

iudaica russica

2023, nr 2 (11)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

iudaica russica

2023, nr 2 (11)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

RADA NAUKOWA

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Mirosława Michalska-Suchanek (redaktor naczelna)
Agnieszka Lenart (zastępca redaktor naczelnej)
Alicja Mrózek (sekretarz redakcji)
Andrzej Polak
Aleksey Surin
Michaela Weiss (język angielski)

ADRES REDAKCJI

„Iudaica Russica”
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Śląskiego
ul. Grota-Roweckiego 5/3.26
41-200 Sosnowiec
tel. (32)3640891
e-mail: iudaica.russica@us.edu.pl
<https://journals.us.edu.pl/index.php/IudaicaRussica>



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

MARAT GRINBERG

Stanisław Lem, bracia Strugaцkie, Rafał Nudelmań i Ariadna Gromowa: o poezji i historii eвреjskiej naukowej fantastyki w sowieckim i polskim kontekstach / Stanisław Lem, bracia Strugacscy, Rafał Nudelman i Ariadna Gromowa: o poezji i historii żydowskiej fantastyki naukowej w kontekście sowieckim i polskim / Stanisław Lem, The Strugatsky Brothers, Rafał Nudelman, and Ariadna Gromova: On the poetics and history of Jewish science fiction in the Soviet and Polish contexts

ROMAN KATSMAN

Rusko-izraelska literatura i «чудовищный двойник» (случай Зиновија Зиника) / Literatura rosyjsko-izraelska i „dziwaczny sobowtor” (przypadek Zinowija Zinika) / Russian-Israeli literature and the “monstrous double” (the case of Zinoviy Zinik)

BELLA KOLOMAKIN

K проблеме хронотопа в романе Некода Зингера *Билеты в кассе. Биоавтография* / O zagadnieniu chronotopu w powieści Nekoda Singera *Bilety w kasie. Bioautografia* / On the problem of the chronotope in the novel by Nekod Singer *Tickets at the box office. Bioautography*

PIOTR CZERWIŃSKI

Atrybuty eвреjskiego istnienia u Mendele Мойхер Сфорима (*Фишка Хромой*) / Atrybuty żydowskiej egzystencji w twórczości Mendele Mojchera Sforima (*Kulawy Fiszke*) / Attributes of the Jewish existence in the works of Mendele Mocher Sforim (*Fishke the Lame*)

ANETA KWAŚNIAK-GAWŁOWSKA

Feminizm i nowy feminizm w kulturze starożytnego Izraela? *Księga Judyty* / Feminism and new feminism in the culture of Ancient Israel? *The Book of Judith* / Феминизм и новый феминизм в культуре Древнего Израиля? *Книга Иудифи*

EVA MARIA HRDINOVA, IVONA DOMISCHOVA, PAVEL ALEŠ

“My Blondie is sick, because I did something wrong. . .”. Once more on the phenomenon of Shoah in the teaching of creative writing at the university / „Moja Blondie jest chora, bo zrobilem coś nie tak. . .”. Jeszcze raz o fenomenie Shoah w nauczaniu kreatywnego pisania w uniwersytecie / «Моя Блонди заболела, потому что я сделал что-то не так. . .». Еще раз о феномене Шоа в преподавании творческого письма в университете

Recenzje

VALENTINA BRIO

Iz archiwów fondów Izraela (В. Хазан (ред.), *Русская история и культура в архивах Израиля*, кн. 1. *От Шолом-Алейхема до Ивана Бунина*, Studio Click, Мериусалим 2022, 686 с.)


Litteraria

„Wiorsty” — Karsawin — Steinberg. Dyskusja o kwestii żydowskiej
Lew Karsawin, *Rosja i Żydzi*
(przekład Marian Kisiel)

Noty o Autorach

**MARAT GRINBERG**

Reed College (Portland, USA)

 <http://orcid.org/0000-0002-8683-3382>

Станислав Лем, братья Стругацкие, Рафаил Нудельман и Ариадна Громова: о поэтике и истории еврейской научной фантастики в советском и польском контекстах

STANISŁAW LEM, BRACIA STRUGACCY, RAFAIL NUDELMAN I ARIADNA GROMOWA: O POETYCE I HISTORII ŻYDOWSKIEJ FANTASTYKI NAUKOWEJ W KONTEKŚCIE SOWIECKIM I POLSKIM

Streszczenie: Artykuł proponuje nowe podejście do historii sowieckiej i polskiej fantastyki naukowej w latach sześćdziesiątych XX wieku, które postrzega ją jako żydowską przestrzeń intelektualną i formę sztuki. Koncentruje się na postaci Stanisława Lema i jego ogromnym wpływie na sowieckich autorów science fiction. Artykuł argumentuje, że Lem powinien być rozumiany jako żydowski pisarz i myśliciel nie tylko ze względu na swoją biografię i kontekst II wojny światowej / Holocaustu, ale przede wszystkim ze względu na swoją filozofię i światopogląd. Esej przedstawia szereg interpretacji tekstów Lema, które ujawniają jego filozofię żydowską, oraz pokazuje, w jaki sposób sowieccy autorzy, tacy jak bracia Strugacscy, Rafail Nudelman i Ariadna Gromowa, odpowiedzieli na Lema poprzez swoje własne dzieła, w przypadku Strugackich i Gromowej, oraz korespondencję z Lemem i eseje o nim, w przypadku Nudelmana. Ostatecznie artykuł argumentuje, że ten materiał stanowi istotne brakujące ogniwo w żydowskiej historii intelektualnej i literackiej XX wieku.

Słowa kluczowe: Lem, Strugacscy, trauma, science fiction, Żydzi

STANISLAW LEM, THE STRUGATSKY BROTHERS, RAFAIL NUDELMAN, AND ARIADNA GROMOVA: ON THE POETICS AND HISTORY OF JEWISH SCIENCE FICTION IN THE SOVIET AND POLISH CONTEXTS

Summary: The essay proposes a new approach to the history of Soviet and Polish science fiction in the 1960s which sees it as a Jewish intellectual space and art form. It concentrates on the figure of Stanislaw Lem and his enormous impact on Soviet science fiction authors. The essay argues that Lem should be understood as a Jewish writer and thinker not merely because of his biography and World War II/Holocaust contexts, but, first and foremost, because of his philosophy and worldview. The essay offers a number of readings of Lem's texts that expose his Jewish philosophy, and shows how the Soviet authors, such as the Strugatsky brothers, Rafail Nudelman, and Ariadna Gromova, responded to Lem through their own works, in the case of the Strugatskys and Gromova, and the correspondence with Lem and essays on him, in the case of Nudelman. Ultimately, the essay argues for this material as a pivotal missing link in the Jewish intellectual and literary history in the 20th century.

Keywords: Lem, Strugatskys, trauma, science fiction, Jewish

Научная фантастика играла огромную роль в советской литературе и культуре, особенно в после-сталинский период. Как и в случае с другими литературными жанрами, изобразительным искусством, музыкой и кино, её возрождение началось в эпоху «Оттепели». С одной стороны, научная фантастика хорошо вписывалась в политику Холодной войны и космической гонки и, таким образом, не вызвала резких возражений со стороны цензуры, но, с другой, она стала прибежищем для тех представителей интеллигенции, кто вначале были оптимистично настроены в отношении перемен, а затем разочаровались в их возможности. Через научную (и «ненаучную»)¹ фантастику они, с одной стороны, возвращались к традиции, берущей начало от Гоголя, Достоевского, Булгакова, а с другой, наводили мосты между советской и Западной (в особенности, американской) литературами. Как жанр, научная фантастика имеет в своей основе аллегорию и кодирование. Потому неудивительно, что как для писателей, так и для читателей именно она была тем «безопасным пространством», в котором процветало чтение между строк.

В силу сходных причин евреи занимали видное место среди авторов-фантастов. Более того, фантастика стала средоточием еврейских узлов и контекстов: иногда от явных и тематических до часто завуалированных и закодированных, что заставляет рассматривать ее в целом как вид еврейской литературы, а потому оригинальное, а может и уникальное явление в истории научно-фантастического жанра в целом.

Ключевым в этом контексте, о чем я уже раньше подробно писал², является творчество братьев Стругацких, где еврейский элемент предстает наиболее богатой и повсеместной частью. Соглашусь с Иланой Гомель, назвавшей Стругацких «настоящими носителями русско-еврейской интеллигенции на протяжении нескольких поколений», а их творчество — «библией русского еврейства»³. Едва ли найдется значимое произведение братьев-фантастов, в котором еврейство хоть как-то бы не затрагивалось, от эпизодических и центральных персонажей

¹ Про то как эти термины применялись в советском дискурсе о жанре, см. Г. Гуревич, *Карты страны фантазии, «Искусство»*, Москва 1967.

² M. Grinberg, *The Soviet Jewish Bookshelf: Jewish Culture and Identity between the Lines*, Brandeis University Press, Waltham 2023.

³ E. Gorn, *The Man from the Yellow Star, "Strange Horizons"*, 28 October 2013, <http://strangehorizons.com/non-fiction/articles/the-man-from-the-yellow-star/> [03.03.2024].

до библейских, талмудических и каббалистических аллюзий, а также размышлений о Холокосте и антисемитизме.

В этой статье — части большого проекта о еврейском и Холокосте в советской и восточно-европейской фантастике после-сталинских эпох — я сосредоточусь на одном из этих узлов, который также напрямую затрагивает историю русскоязычной литературы в Израиле. В центре моего исследования — мэтры Станислав Лем и Стругацкие, малоизвестный Рафаил Нудельман и забытая Ариадна Громова. Связи и параллели между ними позволяют по-новому рассмотреть не только еврейские следы в советской литературе и научной фантастике, в частности, но и то, что подготовило почву для литературной и интеллектуальной русскоязычной деятельности в Израиле, вдохновляло и поддерживало её. Точки соприкосновения, которые будут проведены между трицей Лем–Нудельман–Громова и Стругацкими, выявят преемственность между тем, что составляло интеллектуальный мир и идентичность советского еврея — то, что я называю «книжной полкой советского еврея» — и русскоязычной литературой в еврейском государстве.

2

Дабы понять и оценить то колоссальное влияние, которое оказал Лем на послевоенную советскую научную фантастику и литературу вообще, необходимо начать с темы травмы, ставшей центральной в советской научной фантастике в период «Оттепели». С одной стороны, травматическое возникло из общих тенденций хрущевских реформ, отдававших предпочтение личному и лирическому началу, противопоставляемому сталинскому догматизму с его абсолютным упором на коллектив и оптимизм, а с другой, было гораздо более конкретным и внутренним, заключенным в рамки, казалось бы, узких споров о природе жанра научной фантастики. Глядя одновременно в прошлое и будущее, подобно двуликому Янусу, авторы научной фантастики переосмыслили человеческую онтологию как травматичную по самой своей сути. Их концептуализация и презентация травматического находились в диалоге друг с другом, позволяя нам переосмыслить художественные, философские, исторические и биографические пути советской и восточноевропейской научной фантастики во всей ее разнообразности и сложности.

Революция в советской научной фантастике началась с произведений Ивана Ефремова, чья *Туманность Андромеды*, опубликованная в 1957 году, поразила своим глубоко позитивным, но в то же время философски и социально сложным представлением коммунистического будущего. Парадоксальным кажется то, что поворот к травматическому был одновременно вдохновлен романами Ефремова и в то же время смело сформулирован в противовес ему. Именно Рафаил Нудельман, к которому мы еще вернемся, был одним из первых, кто вызвался парировать мэтру, делая это осторожно и вместе с тем основательно.

В эссе *Разговор в куле*, опубликованном издательством «Молодая гвардия» в 1964 году в ежегодном альманахе «Фантастика», ключевой серии той эпохи, Нудельман описал разговор или, скорее, спор между собой и своим двойником, роботом «Анти-Я», о природе научной фантастики. Прикрываясь марксистской терминологией диалектики, дабы выяснить *что* на самом деле является «научным» в научной фантастике, Нудельман подверг сомнению оптимистическую модель и предложил в противовес ей термин «сложный оптимизм» — эфемеризм для обозначения травмы. Нудельман пишет:

Дело даже не столько во вселенной, сколько в человеке, в отношении к нему. В признании его сложности, противоречивости, порой трагичности... Я бы определил лагерь [научной фантастики — М.Г.] так — релятивизм и антропоцентризм. Главный метод первого — сомнение, отрицание мифов и догм сегодняшнего дня... Главное во втором — утверждение идеала, прямое его утверждение. Это воодушевляет мечту.

