wyraził się jeden Żyd, wprowadzenie „nowej duchowej granicy osiedlenia”. Zniszczcie najpierw granicę materialną, a wtedy będzie można mówić o duchowej. I dopóki nie zostanie to zrobione, prawda chrześcijaństwa przez obliczem judaizmu pozostanie pusta.

Dlaczego dzisiaj, w czasie wojny, tak „zabolała” kwestia żydowska? Z tego samego powodu, z jakiego zabołały wszystkie kwestie narodowościowe.

Nazwaliśmy tę wojnę „wyzwoleńczą”. Zaczęliśmy ją, żeby wyzwolić odległych. Dlaczego więc, wyzwalając odległych, uciskamy bliskich? Poza Rosją wyzwalamy, a wewnątrz niej — uciskamy. Żałujemy wszystkich, a wobec Żydów jesteśmy bezwzględni. Z jakiego powodu?

Oni umierają za nas na polach walk, kochają nas — nienawidzących, a my ich nienawidzimy — kochających.

Jeśli będziemy tak postępować, wszyscy przestaną nam wierzyć; powiedzą nam inne narody:

— Umiecie kochać tylko z oddalenia. Łżecie.

A my przecież mieliśmy nadzieję, że nasza siła tkwi w prawdzie. Chcieliśmy prawdą zwyciężyć siłę. Jeżeli jeszcze tego chcemy, to nie będziemy łączyć, łągarstwem osłabiać prawdy naszej, siłę zwyciężającą.

<sup>11</sup> Rz 9,3.

Niemcy mówią: wojna o świat, o władzę nad światem — i tak czynią. A my mówimy: wojna o pokój, o pojednanie, wyzwolenia świata — i nie czynimy tego, o czym mówimy. W słowie „świat” Niemcy stawiają kropkę nad „i”. Czyż cała różnica między nami polega tylko na tym, że my tej kropki nad „i” nie stawiamy? W języku rosyjskim „świat” i „pokój” brzmią tak samo, tym bardziej potrzeba nam nie językiem, ale sercem odróżnić się od naszych wrogów, zrobić tak, żeby narody zrozumiały, o co walczymy — o władzę nad światem czy o wyzwolenie świata.

Zacznijmy od Żydów.

Lecz niech uciskane narody nie zapominają, że wolność może im dać tylko wolny naród rosyjski.

Niech Żydzi nie zapominają, że kwestia żydowska jest kwestią rosyjską.

## WIACZEŚŁAW IWANOW

### Z zagadnień ideologii kwestii żydowskiej

Jedną z najbardziej podstępnych i szkodliwych doktryn naszego czasu wydaje mi się modna ideologia duchowego antysemityzmu, przypisująca aryjskości (zjawisko — etnograficznie, a nie lingwistycznie — zagadkowe) wiele doskonałych i błyskotliwych cech, które w semickich wpływach na aryjskość i domieszkach do aryjskiego żywiołu widzą tylko negatywne energie, będące przeszkodą w swobodnym ujawnieniu twórczych sił aryjskiego geniuszu.

Ideologia ta chciałaby odebrać hellenizmowi Afrodytę, która przybyła do Hellenów od Semitów, a chrześcijaństwu wyciąć jego środkowy i najgłębszy korzeń — wiarę w „transcendentnego” lub, po prostu, żywego Boga. Ciało chrześcijaństwa dzieli ona jakby na dwie części, jedną odsuwając na bok i ratując drugą — tę, której formy przed trybunałem uczonych chytrusów, udających romantyków aryjskości, usprawiedliwiać mają analogie do greckiej myśli religijnej.

Ta potajemnie walcząca z Bogiem chrześcijańska doktryna, jeden z trojańskich drewnianych koni germańskiego tworu, wyraźnie chciała „indo-germanizować” świat, gdy nastał zmierzch berlińskich bogów Walhalli. Mimo to udało jej się uwieść wiele umysłów zaciemnionych przez uprzedzenia. Wraz z teoretykami „immanentyzmu” radowali się w sprawach religijnych oraz w swoich politycznych kalkulacjach i psychologicznych predyspozycjach beztroscy antysemita, niepamiętający o pokrewieństwie chrześci-

janie, a nawet w ślad za różnego rodzaju przeciwnikami Kościoła [антицерковниками], również ateści Żydzi, wstydzący się pokrewieństwa i podobni w Bożym świecie do soli, która utraciła swoją moc.