Робот спрашивает: «Релятивизм — это, наверно, Лем? Это все его предостережения?» Ответ Нудельмана: «Это не только Лем. Это целое направление»⁴. Он связывает Ефремова с его оптимистическим антропоцентризмом и верой в «великое призвание человека во вселенной» со вторым лагерем, альтернативой которому служит травматическое «поражение», переживаемое человечеством в его противостоянии с «неведомым», позволяющим «увидеть нас самих себя как одну из частиц великого мира разума, увидеть со стороны — как великое рядовое явление...» Нудельман считает это поражение человека на самом деле гораздо более вдохновляющим, чем его «победоносное шествие сквозь время и пространство»⁵. Травма, лежащая в основе «релятивизма» Нудельмана, отсылает к исторической памяти и Холокосту и возвращает нас к Лему.

⁴ Р.Е. Нудельман, *Разговор в куле*, «Фантастика 1964», Молодая гвардия, Москва 1964, с. 363–364.

⁵ Там же, с. 366.

Безусловно, Нудельман неспроста обращается к Лему. Его связь с паном Станиславом, как мы увидим, была глубокой и многогранной. Более того, в какой-то мере, советская научная фантастика, прежде всего в лице Стругацких, была подражанием Лему, а затем и мощным диалогом с ним. В советских читателях в целом Лем нашел свою восторженную и идеальную аудиторию. Он ценил ее и знал, что популярность, которой он пользовался среди этой аудитории, была беспрецедентной, несмотря на его глубоко укоренившийся антагонизм по отношению к советской системе и ужас перед советским зверством, свидетелем которого он стал в своем родном Львове. Родившийся и выросший в семье еврея-врача в польском Львове и выживший там сначала во время советской, а затем немецкой оккупации с помощью, насколько нам известно, фальшивых документов⁶, Лем никогда не афишировал своё еврейство, доверяясь только узкому кругу друзей.

Вопрос, который начал привлекать внимание биографов и исследователей Лема, как раз и заключается в том, почему он почти никогда не высказывался открыто о своем еврействе и травмах, нанесенных оккупацией. Как утверждает польская исследовательница Агнешка Гаевская, обнаружившая много ценного материала о годах войны, для Лема научная фантастика стала «нишей... для выражения своего опыта жертвы и свидетеля в форме... деформации, смещения и сгущения»⁷ этого опыта. Попробую копнуть глубже. Внимательное прочтение произведений Лема показывает, насколько сильно он был поглощен своим прошлым — войной и Холокостом — и, более того, рассматривал основные для него философские и космические вопросы сквозь призму иудаизма, от Библии до каббалы. Главным художественным и философским посылом Лема — и Нудельман это подчеркивал — было столкнуть своих героев с неизведанной силой (с виду инопланетной), что вело к пониманию как незначительности человечества, так и его неспособности установить какой-либо осмысленный контакт с этой силой, с «иным». Таким образом, аксиома Лема заключается в том, что состояние человека является в корне травматическим *на космическом уровне*. Ужасы войны и Холокоста — проявление этого состояния, но Лем предпочитает не

⁶ См. В. Орлинский, *Лем Жизнь на другой земле*, пер. И. Шевченко, Fanzon, Москва 2019.

⁷ A. Gajewska, *Holocaust and the Stars: The Past in the Prose of Stanisław Lem*, transl. K. Gucio, Routledge, New York 2022, p. 25.

связывать его напрямую со своим личным опытом, поскольку время в его произведениях, по словам Нудельмана — это «чисто логическое время, вневременное, так сказать»⁸. Опять таки, психологические и исторические аспекты присутствуют, безусловно, в его видениях, но личное намеренно удаляется, прежде всего, по философским и эстетическим причинам, а не из-за страха или цензуры. Важно то, что его более ранняя, не научно-фантастическая трилогия о войне *Czas nieutracony* (*Не утраченное время*) содержала множество упоминаний о Холокосте, а в более позднем научно-фантастическом шедевре 1968 года *Голос неба* присутствовал очень личный эпизод, связанный с Холокостом, который, как он, должно быть, наконец понял, не умалял идей романа.

Эта модель космической травмы прекрасно и мощно изображена в *Солярисе*, опубликованном в 1961-м году. Несомненно, в фантомах памяти, порожденных таинственным океаном, можно прочесть следы вины, испытываемой Лемом по поводу своего выживания во время оккупации и неспособности примириться с прошлым; интерпретационный ключ, однако, заключается в том, что эти ожившие воспоминания являются выражением гораздо большей космической трагедии, лежащей в основе человеческого существования. В конце *Соляриса* Кельвин и Снаут рассуждают о «несовершенном Боге», «единственном Боге, в которого [Кельвин] мог бы поверить»⁹ — этот разговор был практически вырезан из первого советского перевода романа. Жить с осознанием не сосредоточенного на человечестве бога, который экспериментирует людьми, а затем бросает их как бесполезную игрушку, значит оставаться в постоянном состоянии травмы, которая, однако, может продолжать вдохновлять. Загадочные последние слова романа, произнесенные Кельвином: «Я ничего не знал, но по прежнему верил, что еще не кончилось время жестоких чудес»¹⁰, содержат в себе этот абсурдистский элемент надежды. Более того, идея несовершенного бога — части чего-то непостижимого и варящегося в своем собственном соку —, отсылает к космогонии Лурианской каббалы, которая представляет процесс творения Вселенной как раздробленный и глубоко несовершенный, отражающий трещины внутри божественного механизма. Согласно каббале, эти разрывы мож-

⁸ Р.Е. Нудельман, *Разговор в купе...*, с. 360.

⁹ С. Лем, *Собрание сочинений в десяти томах*, пер. Г. Гудимова, В. Перельман, Текст, Москва 1992, т. 2, с. 177.

¹⁰ Там же, с. 182.

но устранить с помощью мистического изучения и заповедей; возможно, именно это Лем и подразумевает под «временем жестоких чудес». Так в лице Лема мы имеем дело с еврейским автором и мыслителем как в силу его биографии и контекстов, так и мировоззрения и философии.

Приведем еще один яркий пример соотношения между историей и философским осмыслением травмы у Лема и откликом этого в произведениях Стругацких. В романе *Возвращение со звезд*, опубликованном в русском переводе в 1965–м году, Лем описывает, что происходит с роботами, пришедшими в непригодность и сброшенными в помещение, напоминающее лагерные бараки или газовую камеру. Голоса роботов:

[...] были человеческие голоса — невнятные, сливающиеся в хриплый хор, невыразительные, бормочущие, словно в темноте бубнила груда испорченных телефонов... они шли отовсюду. От земли до маленького окошечка над сводом возвышались горы разбитых и скрюченных корпусов¹¹.

Их мольбы и речь напоминают обрывки и фрагменты поэзии о Холокосте, от Пауля Целана до Бориса Слуцкого. Читателю, как и герою романа, хочется «оказаться где-нибудь подальше от этих голосов, не слышать их»¹². Описываемая Лемом лагерная планета не теряет аутентичности, исторической достоверности и детальности в своей фантастической оболочке и все же не может быть сведена к ней; философское и технологическое преобладает.

В романе Стругацких *Попытка к бегству*, их первом по-настоящему серьезном и политически субверсивном произведении, опубликованном в 1962 году также «Молодой гвардией», герои XXII–го века оказываются на неизвестной планете, явно напоминающей нацистские лагеря:

Дверь с визгливым скрипом открылась ему навстречу, и из нее выпал совершенно голый, длинный, как палка, человек... Это был мертвец, уже давно закоченевший... десятки скорченных тел, прижавшихся друг к другу, сплетение тощих голых ног с огромными ступнями, высохшие лица, искаженные резкими тенями, раскрытые черные рты – люди спали прямо на земле и друг на друге¹³.

Научно-фантастическая оболочка здесь полностью сведена к историческому референту.

¹¹ Там же, с. 300.

¹² Там же, с. 302.

¹³ А. и Б. Стругацкий, *Хищные вещи века*, Молодая гвардия, Москва 1965, с. 77.

Лем нередко находил это цепляние за реальные исторические события и советские реалии недостатком воображения у Стругацких, что не справедливо, ибо они добавляют философский и трансцендентный слои к своему изображению исторической травмы. В опубликованном два года спустя *Трудно быть богом*, где планета Арканар недвусмысленно отсылает к сталинскому Советскому Союзу, присутствует разговор о Боге, навеянный, как мне кажется, *Солярисом*. Дон Румата, гамлетовский прогрессор, вопрошает у философа Будаха, преследуемого режимом, что тот бы посоветовал Богу, если бы встретил Всевышнего. После ряда неудовлетворительных ответов Будаха произносит, что обратился бы к Богу с такой последней просьбой: «Господи, сотри нас с лица земли и создай заново, более совершенными... или еще лучше, оставь нас и дай нам идти своей дорогой»¹⁴. Мольба Будаха пронизана ощущением травмы и смирением с ней. Воображаемый им Бог сродни несовершенному Богу *Соляриса*. Таким образом в лице Стругацких и других писателей-фантастов, многие из которых были евреями, Лем нашел друзей в поколенье, перефразируя строки Евгения Баратынского. Однако, его наиболее идеальным читателем и собеседником был Рафаил Нудельман. Не побоюсь утверждать, что отношения между Лемом и Нудельманом — потерянное звено (*missing link*) — в еврейской интеллектуальной истории 20-го века.

4

Рафаил Ильич Нудельман (1931–2017), кандидат физико-математических наук, критик, журналист, редактор, переводчик-полиглот, соавтор вместе с Ариадной Громовой романа *В Институте Времени идет расследование* и повести *Вселенная за углом*, был видным деятелем советского еврейского подпольного движения и в 1975-году совершил алию в Израиль, где стал одним из наиболее известных представителей русскоязычной публицистики и переводчиком с иврита. Как правильно отмечает Василий Владимировский, Нудельман

[...] стал, пожалуй, первым исследователем, который подошел к фантастике всерьез, по-взрослому, рискнул отказаться от клише, сложившихся еще в 1930–1950-х. С середины 1960-х годов и вплоть до эмиграции

¹⁴ А. и Б. Стругацкий, *Полное собрание сочинений в тридцати трех томах*, Млечный путь, Иерусалим 2018, т. 7, с. 248.

он оставался главным советским специалистом по творчеству Станислава Лема [...] именно Рафаилу Ильичу мы обязаны появлением термина «философская фантастика», который охотно подхватили братья Стругацкие и их единомышленники¹⁵.

Эта оценка подтверждается нашим анализом его *Разговора в купе*. Переписка Лема и Нудельмана, охватывающая почти 25 лет — от 1964 года до конца 80-х — интересна не столько своим содержанием, сколько тем, что за ним стоит — намеками и обрывками фраз, позволяющими реконструировать то, как создавался часто скрытый еврейский язык научной фантастики советской эпохи. Приведу несколько выразительных примеров, говорящих много как о самом Леме, так и понимании его Нудельманом.

В письме от 7-го декабря 1970-го года, в котором Лем высказывает свое недовольство американской фантастикой из-за ее интеллектуальной скудости, он отмечает следующее: «Ведь в такой современной книге, как изданный в текущем году роман Сола Беллоу MR. SAMMLER'S PLANET (это никакая не SF, несмотря на название), больше смелых мыслей о нашем мире, чем во всех вместе взятых дебютах SF этого же года»¹⁶. Через выбор романа Беллоу, который выйдет в русском переводе Нины Воронель в Библиотеке Алия в 1978-м году, Лем выдает и проговаривает свое собственное еврейское «я» и бремя Холокоста. Смелые мысли Беллоу — это мысли его героя Самлера, польского еврея-интеллектуала, друга Герберта Уэллса (Лем лукавит, фантастика очень важна в романе), выкабравшегося из ямы с грудями расстрелянных еврейских тел (этот момент он, вероятно, заимствовал из *Бабьего Яра* Анатолия Кузнецова, выведшего в английском переводе в Америке в 1970-м году).

Нудельман понимал, что Лем был писателем и мыслителем, порожденным Холокостом. Он перевел и опубликовал уже в Израиле в редактируемом им журнале «22» в 1985-м году *Провокацию* Лема, часть рецензий польского фантаста на никогда ненаписанные книги. В *Провокации* Лем представил в наиболее законченном виде свою философию о смысле Холокоста, которая упирается в идею богоизбранности евреев¹⁷. Исключительно важен в данном контексте и перевод Нудель-

¹⁵ В. Владимирский, *Неизвестная история советской фантастики*, «Горький», 1 февраля 2022, <https://gorky.media/reviews/neizvestnaya-istoriya-sovetskoj-fantastiki/> [03.03.2024].

¹⁶ С. Лем, Р. Нудельман, *Лабиринты и маски: письма и статьи*, Млечный путь, Иерусалим 2021, с. 91.

¹⁷ Интересно то, что идеи Лема перекликаются с «Псалмом» Фридриха Горенштейна, чьим сценарием по роману «Солярис» он был оскорблен.

маном шедевра Лема *Голос Господа*, упоминавшегося выше, и единственного, напомним, его научно-фантастического романа, содержащего документальный отрывок о Холокосте, основанный на пережитом самим Лемом. Нудельман вспоминал в статье, написанной на смерть Лема:

Перевод получил, не без судорог, добро, но в одной из глав романа был кусок, когда один из главных героев книги, еврей и бывший узник нацистского лагеря смерти, рассказывает о том, как работали палачи и что чувствовали жертвы. Дойдя до этого куска наш редактор почувствовал себя, как герой Галича: «Я же стреляный, я же с опытом. Я же враз понял — пропал пропадом...» — и потребовал снять этот кусок... Нам пришлось писать Лему. Стыдно было — словами не описать. Лем, однако, вошел в положение, хотя его ответное письмо состояло из сплошных шпилек в адрес советских порядков. Обкорнанный перевод вышел, и это была последняя крупная вещь Лема, к которой я был причастен в СССР¹⁸.

Впоследствии перевод Нудельмана и Громовой был опубликован в изначальном полном виде, став, безусловно, откровением для многих читателей.

Наиболее крупной работой Нудельмана о Леме была статья *Лабиринт и подмена в фантастике Станислава Лема*, опубликованная в 1995-м году, основные положения которой Нудельман прорабатывал в письмах к Лему. Лем писал о подходе Нудельмана к «Лему» в письме своему американскому переводчику Майклу Канделю в 1974-м году, одному из немногих, с кем он доверительно обсуждал еврейские вопросы:

Что касается концепции Нудельмана относительно Лема, на самом деле у него есть общая *idée fixe*, в некотором роде талмудическая, — что существует особая загадка конкретного произведения и что для нее нужно подобрать Правильный Ключ, и тогда все Замки откроются сразу... Вы написали ему, и это хорошо, потому что он очень одинок во всем, что делает¹⁹.

«Талмудический», как становится ясно из моего подхода, для Лема не просто эпитет. Он осознает, что Нудельман подходит к его произведениям как к священной *скрытописи*, требующей, использую раввинистическую терминологию, не столько прочтения *пшат* (поверхностного и буквального), сколько *драш* (подспудного и засекреченного). Нудельман пишет в своей статье: «В глубине всех лемовских лабиринтов всегда скрывается Я, которое оказывается Не-Я. Иными словами, там скрывается маска, фантом, двойник, декорация, что-то, наме-

¹⁸ С. Лем, Р. Нудельман, *Лабиринты и маски...*, с. 297.

¹⁹ Там же, с. 190–191.

ренно созданное кем-то для сокрытия истинного смысла...»²⁰. Сквозь идею и прием маски Лем пытается ответить на главный и возможно самый загадочный постулат Торы — создание человека по образу и подобию божьему — *бе-целем элоким* —, позволяющее, как определил Нудельман уже в *Разговоре в купе*, «увидеть нас самих как одну из частиц великого мира разума, увидеть со стороны... чтобы столкнуть человека, человечество с самим собой»²¹.

По большому счету Нудельман прочитывает Лема как еврейского агностика, подобно тому как Гершом Шолем и Вальтер Беньямин прочитывали произведения Кафки²². Нудельман заключает:

От ужаса этого мира Лем защищается не столько рациональными доводами, сколько верой или, если угодно, агностическим мифом: мы не знаем и никогда не узнаем истину, даже если мир действительно злобен, и это дает нам шанс на выживание, познание и человеческое достоинство, прием же этот шанс как веру²³.

Согласно Шолему, проблема у Кафки не столько в том, что мы потеряли Писание, а в том, что мы не можем его раскодировать и раскрыть истину. Как для Беньямина основным достижением Кафки было его поражение, так и для Нудельмана в (не)узнавании самого себя человек — процитируем опять из *Разговора в купе* — терпит «часто поражение — но какое! Насколько выше человек в этом поражении, чем в своем победоносном шествии сквозь время и пространство!»²⁴

5

Личность, биография и книги Ариадны Громовой (1916–1981) заканчивают и чрезмерно обогащают интерпретационный и жизненный/исторический еврейский круг Лема–Нудельмана и Стругацких. Лем писал о ней Урсуле Ле Гуин, классику американской научной фантастики, в 1984–м году:

[...] подруга [Нудельмана] и моя русская переводчица Ариадна Громова (она потеряла мужа, еврея, в Киеве в Украине, когда немцы убили там всех евреев в Бабьем Яру) тоже умерла [в 1981 г.] от дозы сомниферы. Но

²⁰ Там же, с. 281.

²¹ Р.Е. Нудельман, *Разговор в купе*...

²² С. Лем, Р. Нудельман, *Лабиринты и маски*..., с. 290.

²³ *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940*, Schocken, New York 1989.

²⁴ Р.Е. Нудельман, *Разговор в купе*...

я думаю, что даже если это не было самоубийством, она умерла от печали в одиночестве, так как всех русских или не русских ее друзей, знакомых и так далее, как, например, Нудельмана, покойный Андропов либо вынудил уехать за границу, либо посадил в какой-нибудь Гулаг²⁵.

Здесь важно то, что Лем подчеркивает связь Громовой с Холокостом — центральным моментом в ее жизни и творчестве.

Громова выросла в Киеве и получила образование в Киевском университете. Она начала писать в 1930–х годах и руководила в украинской столице мастерской молодых поэтов, в которую входил Наум Коржавин. Ее муж, Борис Громов, выданный нацистам соседом, был расстрелян в Бабьем яру, несмотря на то, что у него были фальшивые документы. Его смерть и тотальное уничтожение еврейского населения, свидетелем которого она стала, радикально изменили Громову и как человека, и как художника. Активный участник киевского подполья, она была схвачена немцами и отправлена в лагерь. Каким-то образом (все подробности неизвестны), она сбежала с поезда, который вез ее в Освенцим. Первой послевоенной книгой Громовой стал документальный роман *Линия фронта на востоке*, опубликованный в 1958 году, о Киеве времен нацистской оккупации. В этом романе, изданном маленьким тиражом и не привлечшим большого внимания по понятным причинам, целые главы посвящены уничтожению евреев, что делает его самым первым русским текстом о Бабьем Яру, опережающим немало книги Анатолия Кузнецова и Виктора Некрасова. Автобиографическая героиня романа — Ирина Вишневецкая, чей муж, преданный соседкой, погибает в Бабьем Яру. Опустошенная этой потерей, с чувством вины, безысходности и полного родства с уничтоженными евреями, Ирина кончает жизнь самоубийством в конце романа, как и по-видимому сама Громова десятилетия спустя. Громова закончила вторую часть романа, в которой открыто говорилось о сотрудничестве местного населения с нацистами. Запрещенная тогда цензурой, она остается неопубликованной по сей день.

В 1960–х годах Громова становится вместе со Стругацкими ведущим писателем-фантастом, а также вместе с Нудельманом исследователем и теоретиком жанра и одним из главных переводчиков Лема. Короткий роман Громовой *В круге света*, опубликованный в 1968–м году, является потерянным звеном в истории литературы о Холокосте и непризнанным шедевром. Действие романа происходит в постапокалиптической

²⁵ С. Лем, Р. Нудельман, *Лабиринты и маски...*, с. 211.

Франции. Главный герой Клод, участник французского сопротивления во время войны, переживший Освенцим, обладает телепатическими способностями и создает «круг света», в который он включает членов своей семьи, единственных оставшихся людей на планете. Большую часть романа занимают поток сознания Клода и его воспоминания о лагере. Таким образом Громова создает или скорее воссоздает «лагерную вселенную» и то, как Катастрофа радикально изменила человеческую природу и историю.

Как мы обнаруживаем к концу романа, фантастический посыл о конце света был лишь уловкой. Клод был под гипнозом своего друга Робера, также узника из Освенцима, пытавшегося заставить его разорвать «круг света», оказавшийся деспотической попыткой Клода защитить своих родных от ужасов войны и лагеря, из которых он по сути никогда не вышел. Выведенный из-под гипноза, Клод, ощущая себя снова лагерным узником, кончает жизнь самоубийством. Терзаемый виной за смерть друга, Робер пытается добраться до тайны Холокоста. «Но вряд ли человечество изменилось так уж радикально — и в плохом и в хорошем смысле. Человек остается человеком, хотя все очень усложнилось и запуталось... Разве совсем исчезли мерки добра и зла?»²⁶, спрашивает он. Громова настаивает на том, что именно в этом исчезновении и заключается суть Холокоста.

Безусловно, Лем повлиял на то, как Громова подходит к описанию войны, оккупации и уничтожению евреев. Она училась этому и у его *Утраченного времени*, и у научно-фантастических текстов о катастрофе и травме. Две научно-фантастические книги, написанные ею в соавторстве с Нудельманом, *В Институте Времени идет расследование* и *Вселенная за углом*, также во многом перекликаются с Лемом и особенно с тем, что Нудельман называл попыткой «увидеть нас самих как одну из частиц великого мира разума, увидеть со стороны»²⁷. В повести *Вселенная за углом*, в которой человеческое пространство сужается и исчезает под воздействием контакта с инопланетной силой, ищущей на земле прибежище, герои сталкиваются с «Единым Разумом», позволяющим «видеть себя со стороны» и ощущать часть «великого единства» и «континуума»²⁸. Таким образом в творчестве Громовой и Нудельмана активируются два полюса еврейского мировоззрения Лема: философско-теологический и травматический, касающийся Холокоста.

²⁶ Антология советской фантастики, Молодая гвардия, Москва 1968, т. 15, с. 262.

²⁷ Р.Е. Нудельман, *Разговор в куле...*

²⁸ *Мир приключений*, Детская литература, Москва 1971, с. 185.

Лем писал Нудельману в 1974–м году:

У меня создалось впечатление, хотя я могу, конечно, глубоко ошибаться, что Стругацкие идут в некотором смысле размеченными мной путями, что делают это самостоятельно и интеллигентно, иначе говоря, такими учениками нельзя стыдиться, но несмотря на всё это, я хотел бы, чтобы они делали что-то совершенно суверенно, в полной независимости от меня...и от всей остальной мировой фантастики²⁹.

Безусловно, такими учениками были и Нудельман, и Громова. Можно спорить с тем создали ли они (или в свою очередь Стругацкие) что-то совершенно независимое от Лема, но неопровержимым и более значительным является то, что их диалог с Лемом породил удивительную страницу в интеллектуальной и литературной истории 20–го века после Холокоста, позволяющую совершенно по-новому посмотреть на связь между научной фантастикой и еврейством и лучше понять корни и контексты русскоязычной литературы в Израиле. От космической травмы Лема до насыщенных исторической травмой аллегорий Стругацких до забытого свидетельского шедевра Громовой — в этом эссе была предпринята попытка восстановить главы советской и восточноевропейской научной фантастики и переосмыслить отношение между ее видениями и трагедиями 20–го века.

Библиография

- Antologiya sovetskoy fantastiki*, t. 15, Molodaya gvardiya, Moskva 1968 [*Антология советской фантастики*, т. 15, Молодая гвардия, Москва 1968].
- Gajewska A., *Holocaust and the Stars: The Past in the Prose of Stanislaw Lem*, transl. K. Gucio, Routledge, New York 2022.
- Gomel E., *The Man from the Yellow Star*, "Strange Horizons", 28 October 2013 <<http://strangehorizons.com/non-fiction/articles/the-man-from-the-yellow-star/>>
- Grinberg M., *The Soviet Jewish Bookshelf: Jewish Culture and Identity between the Lines*, Brandeis University Press, Waltham 2023.
- Gurevich G., *Karty strany fantazii*, Iskusstvo, Moskva 1967 [Гуревич Г., *Карты страны фантазии*, Искусство, Москва 1967].
- Lem S., Nudel'man P., *Labirinty i maski: pis'ma i stat'i, Mlechnyy put'*, Iyerusalim 2021 [Лем С., Нудельман Р., *Лабиринты и маски: письма и статьи, Млечный путь*, Иерусалим 2021].
- Lem S., *Sobraniyesochineniy v desyati tomakh*, t. 2., transl. G. Gudimova, V. Perel'man, Tekst, Moskva 1992 [Лем С., *Собрание сочинений в десяти томах*, т. 2., пер. Г. Гудимова, В. Перельман, Текст, Москва 1992].


²⁹ С. Лем, Р. Нудельман, *Лабиринты и маски...*, с. 121.