Do tego stopnia splątaliśmy, zniekształciliśmy i zapomnieliśmy świętą i prawdziwą, idącą z pokolenia na pokolenie tradycję, tak odwykliśmy od zagłębiania się rozumem we wryte w pamięć jasne słowa odwiecznej prawdy, że paradoksem może się wydać następujące przekonanie: im żywsza i głębsza jest w chrześcijaństwie świadomość Kościoła..., tym żywiej i głębiej czuje się on synem Kościoła — nie powiem, że filosemitą — ale naprawdę semitą w duchu. Wzruszająca miłość Władimira Sołowjowa do narodu żydowskiego jest prostą i naturalną manifestacją jego miłości do Chrystusa i wewnętrznego doświadczenia zanurzenia w Kościele. Ciało Kościoła jest dla mistyka prawdziwym, chociaż niewidzialnym ciałem Chrystusa, a przez Chrystusa ciałem z nasienia Abrahama. To ostatnie ciało, jak kurtyna Świątyni Jerozolimskiej w chwili śmierci krzyżowej, zostało rozerwane na dwie części. I ta jego część, którą jest naród żydowski, boleśnie szuka całości, marnieje i zazdrości, i gorzko gniewa się na inną część, tęskniącą, czekającą na swoją kolej w całkowitym zjednoczeniu z mistycznym Izraelem.

Kto jest w Kościele, kocha Marię; kto kocha Marię, kocha — jak matkę — Izrael, którego imię wraz z imionami starotestamentowych patriarchów i proroków uroczyście wybrzmiewa w liturgicznych hymnach. Psychologia prawicowych przedstawicieli ziemiańskiej organizacji społeczeństwa kościelnego w różnych czasach mogła być zatruta nie pierwotną, ale obecną nienawiścią do Żydów, których podejrzewali o wrogość wobec Chrystusa, właśnie za to, co wydawało im się już pozbawione prawdziwego żydowskiego ducha, a nie z powodu nasienia Abrahama. Cóż więc znaczą te błąkania się powołanych i niewybranych przed jedynym świadectwem apostoła Pawła?

Co do mnie, przyjmującego w tych wersach religijny punkt widzenia, chciałbym przypomnieć, że bycie chrześcijaninem nie oznacza już bycie poganinem, zwykłym aryjczykiem wedle krwi, ale przez chrzest (obejmuje on również w sakramentalnej istocie obrzezanie) dzieckiem Abrahama i dlatego, w tajemniczym sensie, bracia potomków Abrahama przez krew, których dziedzictwa, za sprawą apostoła, nie zostali pozbawieni, jeśli nas przeklinają, powinni być, zgodnie ze słowami Chrystusa, przez nas błogosławieni. Osobiście nie sądzę, żeby naród żydowski naprawdę nienawidził Chrystusa — chyba że Go nienawidzi na przekór swojej tajemniczej i przeczuwanej miłości do Niego, tą szczególną nienawiścią,

wynikającą z obrażonej miłości i zazdrości, co Helleni zdefiniowali jako negatywne oblicze Erosa — „Antyeros”.

Myślę, że Żydzi są naszymi opatrnościowymi eksperymentatorami i jakby historycznymi egzaminatorami narodów chrześcijańskich w kwestii miłości do Chrystusa i naszej Jemu wierności. I kiedy Jego sprawa w nas rozbłyśnie, spełnią się ich potrzeby i oczekiwania, i przekonają się, że na innego Mesjasza czekać nie muszą. W nas zaś, gdybyśmy byli z Chrystusem, nie byłoby lęku przed eksperymentatorami, ponieważ miłość zwycięża lęk.