- Mir priklyucheniĭ*, Detskaya literatura, Moskva 1971 [*Мир приключений*, Детская литература, Москва 1971].
- Nudel'man R.E., *Razgovor v kupe*, «Fantastika 1964», Molodaya gvardiya, Moskva 1964 [Нудельман Р.Е., *Разговор в купе*, «Фантастика 1964», Молодая гвардия, Москва 1964].
- Orlinskiy V., Lem., *Zhizn' na drugoy zemle*, transl. I. Shevchenko, Fanzon, Moskva 2019 [Орлинский В., *Лем. Жизнь на другой земле*, пер. И. Шевченко, Fanzon, Москва 2019].
- Strugatskiy F.i V., *Khishchnyye veshchi veka*, Molodaya gvardiya, Moskva 1965 [А. и Б. Стругацкий, *Хищные вещи века*, Молодая гвардия, Москва 1965].
- Strugatskiy F.i V., *Polnoye sobraniye sochineniy v tridsatitrekh tomakh*, t. 7, Mlechnyy put', Iyerusalim 2018 [А. и Б. Стругацкий, *Полное собрание сочинений в тридцати трех томах*, т. 7, Млечный путь, Иерусалим 2018].
- The Correspondence of Walter Benjamin and Gershon Scholem, 1932–1940*, Schocken, New York 1989.
- Vladimirskiy V., *Neizvestnaya istoriya sovet-skoy fantastiki*, «Gor'kiy» 1 fevralya 2022 <<https://gorky.media/reviews/neizvestnaya-istoriya-sovetskoj-fantastiki/>> [Владимирский В., *Неизвестная история советской фантастики*, «Горький» 1 февраля 2022, <<https://gorky.media/reviews/neizvestnaya-istoriya-sovetskoj-fantastiki/>>].



ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)

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

Русско-израильская литература и «чудовищный двойник» (случай Зиновия Зиника)

LITERATURA ROSYJSKO-IZRAELSKA I „DZIWACZNY SOBOWTÓR” (PRZYPADEK ZINOWIJA ZINIKA)

Streszczenie: W artykule zaproponowano model, który pozwala spojrzeć na teksty literatury rosyjsko-izraelskiej jako na reprezentacje złożonych psychokulturowych procesów repatriacji. Model ten opiera się na filozoficznych i antropologicznych teoriach René Girarda i Erica Gansa. Jego zastosowanie jest szczególnie przydatne w badaniu literatury alii lat siedemdziesiątych, a także literatury „transytu” — autorów, którzy po pewnym czasie opuścili Izrael. Jako przykład w artykule analizowany jest przypadek Zinowija Zinika na materiale wybranych jego utworów.

Słowa kluczowe: literatura rosyjsko-izraelska, Zinowij Zinik, proza „transytu”, ekspatriacja z Izraela

RUSSIAN-ISRAELI LITERATURE AND THE “MONSTROUS DOUBLE” (THE CASE OF ZINOVY ZINIK)

Summary: The article proposes a model that allows a new observation of the texts of Russian-Israeli literature as a representation of the complex psycho-cultural processes of repatriation. The model is based on the philosophical-anthropological theories of Rene Girard and Eric Gans. Its application seems to be useful, in particular, in the study of the literature of aliyah of the 1970s, as well as the literature of “transit” — authors who left Israel after some time. As an example, the article considers the case of Zinovy Zinik basing upon the material of some of his works.

Keywords: Russian-Israeli literature, Zinovy Zinik, “transit” prose, expatriation from Israel

*Посвящается жертвам варварского
нападения арабов Сектора Газы на Изра-
иль 7 октября 2023 года и воинам Армии
обороны Израиля, отдающим свои жизни
во имя спасения цивилизации*

Исследователи русско-израильской литературы часто сталкиваются с трудными теоретико-методологическими вопросами, связанными с творчеством авторов, которые, прожив в Израиле некоторое время после репатриации, уехали в другие

страны¹. Нужно ли включать их в предмет изучения? Нужно ли отталкиваться от отдельных произведений или от всего корпуса? Должны ли темы или идеи автора служить мерилom в оценке принадлежности его или его текстов к русско-израильской литературе? Требуют ли они особого подхода, а их русско-израильское творчество — отдельного рассмотрения? С каких теоретических позиций рассмотрение этих вопросов будет более действенным и глубоким? Эти вопросы отнюдь не праздные: если упоминать только лишь алию 70–х, то они относятся к таким интересным фигурам, как Эфраим Севела, Феликс Розинер, Анри Волохонский, Юрий Милославский, Михаил Федотов, Зиновий Зиник. Такие писатели привлекали и привлекают внимание филологов и культурологов, их влияние на литературные процессы в те или иные моменты истории была немалой.

Особенно начиная с 70–х годов и в отношении литературы алии тех лет, проблемы алии и *йериды*, то есть репатриации и экспатриации из Израиля, занимают критиков и интеллектуалов, причем не столько в литературной, сколько в идеологической и политической плоскостях². Я же в этой статье хочу предложить подход, который, как мне кажется, будет полезен для анализа подобных явлений, причем не только применительно к «транзитным»³ писателям, но и ко многим другим. Я буду отталкиваться от философско-антропологических теорий Рене Жирара и Эрика Ганса, и в первой половине статьи покажу, как их можно использовать для понимания основной психокультурной установки писателя, переезжающего из СССР (или постсоветских стран) в Израиль. Во второй половине статьи для большей наглядности и убедительности я обращусь к творчеству писателя, прожившего в Израиле едва ли не меньше всех остальных — Зиновия Зиника.

Любое историко-литературное исследование так или иначе требует выстраивания связных последовательностей событий. В противном случае оно остается корпусом архивных, критических или аналитических высказываний, которые могут быть значимы и интересны сами по себе, но из них не всегда возникает картина литературного процесса. Событиями при

¹ Статья основана на одной из глав книги по истории русско-израильской литературы, над которой я работаю в данное время. Я благодарю Алексея Сурина за помощь в работе над статьей.

² См. например, жаркие споры на эту тему на страницах журналов «Сион», «22», «Время и мы».

³ Это остроумное наименование я встретил в статье П. Вайля и А. Гениса, *Проза транзита. Михаил Федотов. Соотечественники*, еженедельник «Панорама» (Лос-Анжелес), 13 октября 1987 г.

данном подходе могут выступать публикации текстов, сами тексты, высказывания в медиа, элементы литературного быта, жизненные и политические события. Обычно они рассматриваются в диахронической и синхронической плоскостях. Однако есть еще одно различие, которое может быть полезно для изучения русско-израильской литературы в особенности. Эта литература часто определяется как гибридная, пограничная или маргинальная, но все эти определения являются эссенциальными, и потому предполагают, что исследователю уже известна сущность этой литературы еще до ее изучения. Я полагаю этот подход ошибочным и надеюсь, что дать сущностное определение русско-израильской литературы, если это так уж необходимо, можно только по итогам ее исследования. Предварительно же можно условно назвать ее «процессуальной»: в нее включается всё, что в той или иной мере становится частью русско-израильского литературно-культурного процесса. Во-первых, такой подход служит хорошей рабочей гипотезой, позволяющей развернуть область исследований большого и разнообразного литературного корпуса, а во-вторых, он позволяет определиться, наконец, с теми авторами, в отношении которых существует некая досадная неопределенность, не входящими в несомненное ядро данной литературы, в частности, с теми, кто жил и писал в Израиле лишь некоторую часть своей творческой жизни.

Для этих случаев особенно эффективным мне представляется различие между, на одной оси, русско-израильским корпусом произведений данного автора и, на другой оси, всей линией его творчества. Не слишком строго говоря, если разумно рассматривать русско-израильское письмо писателя, помимо прочего, в контексте его отъезда из страны исхода и репатриации в Израиль, то не менее разумно рассматривать его последующее письмо в контексте его отъезда из Израилья и переезда в другую страну. Так или иначе, но Израиль оказывается встроен в его художественную продукцию; нужно только понять, как. Для этого необходимо проанализировать ее русско-израильскую «процессуальную» составляющую как генеративную (учреждающую) часть его литературной биографии, а его биографию — как условие для формирования этой составляющей и включения ее в общий русско-израильский литературный процесс. При таком взгляде русско-израильское творчество «транзитных» авторов видится как диссипативная (появляющаяся-исчезающая) структура в их письме, но всё же это реальная структура. В этом смысле «транзитные»

авторы лишь выпуклее воплощают в своем творчестве основную динамику русско-израильской литературы вообще (как и эмигрантской, кочевой, диаспорической и т. п.), а именно, динамику трансформации. Если русско-израильский «большой взрыв» порождает диссипативную структуру трансформирующей динамической системы смыслов, то нам стоит внимательнее присмотреться к форме этой генеративной структуры.

Три основных периода русско-израильской литературы коренным образом различаются своей литературно-исторической установкой, а именно вектором намечаемой трансформации. Ее началом всегда является исход из русской литературы, однако идеальный конечный пункт всякий раз представляется другим. В 20–е годы — это переход к ивритской литературе, в 70–е — к израильской, в 90–е — к мировой. В 70–е годы была предпринята наиболее полная и последовательная попытка освоить «израильское» как то новое бытие, из которого, по мысли авторов и критиков, должна была родиться новая израильская литература на русском языке. И хотя впоследствии эта попытка была признана неудавшейся, именно здесь можно обнаружить в наиболее явном виде процессы, связывающие «русское» и «израильское», лежащие в основании всей русско-израильской литературы.

Изложенный ниже теоретический эскиз может служить методологической рамкой для анализа литературы алии 70–х, но с известной осторожностью может быть применен ко всей русско-израильской литературе. Он основывается на известной философско-антропологической теории Рене Жирара, как она представлена в его работе *Насилие и священное*, которая, в свою очередь, отталкивается от критики фрейдизма⁴. Если верно его положение, что всё культурное и символическое имеет своим неосознаваемым источником насилие, то наша задача состоит в том, чтобы обнаружить этот источник в той дискурсивной формации, которую мы называем русско-израильской литературой. За исходную точку в нашем рассуждении возьмем предположение, что целью этой литературы является инициация — одновременно самосохранение, выживание в качестве русской литературы, а также культурные обживание и перерождение в Израиле, то есть ритуальные смерть и воскрешение в новом качестве. В таком случае, двигаясь в русле жираровской логики, можно сказать, что символический Израиль возникает перед писателем-репатриантом

⁴ Р. Жирар, *Насилие и священное*, НЛО, Москва 2000.

как символический Отец перед Эдипом, как противоречивый «двойной зажим» — одновременно объект подражания и препятствие к его осуществлению. Жирар называет этот образ «чудовищным двойником». Израиль — чужой и родной одновременно, неразличимый объект подражания и преодоления, вождения и уничтожения.

Символический израильтянин является перед репатриантским «я» в своей двойственности: он одновременно и такой, как я, и другой. Я в нем отражаюсь, ужасаюсь и перестаю быть тождественным себе. В Израиле, условно говоря, все — евреи, и этот не тривиальный для репатрианта факт вызывает, как пишет Жирар, «кризис неразличимости», обращающий культуру в хаос и порождающий насилие всех против всех. Здесь все одинаковые, следовательно, в этом кризисе виноваты все. Он должен быть разрешен. Для этого должна выработаться тонкая, уже сугубо израильская система различений смыслов. Но прежде, для разрешения кризиса, насилие должно быть перенаправлено от взаимности на одну «искупительную жертву». Такой жертвой становится само «израильское», персонифицированное в чудовищном двойнике. Израильское приносится в жертву и, в жираровских терминах, «поедается» и присваивается. Уничтожаясь, оно иницирует новую индивидуальность. Русско-израильский писатель есть тот, кто «поглотил» израильское, вопреки запрету усвоил, то есть «переварил» его. Русский язык есть орган этого «пищеварения»: с помощью русского поглощается израильская культура, а с помощью израильской культуры преодолевается прежняя, «инфантильная», дорепатриантская русская культура.

Итак, в терминах теории Жирара, репатриация вызывает специфическую форму инициации; при эмиграции в другие страны этого не происходит, поскольку не происходит встречи с чудовищным двойником. Кризис различения разрешается насилием по отношению к тому, что служит и образцом, и препятствием, то есть к израильскому. Израиль предстает как отец, король, священное, равно сочетающее в себе и благое, и пагубное. Израиль — это святой и шут; юродивый и безвинная жертва; козел отпущения, вбирающий в себя все грехи. Точнее, он должен быть символически нагружен греховностью, чтобы его можно было присвоить и казнить «на законных основаниях», чем и занимается воображение репатрианта. Израиль — это сфинкс, задающий вопросы и испытывающий всех входящих эдипов. Его нужно победить, завоевать, чтобы войти и стать частью его и царем, а значит и жертвой. Изра-

иль должен символически исчезнуть во мне, как я исчезаю в нем. Если повторился исход, то и грех разведчиков должен повториться: земля, пожирающая своих детей, должна быть отвергнута, поколение пустыни не может не появиться, если желает выжить. При этом существующий, реальный Израиль воображается как «*катарма*», то есть то, чье жертвоприношение должно привести к катарсису — очищению и разрешению кризиса насилия, к освобождению от боли и безвыходности «двойного зажима». Так русско-израильская литература создает свои Фивы, свой новый Иерусалим, новый «Град обреченный» или *Urbis sacer* — одновременно священный и проклятый. В нем обеспечивается единодушие русско-израильского сообщества, сосредоточенного «вокруг и против» Израиля как искупительной жертвы.

Таким образом, исчезновение составляет главную смыслообразующую парадигму русско-израильской литературы, в особенности в 70–х и 80–х годах. Дискурсивные означающие (образы, хронотопы, символы, мотивы, сюжеты, темы) катартического исчезновения «израильского» составляют особый пласт значений, который мы и узнаём как трансформационную диссипативную структуру. Диссипативная структура устанавливает порядок внутри хаотической системы, лечит травму, исправляет последствия насилия. Изоляция, изгнание израильского на или за границу смысла призвано защитить себя и сообщество от разрушения, от «пандемии» (насилия), спасти порядок и целостность бытия. Попытка такого изгнания постоянно повторяется, потому что никогда не завершается. Знаки и следы этих жестов изгнания глубоко прописываются в текстах, наслаиваются друг на друга, то углубляя, то, напротив, стирая друг друга. Их динамика может быть легко прослежена и зарегистрирована. На это и направлен данный метод.

Если верно положение Жирара о том, что событие учредительного насилия снова и снова воспроизводится через ряд замещений в ритуале, для того чтобы поддерживать хрупкий порядок и мир на краю хаоса, то можно анализировать значения повторяющихся нарративов русско-израильской литературы в качестве таких ритуалов. Они воспроизводят событие встречи с израильским чудовищным двойником, изгнание его и преодоление последствий этого события. Однако теория Жирара наталкивается здесь на ряд трудностей, свойственных ей изначально. Понятие жертвенного кризиса предполагает, что до него уже существовал общественный порядок, человеческое сообщество. Но как возникло оно?.. Так мы попада-

ем в дурную бесконечность, вместо того чтобы опереться на изначальное событие. Жираровский кризис, по определению, не может быть начальным, учредительным насилием. Таким образом, кризис репатриации не должен рассматриваться как жертвенный по определению (хотя и может стать таковым на практике).

Далее, если во время кризиса встречи с «израильским» последнее как жертва уничтожается или изгоняется, то как ее образы и символы могут сохраняться исторически в виде нарративов? Жирар предполагает, что жертва выбирается случайно, и притом она должна быть невинной, чтобы порочный круг мести был разорван. Однако это содержит внутреннее противоречие: выбор случаен, потому что в этот момент сообщество переживает кризис различимости, то есть в нем утрачены прежние критерии вины, морали, справедливости, а новые еще не возникли. Выбор жертвы в русско-израильской литературе никак нельзя назвать случайным, во всяком случае не в том смысле, какой имел в виду Жирар. И если общество, как утверждает Жирар, забывает об учредительном насилии, то как оно может судить о ,жертвы, виновности или невинности, а также о чем бы то ни было, произошедшем во время кризиса, когда оно уже находится на стадии порядка? Если же память об этом сопряжена с автоматизмом и всегда обращается на «израильское» в своих ритуалах с *необходимостью*, то это означает психологическую фиксацию, невроз или просто узаконенное насилие, вид идейной тоталитарной репрессии, а не культуропорождающее насилие. Кроме того, откуда известно, как распределились роли в изначальном событии, кто был жертвой, кто мог ею стать, но не стал и почему? Не есть ли это возвращение к концепциям фантазма, идеологии, бессознательного или ницшеанских аполлонических видений, то есть к той мыслительной парадигме, которой Жирар стремился избежать? Если это так, то, анализируя русско-израильскую литературу, мы легко и незаметно перейдем к редукционистским интерпретациям, как то, к психологии травмы, социологии идентичности или к вопросу о сионистской идеологии, а именно этого и хотелось бы избежать. Мы не должны подходить к этим интерпретациям путем редукции культурно-антропологических проблем; они, возможно, заслуживают специального и отдельного рассмотрения, но не в рамках данного метода.

Русско-израильская литература, как и литературные произведения, анализируемые Жираром, красноречиво свидетель-

ствуют о том, что нарративы не только знают о ритуалах, но и способны воспроизводить учредительные события культуры в виде драматических сцен. Разрешить трудности, с которыми сталкивается теория Жирара, нам поможет теория генеративной антропологии его ученика и коллеги, Эрика Ганса. Согласно Гансу, событие учредительного насилия должно иметь сценический характер, и при этом его участники не нуждаются в жертве, чтобы остановить насилие⁵. Понятия чудовищного двойника и неразличимости, поскольку подлинной неразличимости не бывает в действительности, Ганс заменяет принципом симметричного, равного отношения между участниками. Тогда сам образ жеста насилия другого как отражение моего жеста должен стать первичным знаком, означающим, что смысл насилия не совпадает с самим насилием, трансцендентен самому событию. Он отсылает к пониманию, что завершение моего жеста насилия означает гарантированное уничтожение меня самого. Это, по мысли Ганса, должно остановить жест, а указание на образ жеста насилия, сорванный именно тем, что он превратился в указующий жест, должно стать знаком, лежащим тем самым в основание языка, культуры, морали и религии. Таким образом, по Гансу, источником культуры и смыслов отдельных ее нарративов является не убийство жертвы, случайной или нет, а сорванное жертвоприношение. Это согласуется с условиями изначального события, ведь в нем не существует социальных понятий, а значит не существует заведомо распределенных социальных ролей, и, следовательно, еще не существует жертвы. Знак в культуре и литературе не *скрывает* тайну жертвенного убийства, а, напротив, охотно и весьма драматично *повествует* о сорванном жесте насилия, из которого он происходит.

Генеративная антропология Ганса объясняет, почему «знаки исчезновения» ничем не отличаются от «знаков появления», а также указывает на дополнительную причину, по которой изгнание или уничтожение жертвы не завершается: жертвы попросту может не существовать, точнее то, на что указывается как на объект изгнания-вождедения, не обязательно становится жертвой, присвоение объекта может срываться, откладываться или вообще отменяться. В знаке нет ничего окончательного, застывшего, полностью различного, поскольку его происхождение больше не зависит от учреждения порядка и различимости (через искупительную жертву). Он представ-

⁵ E. Gans, *A New Way of Thinking: Generative Anthropology in Religion, Philosophy, Art*, The Davies Group, Aurora 2011, pp. 10–14.

ляет собой, скорее, облако значений, растянувшееся от генеративной сцены, с ее полной симметрией отношений, до развертывания нарратива, с характерным для него распределением ролей. В такой интерпретации теорий Жирара и Ганса знак еще в большей степени приобретает диссипативный (то есть появляющийся-исчезающий, мерцающий) характер, а система таких знаков — характер диссипативной структуры. Интерпретация Ганса является более общей и включает в себя теорию Жирара как частную, описывающую тот случай, когда срывается сам *срыв жеста насилия*, и объект становится жертвой. Ведь, согласно и Жирару, и Гансу, насилие только откладывается, но никогда не исчезает вовсе. Откладывание насилия есть различение и означивание, репрезентация и трансцендентность языка⁶, однако оно неизбежно включено в хаотическую динамическую систему, нелинейную и непредсказуемую; других в культуре просто не существует. Эту ее непредсказуемость и заложенную в ней структурную случайность Жирар и принял за случайность выбора жертвы. Корректней было бы полагать, что случаен не выбор жертвы, а то, будет ли система осмыслена (то есть превращена в нарратив) как жертвоприношение или как генеративная сцена, где еще нет жертвы и насилие отложено.

Соединяя обе теории для понимания свойств русско-израильской литературы, мы приходим к выводу, что ее неопределенность, непредсказуемость в отношении связи источника смысла с виктимностью есть основа ее хаотической, эмерджентной природы. Встреча писателя-репатрианта с «израильским», с чудовищным двойником или, мифически говоря, сфинксом оборачивается преодолением, изгнанием или исчезновением последнего. Этот процесс проходит точку бифуркации, в которой авторское воображение еще не определилось, пойдет ли оно по пути виктимной парадигмы. Встреча, двойник, следы его исчезновения, искупительная жертва, генеративная сцена, сорванный жест насилия — все эти возможности существуют в текстах русско-израильской литературы в виде облака значений, складываются в эмерджентную диссипативную структуру без четких очертаний, которая, тем не менее, может быть очерчена на фоне окружающего ее пост-репатриантского хаоса, полного обесмысливающих, энтропических, обезличивающих процессов.

Данный подход полезно применить, для начала, к анализу такого центрального и значимого мотива, как желание уехать

⁶ См. также понятие *différance* у Деррида, на которого много ссылается и с которым часто спорит Ганс.

в Израиль, лежащее в основании всей «литературы Исхода». Тривиальное социальное различие между теми, кто в действительности репатрировался, и теми, кто не приехал в Израиль, может иметь далекоидущие последствия в системе литературно-антропологических процессов. Только реальная репатриация (не путешествие, не визит, не фантазия) создает ситуацию встречи с «чудовищным двойником», еврея — с еврейским (государством); только в этом случае возникает жираровский треугольник миметического желания и гансовское «сценическое событие». Объектом желания в этом случае является не Израиль (это было бы слишком абстрактно), а израильтянин, роль, место израильтянина на генеративной сцене культуры. Она, эта роль, состоит в том, чтобы быть евреем среди евреев, на земле евреев и в стране евреев. Это подражание своим-чужим неизбежно приводит к кризису всеобщей неразличимости и, как следствие, к враждебности и насилию. Модель Жирара хорошо его описывает: символический Отец (местные, сабры и старожилы) одновременно требует, чтобы новый репатриант был как он, и, с другой стороны, чтобы он не становился им и не занимал его место, не играл его роль. То есть в действие вступает «двойной зажим», и он с необходимостью является частью репатриации, чего может и не происходить в случае эмиграции.

Итак, после того как в СССР запрет на репатриацию снимается, уже в Израиле он заменяется другим запретом — запретом израильского двойника на полный миметизм, вытекающий из опасения, что он приведет к замещению себя другим. Двойник обладает свойством, которое Адам Кац и вслед за ним Ганс называют первичностью⁷: он первым совершил свой жест по отношению к Израилю; вновь прибывший — всегда второй, первичность невозможно отменить. И здесь возникает точка бифуркации, выбор стратегии: можно (1) превратить этот кризис первичности в кризис насилия всех против всех, (2) превратить взаимное насилие в единодушное насилие против жертвы (израильское, русское, еврейское и т.д.), (3) преобразовать гнев и зависть в творческое созидание, в литературное новаторство. Последнего, если оно желательное, можно добиться только одним способом — путем подражания первичности, а для этого жест присвоения израильского должен быть сорван и осмыслен как репрезентация одновременно и объекта желания, и невозможности его присвоения.

⁷ A. Katz, *The Question of Originary Method: The Generative Thought Experiment*, in: *The Originary Hypothesis: A Minimal Proposal for Humanistic Inquiry*, ed. Adam Katz, Davies Group, Aurora, CO 2007, pp. 101–138.

Когда жест присвоения, по Гансу, становится знаком собственной нереализуемости, рождается возможность говорить, рассказывать об израильском, то есть создавать его литературную формацию. Эта система бифуркаций и возможностей возникает только во время реальной репатриации, причем реальное в данном случае означает не только физический и формальный процесс приезда и получения гражданства, но и осознание автором репатриации именно в качестве встречи с двойником, борьба с ним и подражание ему.