Na zakończenie: jakkolwiek złożone byłyby relacje duszy rosyjskiej i narodu żydowskiego, do dzisiaj, z pewnymi wyjątkami, wciąż nie chcąc go polubić, i nie tyle jego samego, ile to, co dla niego jest cenniejsze od niego samego — jego bezcenne świątynie — nie patrząc na częste i bezinteresowne złączenie w cierpieniu, niechaj wszyscy, w kim dźwięczą osobne sprzeczne głosy tego duchowego sporu, zapamiętają ostateczny i nieodwołalny osąd Dostojewskiego, nazwanego „antysemitą”, w rosyjsko-żydowskiej sprawie:

[...] właśnie mówię i piszę, że „wszystko, czego wymaga humanitarność i sprawiedliwość, wszystko, czego wymaga ludzki stosunek do ludzi i przykazania chrześcijańskie — to wszystko powinno się uczynić dla Żydów”. Napisałem wyżej te słowa, ale teraz dodam do nich jeszcze, że mimo wszystkich wysuniętych już przeze mnie obiekcji — jestem jednak za całkowitym rozszerzeniem praw Żydów w ustawodawstwie formalnym, a jeżeli to możliwe, również za całkowitym zrównaniem w prawach z rdzenną ludnością (choć, nawiasem mówiąc, może w pewnych wypadkach mają już teraz więcej praw, albo ściślej mówiąc, większe możliwości korzystania z nich niż nawet rdzenna ludność)<sup>12</sup>.

## WŁADIMIR SOŁOWJOW

### O nacjonalizmie

Dominującą ideą naszych czasów jest idea narodowa. Nie ma w tym, oczywiście, nic złego. Ale ideę narodową, jak i każdą inną, można rozumieć na różne sposoby. U nas powszechne jest takie jej rozumienie, które przypomina znaną odpowiedź Hotentota misjonarzowi, który go zapytał, czy zna różnicę między dobrem i złem. „Oczywiście, znam — odpowiedział Hotentot — dobro jest wtedy, kiedy ukradnę cudzą krowę i cudzą żonę, a zło, kiedy to mnie okradną”. W podobny sposób wielu naszych nacjonalistów głosi miłość do swojego narodu, jako najwyższą cnotę, a inny pa-

<sup>12</sup> F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, s. 88.

triotyzm uznaje za zdradę.

Nie patrząc na rozpowszechnienie takiego widzenia, mimo wszystko myślę, że rosyjska idea narodowa nie może być zbudowana na hotentockich pojęciach moralności, że nie może wykluczyć zasady sprawiedliwości i ogólnoludzkiej solidarności. Chcę swoim współczesnym życzyć realizacji prawdziwej rosyjskiej idei i tego, co ona zawiera: autonomii Polski, równości praw dla Żydów i swobodnego rozwoju wszystkich elementów narodowych, wchodzących w skład Imperium Rosyjskiego<sup>13</sup>.

## JAN BAUDOIN DE COURTENAY

### Szczególna „odpowiedzialność zbiorowa”

Na jednym z urządzanych w ostatnim czasie rosyjsko-polskich zebrań z powodu „kwestii polsko-żydowskiej” jeden z moich znajomych w odpowiedzi na dość dziwną obronę „Żydów” przed „Polakami” przez innego uczestnika tego spotkania, zauważył:

Kiedyś ukradziono mi w wagonie walizkę. Złodziejem okazał się „Polak”. Ale ja nie powiedziałem, że ukradł „Polak”, ale że ukradł złodziej. Kiedy indziej rabusiem okazał się „Rosjanin”. I tym razem potępiłem za kradzież nie „Rosjanina”, ale po prostu złodzieja. Gdyby jednak moja walizka znalazła się w rękach Żyda, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, powiedziano by: „ukradł Żyd”, a nie po prostu złodziej.