Рассмотрим теперь желание уехать в Израиль как желание уехать из России. Отъезд, по отношению к России, есть добровольное изгнание, исключение себя из сообщества в результате жертвенного кризиса в России, кризиса различения, распада иерархического порядка. То есть уезжающие принимают на себя роль жертвы, разрешающей кризис, что отлилось в великолепный по своей емкости антисемитский лозунг: «Бей жидов, спасай Россию!». По этой модели строится нарратив всех исходов, начиная с самого первого, египетского. Освобождение из рабства и самопожертвование являются разными сторонами одного инициационного процесса перерождения и становления другим через подражание абсолютно Другому, а именно Богу, который дает Тору, то есть закон, а суть закона как раз и состоит в подражании (отцу/Отцу). (Кстати, на иврите слова закон и подражание — *хок* и *хикуй* — хотя и не вполне однокоренные, все же близки этимологически). Далее, попадая в Израиль, репатриант-«жертва» оказывается лицом к лицу с другим двойником, на новой генеративной сцене, и утрачивает роль жертвы. Тем не менее, у него сохраняется память о том, что его свобода была обретена ценой жертвоприношения, символической смерти. Если писатель поставит своей целью проследить формирование этой памяти, а это именно то, что часто делают писатели-репатрианты, то ему придется в своем письме вернуться на генеративную сцену той культурной формации, которая сделала его тем, кто он есть, то есть девиктимизированной, недореализованной жертвой. Для этого ему будет необходимо вернуться в Россию, реально или символически, в довиктимную фазу тамошнего своего существования, когда кризис есть, а жертвы еще нет. Чаще всего писатель заставляет героя заново пережить жертвоприношение и исход в наши дни или в других исторических пластах (так писали и пишут, например, Эли Люксембург, Эфраим Баух, Дина Рубина, Яков Шехтер). Но иногда, напротив, писатель погружает героя в невиктимное или довиктимное существование,

принимающее обычно форму либо памяти о детстве и юности, либо фантастического нарратива, либо и то, и другое (так пишут, к примеру, Юрий Милославский, Давид Маркиш, Некод Зингер, Александр Любинский).

Таким образом, модели Жирара и Ганса позволяют по-иному взглянуть на отношение русско-израильской литературы к бывшей родине. Существенная часть составляющих это отношение чувств и мыслей не сводится к тому, что принято, без достаточно детального анализа, называть, в зависимости от знака плюс или минус, ностальгией или травмой. Романтическая (и вырастающая из нее психологическая) парадигма, к которой относятся эти понятия, сильно упрощает и даже скрывает подлинное положение вещей. Первая книга Жирара так и называется: «Ложь романтизма и правда романа»⁸. Воспоминание и нарративизация пережитой в прошлом радости или горя должно рассматриваться не наивно, как обладающее явленным смыслом само по себе, а как часть сложного процесса, состоящего из множественных состояний, либо темпорально-последовательных, либо встроенных одно в другое наподобие матрешек: виктимизация, девиктимизация, ревиктимизация, де-ревиктимизация и т. д. Понимание этого процесса затруднено ловушками, обманками, лабиринтами, призванными скрыть его жертвенно-генеративную сущность. Иногда же, напротив, понимание затруднено идеологическими установками, создающими видимость виктимности даже там, где ее нет, и тогда подлинный культурно-антропологический миметический механизм вырождается в бодрийеровскую постмодернистскую симуляцию⁹. Как аутентичные, так и симуляционные виктимные игры составляют вкуче ядро поэтической работы с «русским» и «израильским» в русско-израильской литературе.

Теперь я рассматриваю с точки зрения жираровско-гансовской модели один случай из истории русско-израильской литературы — некоторую часть творчества прозаика, критика и публициста Зиновия Зиника. Он родился в 1945 году в Москве. Учился в художественной школе живописи и ваяния в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова, затем на курсах театральной критики при журнале «Театр». Репатриировался в Израиль в 1975 году и поселился в Иерусалиме. Был руководителем и режиссером русскоязычного театра-студии при Иерусалимском университете. В 1977 году

⁸ Р. Жирар, *Ложь романтизма и правда романа*, пер. А. Зыгмонт, НЛО, Москва 2021.

⁹ Ж. Бодрийяр, *Симулякры и симуляция*, пер. А. Качалова, Рипол-классик, Москва 2015.

был приглашен на работу в «Русскую службу» радиостанции Би-би-си в Великобритании и переехал в Лондон¹⁰. В 1976 году в восьмом номере журнала «Время и мы» был напечатан первый роман Зиника *Извещение*. В дальнейшем в журнале «Время и мы» у Зиника выходили романы *Перемещенное лицо* (1977), *Ниша в пантеоне* (1981) и *Уклонение от повинности* (1982), также затрагивающие тему эмиграции. После переезда в Англию он опубликовал восемнадцать книг прозы, переведенной на ряд европейских языков. Роман *Руссофобка и фунгофил* (в английском переводе *The Mushroom Picker*) в 1993 году был экранизирован британским телевидением. Зиник пишет прозу и на английском языке. В 1999 году опера-буфф Зиника *Here Comes the Tiger (Вот пришел тигр)* была поставлена театром «Lyric Hammersmith» в Лондоне. В 2001 году в Москве у Зиника вышла книга эссе *Эмиграция как литературный прием*, в которой писатель анализирует эмигрантскую прозу от эпохи железного занавеса до постсоветского периода, а также вспоминает о встречах с известными авторами второй половины XX века: Энтони Бёрджессом, Салманом Рушди и другими. На английском языке вышли его книги *Mind the Doors* (2002), *History Thieves* (2011), *Sounds Familiar or The Beast of Artek* (2016).

В юности значительное влияние на него оказали будущий создатель соц-арта Александр Меламид, театральный критик, эссеист и «бродячий философ» Александр Асаркан (1930–2004), «ментор целого круга москвичей младшего поколения», и прозаик Павел Улитин (1918–1986). Позднее Зиник рассказал о друзьях своей молодости в очерке *Второе гражданство*¹¹ и опубликовал переписку, которую вёл из Иерусалима с этими людьми, и в которых также фигурируют другие «действующие лица», сыгравшие важную роль в его жизни, к которым относятся, среди прочих, Нина Петрова (жена Зиника, мать его дочери Маргариты, с которыми он воссоединился в Лондоне в 1979 году), Слава Цукерман, Михаил Айзенберг, Леонид Иоффе, Евгений Сабуров, Лев Меламид и Елена Шумилова, чьи «письма в Иерусалим широко цитируются и обыгрываются в романе *Перемещенное лицо*», и которая «собирала и перепечатывала все письма Зиника в Москву, благодаря чему и стала возможной [их] публикация»¹².

Письма написаны как интеллектуальный эпистолярный роман в диалогах и монологах автора и его собеседников. Это

¹⁰ З. Зиник, *Третий Иерусалим*, НЛО, Москва 2013, с. 785.

¹¹ Там же, с. 7–22.

¹² Там же, с. 518.

почти дневник, учитывая, что автор писал письма едва ли не ежедневно, и если не стилем, то своей сверхзадачей он напоминает *Ханаанские хроники* Наума Ваймана, а также, несколько в меньшей степени, *Левиафан* Михаила Гробмана. Стиль же Зиника — это интерференция высказываний, образов, сюжетов, суждений, портретов и т. д. За этим стоит предчувствие, что «ты как будто можешь изменить форму неба движением разговора»¹³. Голоса в тексте переплетаются и встраиваются один в другой, так что часто было бы трудно понять, кому они принадлежат, если бы не многочисленные поясняющие авторские сноски с комментариями. Из них возникает картина необычайно активной, насыщенной до предела творческой и интеллектуальной, «такой натуральной московской (правда, на трех языках) жизни»; «настоящий рассадник четвергазма¹⁴ и вообще русской мысли. Только другой пейзаж за окном, а разговоры те же»¹⁵. Иногда ему сдается, что он ходит по «другой Москве»¹⁶. Бесконечная тема «Россия-Израиль» красной нитью проходит сквозь все письма, часто обсуждаются публикации в русско-израильских журналах, в особенности, в «Меноре», но ко всем этим разговорам автор относится несколько отстраненно: по его словам, он, «как ребенок, заинтригован действительностью»¹⁷. Он всюду бывает, со всеми общается, включая и ивритоязычный истеблишмент, его приглашают к сотрудничеству в различных проектах, он ведет переговоры с профессором ивритской литературы Гершоном Шакедом о написании докторской диссертации.

О том, как он сам оценивает свой эпистолярный проект по прошествии многих лет, Зиник пишет в эссе *Главпочтамт, до востребования* (2012). Он считал своим долгом превращать свою жизнь в Иерусалиме, отраженную в письмах, в литературный сюжет, и его переписка с Москвой (особенно с Асарканом и Улитиним) «оказалась продолжением авангардных традиций в мировом масштабе: от монтажей Виктора Шкловского до «нарезок» Уильяма Берроуза»¹⁸. Манеру Улитина и Асаркана Зиник перенимал, «переиначивая один и тот же сюжет своей иерусалимской жизни в разных вариантах в зависимости от адресата»¹⁹. Также его переписка была «концептуальным

¹³ Там же, с. 715.

¹⁴ Группа друзей Зиника в Москве завела обычай собираться по четвергам.

¹⁵ Зиник, *Третий Иерусалим...*, с. 537.

¹⁶ Там же, с. 558.

¹⁷ Там же, с. 553.

¹⁸ Там же, с. 118.

¹⁹ Там же, с. 119.

проектом по преодолению государственных границ», превращением разорванного времени и географии в общее с адресатами настоящее: «Надежда (она же — фабула) состояла в том, что на некоем новом повороте исторического витка эти два мира, эти 'две Москвы' станут единым Иерусалимом русской литературы»²⁰.

Зиник в письме Михаилу Айзенбергу от 7.02.75 передает слова Леонида Иоффе:

Он готов на любые дискуссии, но только чтобы не в роли новоприбывшего, а если не в этой роли, то как можно иначе подать нашу диаспорическую поэзию: из твоей строчки будут выживать твой путь к горе Сион, хотя на самом деле тень этой горы как раз помешала этой строчке стать путеводителем²¹.

И завершает наблюдением, как тот «весь расцветал от переполнявшей его тоски»²². И тоска Иоффе, и ироническое к ней отношение Зиника весьма характерны: первый, относя себя к российской диаспоре, в то же время отказывается от роли эмигранта, однако также уже заранее отрицает значимость израильского нарратива (точнее, приписывает ему отрицательную значимость); второй, вопреки предостережению, всё-таки идентифицирует своё состояние как эмигрантскую тоску и приписывает именно ей оплодотворяющую силу (так формируется концепция Зиника об эмиграции как литературном приеме). Идея Иерусалима 75-го года как «другой Москвы» весьма красноречиво выражает это двойное отрицание — равно и Москвы, и Иерусалима. Но интуиция писателя не подводит: именно оно, это отрицание, воплощает суть особого русско-израильского состояния.

Тель-Авив также включается в эту игру памяти и реальности, когда автор передает свидетельство одного тель-авивского математика: «Вчера иду по Дизенгофу и вдруг чувствую, что по Серпуховке, и меня закачало, старик. Но не могу вернуться, потому что с ненавистью уехал. И потому, что снова уеду»²³. Автор всё пытается перепланировать, переписать Иерусалим по географии московских улиц, либо, что то же самое, по картам своего сознания и памяти²⁴. Такое сознание, вероятно, объясняется не только психологически, но и культурно: Зиник

²⁰ Там же, с. 120.

²¹ Там же, с. 526.

²² Там же.

²³ Там же, с. 560.

²⁴ Там же, с. 573.

многократно подчеркивает, что каждый приезжающий считает себя всей Россией, «приезжает от имени всея Руси и сразу закупает типографию с целью объевреить русские слова»²⁵. Причем этот взгляд он выражает с первых дней пребывания в Израиле, поэтому его надо считать не столько наблюдением, сколько внутренним убеждением, готовой концепцией, отражающей его собственное состояние и попытку уместить новую реальность в заранее подготовленную рамку.

Тем не менее, восприятие Зиником нового существования постоянно изменяется. Сперва ему кажется, что человеку так жить нельзя:

Приехать сюда — значит родиться еще раз, помня предыдущую жизнь. [...] Каждое действие двоится, рука движется в двух измерениях — в прошлом и настоящем; невозможно «поверить в реальность мира здесь [...] тебя самого здесь нет, ты весь там [...] не поможет уже никто в смысле приезда, всё равно все остаются там, то есть даже разговаривая с Лёней [Иоффе] здесь, я представляю его себе тамошнего, на той квартире, и, главное, он себя так же представляет, и эти двое начинают мельтешиться перед глазами, пока не становится ясно, что разговариваешь с тенью, а он разговаривает с твоей тенью»²⁶.

Так же раздваивается и время. Однако уже через несколько месяцев он отказывается от этих слов²⁷, а те, кто погрязли в тоске и безволии, будучи не в силах признать, что переезд не есть смерть, как, например, покончивший с собой Анатолий Якобсон, вызывают у него жалость. Сам он очень скучает по оставшейся в России жене, Нине Петровой, и дочери Маргарите, но это чувство не парализует его. Напротив, он всем арсеналом культурно-познавательных практик впитывает израильскую реальность, пропуская ее (снова вспомним о поэтике интерференции) через фильтры литературной эрудированности и густой сетки дружеских связей. Тем самым, в отличие от многих своих соратников по алии 70-х, он формирует ту литературную установку, которую я в другом месте назвал культурным реализмом²⁸, и которая созреет окончательно к 90-м годам.

Уже в октябре 1975 года Зиник пишет: «Поиски своего места — это и есть копанье в будущем. Какие корни? Это у деревьев — корни, а у человека, слава богу, право укорениться

²⁵ Там же, с. 676.

²⁶ Там же, с. 564.

²⁷ Там же, с. 653.

²⁸ Р. Кацман, Неуловимая реальность. Сто лет русско-израильской литературы (1920-2020), Academic Studies Press, Бостон 2020, с. 30-42.

там, где ему взбредёт в голову»²⁹. И далее — взгляд на противоположную позицию: «Я, видно, начинаю приезжать, потому что начинаю понимать, что есть люди, которые никогда и не думали никуда уезжать»³⁰. Обратной стороной этой готовности «приезжать» является готовность оставаться, ибо «дальше ехать некуда»³¹; причем это не идеологическое или географическое состояние, а внутреннее — психологическое и культурное, превращающее автора в обитателя того места, где он находится, но все же не в космополита, поскольку все места разные, и «оставание» в них происходит по-разному. Парадоксальная способность укореняться, «где взбредет в голову», связано с определением еврея как того, кто испытывает «чувство стыда от соучастия в пребывании здесь», будь это «здесь» в Москве или Иерусалиме³². В тот момент, когда он пишет эти строки, Зиник является вполне русско-еврейско-израильским автором, который по-своему точно схватывает суть русско-израильского экзистенциального чувства, что дальше ехать некуда, а участвовать в пребывании здесь стыдно.

По прошествии года после приезда, автор пишет, понимает себя, самоутешаясь и становясь, как писал Достоевский в многократно упоминаемом Зиником *Подростке*, на пьедестал:

Провинция — это там, где меня нет. [...] С каких это пор Иерусалим стал провинцией? Это ваш Лондон — провинция, там теперь проживают уже не англичане, а чучмеки с израильскими писателями, для которых Лондон — и есть столица. На то они и такие писатели³³.

Ирония, конечно, состоит в том, что очень скоро, переехав в Лондон, он и сам станет «таким писателем», то есть израильским, и тогда Иерусалим для него станет провинцией. Таков парадокс Зиника. Что он смог узнать об израильских писателях за год жизни в Израиле, не ясно, но ясно, что для него конечной целью узнавания Израиля было узнавание в нем себя, своего нового двойника («поражают двойники»)³⁴, несколько нарциссическая, хотя и отчасти самоироничная самогlorификация или даже самоэпифания. Мышление центра-периферии есть мышление виктимное, и если автор видит себя центром, то это значит, что он видит себя сакральной жертвой, коро-

²⁹ Зиник, *Третий Иерусалим...*, с. 712.

³⁰ Там же, с. 723.

³¹ Там же, с. 727.

³² Там же, с. 735.

³³ Там же, с. 766.

³⁴ Там же, с. 742.

лем или божеством, распятым на мировом древе, умершим и воскресшим — не в эмиграции, а в снятии эмиграции. Это не писатель, а весь остальной мир отправляется в эмиграцию, когда он переезжает с места на место — в этом суть того литературного приема, который Зиник увязывает, по ошибке или нет, с эмиграцией. Такова его мифология распространения святости. Она следует за ним, принимая драматическую форму его «четвергов», диалогов с друзьями, посланий и речей. Она и есть его Слово, его способ «поэтизировать противопоставление своего прошлого своему настоящему»³⁵, если использовать его же формулировку из эссе *Эмиграция как литературный прием*.

Эссе *Эмиграция как литературный прием* Зиник опубликовал впервые в «Синтаксисе», № 3, в 1983 году. Для автора эмиграция — понятие не физическое, а духовное, и началась она еще до отъезда: «эмиграция есть разрыв всех связей со страной, кроме связей личных», и при этом последние полностью заменяют собой первые; так свершается «личная революция»³⁶. Зиник говорит далее все-таки о физической эмиграции, причем добровольной, но при этом применительно к литературным сюжетам поднимает ее до уровня абстрактного понятия «добровольного ухода». Добровольность же или, как он пишет, соучастие вызывает у героя чувство вины перед Россией, «или вся Россия оказывается виноватой в отношении героя», а это уже приводит к чему-то вроде, по словам Зиника, паранойи, и, наконец, становится ясно, к чему ведет автор, какое состояние он пытается описать и представить как всеобщее:

Вместе с этим ощущением всеобщего заговора и конспирации вокруг рождается и чувство жертвенности, страсть к подвигу — во имя идеи, ради заговора, против конспирации. Чем более чуждой кажется новая страна нашего пребывания, тем с большей страстью мы ощущаем собственную избранность — рожденных в России. Все уникальней и уникальней кажется нам и сама оставленная страна, уже не страна Советов, а страдающая Россия, божественной кажется нам ее миссия. Россия становится страной мессианской³⁷.

Эмигрант того типа, который описывает Зиник в этом путанном и противоречивом тексте, живет уже в своей памяти, а точнее, в своем воображении; реальность перестает его ин-

³⁵ З. Зиник, *Эмиграция как литературный прием*, НЛО, Москва 2011, с. 8.

³⁶ Там же, с. 11, 15.

³⁷ Там же, с. 18.

тересовать: «Я никуда не уезжал из Москвы. Потому что меня интересует Москва в моем сердце и памяти, как и Москва в головах моих московских друзей — мне плевать на железный занавес и советских пограничников. [...] Речь идет о предпосылке истины — родине, по Чаадаеву»³⁸. О какой истине идет речь, не ясно. Рассказчик Зиника «научился приписывать географию одного города другому, и слова второго собеседника третьему без риска быть пойманным с поличным. [...] Настоящая же Москва меня не интересует»³⁹. Сопоставляя последнюю цитату с предыдущей, можно сделать вывод о том типе сознания, который представлен в этом эссе и приписан всему поколению эмигрантов 70-х: это виктимное сознание, в котором субъект воображает себя центром драматической сцены культуропорождения (христианского, жираровского образца), личностной инициации, преображения и эпифании, героем с тысячей лиц, равно и жертвой, и спасителем, по отношению к которому все остальные «действующие лица» кажутся его взаимозаменяемыми двойниками.

В 2012 году Зиник пишет нечто вроде продолжения этого эссе, *Второе гражданство*, открывающее сборник *Третий Иерусалим*, чтобы вновь поднять вопрос, почему он уехал из России, и почему «все мы на свете — внутренние эмигранты»⁴⁰. Его ответ подтверждает сделанный нами вывод: «речь шла, скорее, о попытке доказать самому себе и друзьям, что можно выжить в разлуке; можно стать гражданином другой страны, начать думать и писать на другом языке, выбрать другую жизнь как новую религию и при этом не прерывать прежнего разговора с друзьями, с Москвой, с Россией»⁴¹. Другими словами, несмотря на прошедшие годы, Зиник пишет тот же миф о выжившем и переродившемся герое. Оговорка насчет религии, как и постоянные сравнения эмиграции с переселением в загробный мир, не случайна: драма разговора с друзьями и в самом деле становится суррогатом религии для московских шестидесятников, и, как любая религия, она дарует дуалистическую свободу от внешнего и избранность «внутреннего мира», а также обещает новую жизнь после «ухода».

Выраженная в *Письмах* тема тоски по оставленной им в России жене, чувство вины перед ней, наряду с более общим мотивом эмигрантской тоски, находит художественное вопло-

³⁸ Там же, с. 20.

³⁹ Там же, с. 21.

⁴⁰ Зиник, *Третий Иерусалим...*, с. 22.

⁴¹ Там же.

щение в «израильских» романах Зиника. Согласно авторской датировке, роман *Перемещенное лицо* был написан в 1977 году, и он вышел в Нью-Йорке в 1985 году. Как и всё, написанное Зиником в этот период, роман целиком подчинен автобиографической канве: репатриация в Израиль героя по имени Четверган, его мучительная тоска по оставшейся в Москве жене Нине и переписка с ней. В какой-то момент ему приходит в голову мысль, а не пишет ли за Нину письма кто-то другой, а сама она уже не существует. Как и не понятно, существует ли он. Ведь перемещенному лицу еще надо доказать, что когда-то он существовал; поэтому его попытки скрыть, что он невиден, что его нет, становятся смыслом его жизни⁴².

Этому роману предшествует первый и наиболее израильский роман Зиника *Извещение*, на котором я остановлюсь чуть более подробно. Впервые он был опубликован в журнале «Время и мы», № 8, в 1976 году. Это своеобразное переложение сказки Вильгельма Гауфа *Карлик Нос* на современный лад⁴³, наложенное на трагическую канву соломенного вдовства. Из Германии место действия перенесено в Иерусалим, где герой Зиника превращается в старика, которого никто не узнает. Но на этом интертекстуальные параллели со сказкой Гауфа заканчиваются — вместо чудесного спасения к герою *Извещения* приходит понимание экзистенциальной пустоты, бреши в его жизни, вызванной эмиграцией, которую он не может ничем заполнить. Мир *Извещения* расколот на «две вселенные, движущиеся параллельно по разные стороны колючей границы»⁴⁴, и тем не менее с помощью мотивов двойника и зеркала писатель показывает, что вселенные России и Израиля отражают друг друга в одной точке: и там и тут, чтобы стать «своим», нужно носить маску, жить чужой жизнью, приспособливаться, абсорбироваться, тогда как желание обрести истинное «я», «вылезти из собственной шкуры, чтобы убедиться в ее существовании, поглядеть на себя со стороны»⁴⁵, приводит к одиночеству, к опустошающей «эмигрантской хандре»⁴⁶.

Главный герой *Извещения*, Марк, новый репатриант из СССР тяжело переживает разрыв со своей женой, оставшейся в России и не отвечающей на его многочисленные письма из Иеру-

⁴² Там же, с. 125–430.

⁴³ Зиник и сам подчеркивает эту параллель в тексте *Главпочтамт, до востребования* (З. Зиник, *Третий Иерусалим...*, с. 103–124).

⁴⁴ З. Зиник, *Извещение...*, с. 3–83, «Время и мы» 1976, № 8, с. 6.

⁴⁵ Там же, с. 15.

⁴⁶ Там же, с. 82.

салима. Здесь он встречает странного старика, который рассказывает ему свою историю. Накануне отъезда в Израиль тот поссорился со своей женой, которая отказывалась уезжать. Наутро он обнаруживает жену мертвой и, ничего не предприняв, уезжает. Не получив извещения о смерти жены он мучится от неизвестности, угрызений совести и чувства вины. По ночам он пишет жене письма, а затем сам сочиняет ответы самому себе. Ощущая себя мертвецом и изгнанником, он переносит свою историю на историю еврейского народа: такие как он, размышляет герой, давали себе обещание не влюбляться в чужбину, и все законы иудаизма нужны лишь для того, чтобы помнить, где ты жил; и только «единицы поняли», что возвращение невозможно, и остается только тоска по возвращению; те же, кто все равно стремятся вернуться, живут чужой жизнью, любят чужой любовью. В этом, по его мнению, и состоит суть сионизма. Эта искусственно поддерживаемая тоска по утраченному прошлому и невозможному возвращению воплощается в образе старухи-ведьмы. В эссе *Главпочтамт, до востребования* Зиник замечает, что ведьма воплощает искаженное восприятие времени в «эмигрантских мозгах», «кого бы ни считать Ведьмой: Эмиграцию или Советскую власть»⁴⁷. Герой становится ее пленником, и его задача — писать письма оставшимся в России женам от скончавшихся в Израиле мужей, с которыми ему предстоит отождествиться. В итоге он пишет извещение о собственной смерти. В нем говорится, что «тут правит страх и воздух наполнен эхом твоего сумасшедшего двойника того, кто остался в России, и такой двойник существует у каждого здесь»⁴⁸. В зеркале он видит старика с огромным носом, а в его руках письмо-извещение о смерти жены. На этом старик заканчивает свою историю, а появляющаяся в этот момент старуха-ведьма в облике молодой и привлекательной женщины пытается поймать в свои сети уже Марка.

Нетрудно заметить, что письмо Зиника целиком находится в рамках жираровской модели жертвенного кризиса неразличимости. Когда «старик», двойник Марка, размышляет о том, ради чего он так жестоко поступил с женой, он так точно воспроизводит эту модель, что стоит привести данный фрагмент целиком:

Это был и вопрос, и ответ одновременно, она и я сливались в одно непрерывно вскрикивающее от шишек солнечной системы лицо. Перемещенное

⁴⁷ З. Зиник, *Третий Иерусалим...*, с. 108.