W ten oto sposób „Żydzi” trudnią się lichwą, „Żydzi” rozpijają naród w karczmach, „Żydzi” fałszują pieniądze, „Żydzi” zajmują się stręczycielstwem [сводничают] i handlują żywym towarem, „Żydzi” szpiegują i „zdradzają” itd. Jeśli zaś lichwiarzami, szkodliwymi karczmarzami, fałszerzami pieniędzy, stręczycielami, handlarzami żywym towarem, szpiegami, zdrajcami itp. okazują się ludzie, których nazywamy „chrześcijanami”, „Polakami”, „Rosjanami”, „Litwinami”, „Czechami” itp., to jakoś nie obwiniamy za to wszystkich chrześcijan, wszystkich Polaków, wszystkich Rosjan, wszystkich Litwinów, wszystkich Czechów itd., a po prostu godzimy się z tym, że lichwiarze zajmują się lichwą, upijaniem narodu — karczmarze bez sumienia, fałszowaniem pieniędzy — fałszerze, szpiegostwem — szpiegowie, „zdrada” — „zdrajcy” itp.

Oczywiście, w przeciwległym „chrześcijańskiemu” obozowi obozie żydowskim znajdziemy te same gremialne [огульные] oskarże-

<sup>13</sup> Fragment ten (mowy czy listu) nie był publikowany za życia Władimira Sołowjowa, ukazał się po raz pierwszy w czasopiśmie „Национальные проблемы” 1915, nr 3, s. 12.



nia i domaganie się odpowiedzialności za działania poszczególnych ludzi lub szajek przestępczych przeciwko całym ludzkim wspólnotom, zjednoczonym pod tym czy innym plemiennym lub religijnym imieniem. Wtedy przestępcami będą „chrześcijanie”, „Polacy”, „Rosjanie” itd.

Mało tego. Przestępcami okazują się WSZYSCY LUDZIE, osobiście niebiorący żadnego udziału w zbrodni. Za grzech jednego człowieka, a dokładniej mówiąc — dwóch ludzi obojga płci, niosą odpowiedzialność i karę wszyscy ludzie tylko dlatego, że oni także nazywają się ludźmi.

Taka jest moc słowa. Słowo stwarza znaczenie [*создаем смысл*]. Słowo rodzi mit. Słowo rzuca cień na wszystko, co jest dla niego odpowiednie. Słowo fałszuje i wypacza naszą myśl. Oczywiście, pod koniecznym warunkiem braku krytycznego podejścia do własnego myślenia, braku prawdziwej logiki i poczucia sprawiedliwości.

Samo myślenie słowami, bez analizy i krytyki, właściwe jest dla dzikusów i barbarzyńców. Ale co mamy zrobić, jeśli my, sobie współcześni, także jesteśmy dzikusami, a w skrajnej postaci — barbarzyńcami?

Za produkt dzikiego i barbarzyńskiego myślenia należy uznać to, że w swoich sądach i postawach wobec „bliźnich” ludzie kierują się zasadą szczególnej zbiorowej poręki, gdzie wszyscy są odpowiedzialni za jednego i jeden za wszystkich...

W związku z dzikim lub, w ostateczności, barbarzyńskim myśleniem podejmowane są próby domagające się zniesienia wszelkich ograniczeń i zrównania w prawach z powodu zasług osób należących do danej plemiennej lub religijnej wspólnoty. Z drugiej jednak strony, dzikie lub, w skrajnej mierze, barbarzyńskie myślenie zmusza nas do przeciwstawienia się zniesieniu skrępowań i ograniczeń z powodu tego, że niektórzy członkowie danej plemiennej lub religijnej grupy zachowują się wobec nas w sposób niepożądany.

Choćby ogromna większość, bądź nawet wszyscy Żydzi z jakiegóż miejscowości, mogli zostać skazani za szpiegostwo i inne zbrodnie — co bez wątplenia jest złośliwym i nienawistnym oszczerstwem — to wciąż nie usprawiedliwia mściwego stosunku do wszystkich Żydów doby przeszłej, teraźniejszej i przyszłej.

Tak samo dobrodziejstw udzielanych ludzkości przez poszczególnych Żydów nie można uznać za zasługi wszystkich Żydów. Czymy nie stado ludzkie, ale pojedynczych, wybitnych myślicieli i ludzi ofiarnych. Lojalne zachowanie i heroiczne czyny poszczególnych Żydów powinny być nagradzane, ale nagradzane indy-

widualnie, a nie zbiorowo. Otwarcie dostępu do edukacji i pełna równość nie powinny wynikać z faktu, że niektórzy Żydzi byli cacy [лаицькамі], ale z innych ważniejszych i istotnych powodów.

Wielu, nawet z obozu „politycznych przyjaciół” Żydów, żywi do nich obrzydzenie i jawnie to okazuje. Tutaj oczywiście nic nie da się zrobić. Uczucia sympatii i antypatii, miłości i nienawiści rodzą się nieświadomie i nie od nas zależą, chociaż z jednej strony mogą się rozwijać za sprawą wykształcenia i tradycji, z drugiej zaś strony poddają się pewnej powściągliwości za sprawą rozumu i logiki. Ze zwierzęcym zaś uczuciem fizycznego obrzydzenia dla ludzi noszących znane imię, może stać się to, co stało się z Donną Klarą Heinego, która oddała się spotkaniem amantowi [красавицу] i dopiero po *fait accompli* odkryła, że jej kochanek jest synem uczonego rabina Izraela z Saragossy. Nieprzyjemny incydent!

Nie, to nie uczucia, nie afekty powinny określać nasz stosunek do kwestii o nadrzędnym, społecznym i politycznym znaczeniu. Musimy kierować się rozumem i rozumieniem publicznego i państwowego dobra w najszerszym znaczeniu tego słowa.

Jeśli pewna grupa ludzi zostanie uznana przez nas za bezwzględnie szkodliwą, to należy ją wyeliminować, tj. albo wytępić, albo też wygnać z kraju. Ale czy jest to możliwe?

Gdyby nawet udało nam się wygnać lub wytępić, czy nie spowodowałyby to użycia takich środków uzdrawiających z nieodwracalną szkodą dla narodowej samoświadomości i narodowej etyki? Aplikując po raz pierwszy tak radykalne leczenie, można spróbować powtórzyć je wobec innych, nieprzyjaznych nam grup mieszkańców, w zależności od zmiennych nastrojów i dominacji tej lub innej partii. Niebezpieczny eksperyment!

Ale ani wygnać, ani wytępić się nie uda. Pozostaje pogodzić się z pozostaniem w swoim środowisku „szkodliwego elementu”. Można go zneutralizować tylko zachowując spokój, tylko pokojowo współżyjąc, tylko zapewniając pełną równość obywatelską, bez żadnych skrępowań i ograniczeń.

Po wyjściu społeczeństwa ze stanu dzikości i barbarzyństwa wszelkie bezprawie i prześladowanie ludzi za ich pochodzenie jawi się jako trucizna, która infekuje cały społeczny organizm. Istnienie wyjątkowych przepisów, z naruszeniem praw jednych i przywilejami dla innych, utrudnia rozwój poczucia praworządności w społeczeństwie, bez którego niemożliwe jest pokojowe i owocne życie społeczeństwa i państwa. I nie ma nawet co mówić o niewyczerpanym źródle łapówek [бакшишеў], demoralizującym zarówno biorących, jak też dających.

Wraz z umocnieniem się poczucia praworządności rośnie także ekonomiczny sukces kraju i jego pozycja w stosunkach międzynarodowych.

Niestety, wszystkie argumenty na te i podobne kwestie pozostają głosem wołającego na pustyni.

## ZINAIDA GIPPIUS

### On

On przyjął smutek ziemskiej drogi,  
On pierwszy, sam.  
Schylony, mył zmęczonym nogi,  
Sługa — i Pan.

On z nami płakał — Zwycięzciel  
Lądów i mórz...  
On król i brat nasz, Nauczyciel.  
I Żyd — On też.

Przełożył *Marian Kisiel*



## NOTY O AUTORACH

**Piotr Czerwiński** — profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Języka Rosyjskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Specjalista w dziedzinie semazjologii, etnosemantyki, etymologii, onomastyki, języka semantycznego tradycji folklorystycznej. Autor podręczników, słowników, monografii i kursów komputerowych. Jego zainteresowania naukowe obejmują szeroko rozumiany obszar powiązań języka i świadomości, w tym również w aspekcie etnologicznym, lingwokulturowym, lingwopsychologicznym i konfrontatywnym. Dotyczy to: problematyki leksykologicznej, słowotwórczej, onomazjologicznej, języka polityki, ideologii, środków masowego przekazu, poezji, literatury pięknej, współczesnego uzusu językowego, mówienia, myślenia, metodyki nauczania.  
E-mail: [czerwinski.piotr@gmail.com](mailto:czerwinski.piotr@gmail.com)

**Roman Katsman** – profesor na Wydziale Literatury Żydowskiej Uniwersytetu Bar-Ilan w Izraelu, specjalista w dziedzinie najnowszej literatury hebrajskiej i rosyjskojęzycznej literatury w Izraelu, a także w dziedzinie teorii literatury i poetyki; Jest autorem m.in. *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel* (2016), *Literature, History, Choice: The Principle of Alternative History in Literature* (2013), *At the Other End of Gesture. Anthropological Poetics of Gesture in Modern Hebrew Literature* (2008)  
E-mail: [roman.katsman@biu.ac.il](mailto:roman.katsman@biu.ac.il)

**Marian Kisiel** — profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Literatury XX i XXI Wieku w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego Uniwersytetu Śląskiego. Członek Polskiego PEN Clubu oraz prezydium 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. Jest członkiem rad naukowych ważnych czasopism polskich, m.in. przewodniczy radzie rocznika „Narracje o Zagładzie”.  
E-mail: [marian.kisiel@us.edu.pl](mailto:marian.kisiel@us.edu.pl)

**Zoja Kuca** — adiunkt w Instytucie Rusycystyki Uniwersytetu Łódzkiego, autorka monografii *Пути постижения святости в прозаическом наследии Бориса Зайцева (1922–1972)* oraz licznych publikacji naukowych z zakresu glottodydaktyki, translatoologii i literaturoznawstwa. Badania literaturoznawcze autorki skupiają się na rosyjskiej literaturze emigracyjnej XX wieku (pierwsza fala emigracji rosyjskiej) oraz religijnym i egzystencjalnym kontekście literatury rosyjskiej (B. Zajcew, I. Szmielow, I. Bunin, J. Sysojewa, A. Siegień ). Zainteresowania glottodydaktyką zaowocowały publikacją dwóch podręczników do nauki języka rosyjskiego na poziomie zaawansowanym: *Язык русский в бизнесе*, WSiP oraz *Дискуссия*, Profamilia.  
E-mail: zoja.kuca@uni.lodz.pl

**Aleksy Kucy** — adiunkt w Instytucie Rusycystyki Uniwersytetu Łódzkiego, duchowny Prawosławnej Diecezji Łódzko-Poznańskiej PAKP, specjalizuje się w zakresie badań nad historią Kościoła prawosławnego, stosunków Państwo – Kościół, implikacji religijno-politycznych, filozofii religii, historii Rosji i kulturoznawstwa rosyjskiego, translatoryki i językoznawstwa. Autor licznych publikacji naukowych z zakresu translatoologii, teologii i historii wschodniego chrześcijaństwa.  
E-mail: aleksy.kucy@lodz-orthodox.pl

**Paweł Łaniewski** — doktorant w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego. Interesuje się pograniczami literaturoznawstwa i filozofii, szczególnie poststrukturalistycznymi i schizoanalitycznymi odczytami literatury rosyjskiego modernizmu i postmodernizmu. Jego rozprawa doktorska poświęcona jest heterograficznemu aspektowi twórczości Zygmunta Krzyżanowskiego.  
E-mail: pmlaniewski@gmail.com

**Alicja Mrózek** — doktorantka w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego, wykładowca w Zakładzie Lingwistyki Stosowanej. W sferze jej zainteresowań badawczych znajduje się współczesna aforystyka rosyjska analizowana z perspektywy genologicznej, realioznawczej, intertekstualnej i językoznawczej. Zainteresowania zawodowe związane są z dydaktyką języka rosyjskiego (rosyjskiego języka biznesu i rosyjskiej polityki społeczno-gospodarczej).  
E-mail: alicja.mrozek@us.edu.pl

**Andrzej Polak** — doktor habilitowany, od roku 2002 adiunkt w Zakładzie Historii Literatury Rosyjskiej Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej 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 Okudźawy. Z problemów gatunku i intertekstualności* oraz książki *Grając przeszłością i przyszłością. Rosyjska fantastyka alternatywna i socjologiczna*, a także licznych publikacji w czasopiśmie i monografiach zbiorowych.  
E-mail: andrzej.polak@us.edu.pl

**Agata Rybińska** — doktor, literaturoznawca, adiunkt w Zakładzie Kultury i Historii Żydów w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Od 2012 roku uczestniczy w pracach seminarium w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie, które poświęcone jest duchowości żydowskiej na ziemiach polskich. Zainteresowania badawcze: judaizm, literatura religijna (biblijna i żydowska w XIX wieku), studia feminologiczne. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych i monografii *Granice integracji. Religijność Żydów wrocławskich w drugiej połowie XIX wieku (1854–1890)* (Wrocław 2017). Obecnie przygotowuje monografię poświęconą wrocławskiemu rabinowi Manuelowi Joëlowi, a także drugą (projekt habilitacyjny) dotyczącą pohaskalowych modlitewników żydowskich.

E-mail: agata.rybinska@oczta.umcs.lublin.pl

**Елена Толстая** — профессор эмерита Отделения немецкого и русского языков и литератур Еврейского университета (Hebrew University) в Израиле; специалист по русской литературе 19 и 20 веков и по русско-еврейским литературным связям, автор монографий *Игра в классику: Русская проза 19–20 веков* (НЛО, 2017), *Бедный рыцарь: Интеллектуальное странствие Акима Волынского* (Гешарим — Мосты культуры, Москва-Иерусалим, 2013), *Ключи счастья: Алексей Толстой в литературном Петербурге (1908–1912)* (НЛО, Москва, 2013), *Деготь или мед: Алексей Толстой как неизвестный писатель (1917–1923)* (РГГУ Москва, 2006), *Поэтика раздражения: Чехов в конце 1880–начале 1890-х годов* (РГГУ, Москва, 2003), *Мирнослеконца: Работы по русской литературе 20 века* (РГГУ, Москва, 2003) и др.

E-mail: elenadtolstaya@gmail.com

**Maciej Walczak** — doktor nauk humanistycznych, rusycysta, adiunkt w Zakładzie Języka Rosyjskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej 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 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: Żmicer Śyło  
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek  
Korekta: Paweł Łaniewski

Wersją referencyjną czasopisma jest wersja elektroniczna, ukazująca się na platformie  
[www.journals.us.edu.pl](http://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: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 10,5. Ark. wyd. 11,5

---

W numerze m.in.

HELENA TOLSTOY  
Anarchiści w przedstawieniu Aleksieja Tołstoja

ROMAN KATSMAN  
Za zasłoną bytu. O charakterze śmiechu  
w opowiadaniach Izaaka Babla

PAWEŁ ŁANIEWSKI  
Dwa obrazy Aszkenazyjczyka — o wątkach żydowskich  
w *Pierwszej polce* Horsta Bienka  
i *Opowiadaniach odeskich* Izaaka Babla

ZOJA KUCA, ALEKSY KUCY  
Judeo-chrześcijański dylemat  
w powieści Ludmiły Ulickiej *Daniel Stein, tłumacz*

PIOTR CZERWIŃSKI  
Semantyka wyniesienia w tradycji żydowskiej  
i jego odzwierciedlenie w rosyjskiej mentalności (2)

ALICJA MRÓZEK  
Motywy żydowskie we współczesnej aforystyce rosyjskiej

PIOTR CZERWIŃSKI, MACIEJ WALCZAK  
Pokarm, jedzenie i produkty żywnościowe  
u Szołoma Alejchema i Fiodora Resznetnikowa  
(*Kasrylewka vs. Podlipniacy*)

Więcej o książce