⁴⁸ З. Зиник, *Извещение...*, с. 73.

судорогой собственной вины лицо, предавшее самого себя, но требующее, чтобы это предательство воспринималось как оправданная свыше жестокость всякого продвижения к истине. Ради чего? Во имя вечной мании различия. Мании обнародовать это различие на весь мир, вселенную и метагалактику. И мании обладать правом это сделать, несмотря ни на что. Пойми, пойми, пойми, что эта наша переписка не может разрешиться ничьей правотой, потому что за все дни и ночи нашей жизни мы стали настолько неотличимы друг от друга, что все то, из-за чего ты не едешь, — это все то, из-за чего я так долго оставался; и все то, из-за чего я тебя бросил, — это вся твоя верность мне, которую у тебя нет сил предать. Ты посмотри, посмотри, посмотри: ведь наши взаимные упреки звучат одними и теми же словами, потому что нет у нас других слов, кроме общих, это не переписка, а бесконечное переливание одной и той же крови друг в друга, пока ты не станешь пустой, а я порожним. Отъезд для тебя стал бунтом различия в этом безумии схожести тех моих слов, впитываемые которые, ты создала меня в отражении собственных глаз. Но этот словесный бунт оставания на деле стал разлукой. Это теоретическое право быть другим на деле становится самоубийством. Или убийством. И никто этого права отнять не может⁴⁹.

Другими словами, жена была им принесена в искупительную жертву как его двойник, чтобы стать другим и обрести свободу, что означает — освободиться от неразличимости и тем самым остановить насилие всех против всех, которое свойственно любому общественному явлению. В другом месте «старик» размышляет о том, что ему неуютно среди новых репатриантов, так как они хотят видеть себя частью израильского общества, добиваются неразличения с ним, надевают идеологическую маску⁵⁰, хотят строить, и тоже ценой жертв, вместе со всеми светлое будущее, которого быть не может. Герой же, уйдя от одного неразличения не хочет впасть в другое, он стремится оставаться «другим». В этом для него свобода и причина бед его, как и всей волны эмиграции 70–х. Зиник здесь лучше, чем многие другие, выражает главную установку ее литературы: устранение чудовищного двойника, будь то двойник израильский, русский, еврейский или все сразу.

Своего рода итог своему израильскому приключению Зиник подводит в пространном эссе *Иерусалимский квартет*, впервые опубликованном в журнале «Знамя», № 11 в 2007 году. Сидя в иерусалимском кафе, куда 30 лет назад приходил читать письма из Москвы, он вспоминает и размышляет о своем друге поэте Леониде Иоффе, скончавшемся в 2003 году, о том, как Иоффе познакомил его с Улитиним и Асарканом, как в какой-то момент, еще в Москве, стал говорить только на иврите

⁴⁹ Там же, с. 35–36.

⁵⁰ Там же, с. 66.

в знак неучастия своего в советской жизни. Автор рассуждает о литературных кружках репатриантов 1970–х:

[...] для Лёни, при всей его личной симпатии к отдельным лицам, такого рода российская групповщина на библейской территории воспринималась в лучшем случае как некий исторический анекдот, странный уродливый нарост, своего рода этническая загрязненность, мутная вода. В этом Ноевом ковчеге мы с Лёней считали себя почтальонами «нашей» Москвы — с Асарканом и Улитиним, с Леной Шумиловой и Айзенбергом⁵¹.

Таким образом и история автора и его друга становятся одним из этих исторических анекдотов на библейской земле. На противоречиях, вытекающих из кризиса различения, построены все рассуждения автора не только о себе и своих друзьях, но и об Иерусалиме. Он и Иоффе видели город не библейским, а реальным — «турецким» городом, но в то же время «это город, где трудно отличить материальное свидетельство истории от его идеологической или религиозной интерпретации. Объект и его идея, солипсическое представление о нем, взаимозаменяемы. Тут трудно отличить, короче, сновидение от реальности»⁵².

Итак, заканчивая этот непродолжительный и неизбежно ограниченный экскурс в творчество Зиновия Зиника, я могу сделать несколько обобщающих выводов. Во-первых, в творчестве «транзитного» автора его русско-израильское письмо может быть выделено как отдельный предмет исследования, причем это не требует ни политизации, ни социологизации литературоведения, не нуждается в теориях идентичности и миноритарности. Во-вторых, «процессуальный» подход позволяет совместить русско-израильскую «предметность» с персоналистической целостностью творчества писателя, причем не впадая в наивный биографизм, в «нищий» историзм или редуционистский неомарксизм. В-третьих, теории Жирара и Ганса, и в особенности теория чудовищного двойника и теория сорванного жеста присвоения, хорошо работают при рассмотрении психокультурных комплексов, свойственных русско-израильской литературе. Как мы увидели на примере Зиновия Зиника, это связано прежде всего с той центральной ролью, какую играет в литературе русско-израильских «семидесятников» жертва и виктимное сознание. Впрочем, у не «транзитных» современников Зиника эта роль, оставаясь весьма значимой, может быть несколько иной, как, например,

⁵¹ Зиник, *Третий Иерусалим...*, с. 454.

⁵² Там же, с. 464–465.

у Эли Люксембурга, Якова Цигельмана, Эфраима Бауха. У иных, как, например, у Моше Винокура, Давида Маркиша, Михаила Ландбурга, обсуждение этого вопроса может потребовать дополнительных усилий. Эта задача вполне выполнима, и ей могут быть посвящены дальнейшие исследования.


Библиография

- Bodriyyar Zh., *Simulyakry i simulyatsiya*, transl. A. Kachalova, Ripol-klassik, Moskva 2015 [Бодрийяр Ж., *Симулякры и симуляция*, пер. А. Качалова, Рипол-классик, Москва 2015].
- Gans E., *A New Way of Thinking: Generative Anthropology in Religion, Philosophy, Art*, The Davies Group, Aurora 2011.
- Katsman P., *Neulovimaya real'nost'. Sto let russko-izrail'skoy literatury (1920–2020)*, Academic Studie [Кацман Р., *Неуловимая реальность. Сто лет русско-израильской литературы (1920–2020)*, Academic Studies Press, Бостон 2020].
- Katz A., *The Question of Originary Method: The Generative Thought Experiment*, in: *The Originary Hypothesis: A Minimal Proposal for Humanistic Inquiry*, ed. Adam Katz, Davies Group, Aurora, CO 2007, p. 101–138.
- Vayl' P., Genis A., *Proza tranzita. Mikhail Fedotov. Sootchestvenniki, yezhenedel'nik "Panorama"* (Los-Angeles), 13 oktyabrya 1987 g. [Вайль П., Генис А., *Проза транзита. Михаил Федотов. Соотечественники, еженедельник «Панорама»* (Лос-Анжелес), 13 октября 1987 г.
- Zhirar P., *Lozh' romantizma i pravda romana*, transl. A. Zygmont, NLO, Moskva 2021 [Жирар Р., *Ложь романтизма и правда романа*, пер. А. Зыгмонт, НЛО, Москва 2021].
- Zhirar R., *Nasiliye i svyashchennoye*, NLO, Moskva 2000 [Жирар Р., *Насилие и священное*, НЛО, Москва 2000.
- Zinik Z., *Emigratsiya kak literaturnyy priyem*, NLO, Moskva 2011 [Зиник З., *Эмиграция как литературный прием*, НЛО, Москва 2011].
- Zinik Z., *Tretiy Iyerusalim*, NLO, Moskva 2013 [Зиник З., *Третий Иерусалим*, НЛО, Москва 2013].



BELLA KOLOMAKIN

Independent researcher, Israel

 <http://orcid.org/0009-0000-5714-437X>

К проблеме хронотопа в романе Некода Зингера *Билеты в кассе. Биоавтография*

O ZAGADNIENIU CHRONOTOPU W POWIEŚCI NEKODA SINGERA *BILETY W KASIE. BIOAUTOGRAFIA*

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest badaniu organizacji czasu i przestrzeni artystycznej w powieści Nekoda Singera *Bilety w kasse. Bioautografia* na podstawie nowoczesnych koncepcji literackich rozwijających teorię chronotopu Michaiła Bachtina. Praca wyróżnia cztery poziomy narracji przedstawione w analizowanym utworze i cztery chronotopy im odpowiadające, które różnią się w stosunku do rzeczywistości, czasu i przestrzeni. Różnią się również przez to, że w każdym chronotopie główny bohater odgrywa inne role. Ponadto artykuł omawia interakcję tych chronotopów, współistniejących w jednym tekście literackim i ich wpływ na jego strukturę.

Słowa kluczowe: Nekod Singer, chronotop, locus, poziomy narracji

ON THE PROBLEM OF THE CHRONOTOPE IN THE NOVEL BY NEKOD SINGER *TICKETS AT THE BOX OFFICE. BIOAUTOGRAPHY*

Summary: The paper is devoted to the study of the organization of artistic time and space in the novel by Nekod Singer *Bilety v kasse. Bioavtografiya (Tickets at the box office. Bioautography)* on the basis of modern literary concepts that develop the theory of the chronotope of Mikhail Bakhtin. The work distinguishes four levels of narration presented in the work under study, and the four chronotopes corresponding to them, which differ in relation to reality, time and space. They also differ in having the main character in each chronotope. In addition, the paper discusses the interaction of these chronotopes coexisting in one literary text, and their influence on its structure.

Keywords: Nekod Singer, chronotope, locus, narration levels

Термин «хронотоп» был введён в литературоведение Михаилом Бахтиным в его работе *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике*¹ (1937–1938), где хронотоп определяется как «существенная взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе»². Хронотоп — это «формально-содержательная

¹ М. Бахтин, *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* // М. Бахтин, *Вопросы литературы и эстетики*, Худож. лит., Сб. – М. 1975. с. 234.

² Там же.

категория»³, в которой «имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом»⁴. Автором также отмечается «существенное жанровое значение» хронотопа в литературе. В результате анализа античных и средневековых романов Бахтин выделяет различные виды хронотопов: фольклорный, авантюрный, авантюрно-бытовой, автобиографический, средневековый, раблезианский, идиллический.

В дальнейшем бахтинская теория хронотопа получила своё развитие в трудах литературоведов Дмитрия Лихачёва, Юрия Лотмана, Бориса Успенского, Николая Гей, Георгия Фридендера, Сергея Неклюдова и многих других.

Из современных исследователей следует выделить Алуа Темирболат с её монографией *Категории хронотопа и темпорального ритма в литературе*⁵, некоторые положения которой представляются нам релевантными для исследования романа Некода Зингера *Билеты в кассе. Биоавтография*.

Так, в контексте актуальных философских концепций Алуа Темирболат, основываясь на разграничении объективного и субъективного времени-пространства как форм существования и осмысления бытия, соответственно выделяет объективный и субъективный хронотопы. Согласно автору, изучение *объективного хронотопа* в литературе предоставляет информацию о длительности, последовательности возникновения и развития явлений реальности, а также отражает каузальный порядок событий в жизни. Объективный хронотоп характеризуется такими топологическими и метрическими характеристиками времени, как однонаправленность, необратимость, прерывность и непрерывность, а также длительность и мгновение. Объективный хронотоп охватывает две системы координат: «прошлое – настоящее – будущее» и «раньше – одновременно – позже».

Субъективный хронотоп отражает взаимодействие человека с окружающим миром и особенности его восприятия реальности. Каждое событие и явление рассматриваются людьми с учетом их жизненного опыта, представлений, идеалов и ценностей. В пределах субъективного хронотопа выделяют две основные формы: концептуальное и перцептуальное время-пространство. Первое отражает знания и представления

³ Там же, с. 235.

⁴ Там же.

⁵ А. Темирболат, *Категории хронотопа и темпорального ритма в литературе. Монография*, Ценные бумаги, Алматы 2009.

человека о данных категориях, а второе передает ощущение времени-пространства в чувственном восприятии. Субъективное время-пространство характеризуется многомерностью и обратимостью, не имеет четких границ. В рамках этого хронотопа человек способен свободно перемещаться из настоящего в прошлое и будущее. Метрические свойства времени в данном контексте становятся условными, например мгновение может восприниматься как длительный период времени в сознании и ощущении человека, несмотря на его непродолжительное существование в реальности.

Далее исследователь отмечает, что наряду с объективным и субъективным временем и пространством современной науке выделяют следующие типы хронотопов: 1) социальный; 2) культурно-исторический; 3) фантастический; 4) психологический; 5) биологический; 6) физический (астрономический); 7) мифопоэтический⁶. Каждый из этих типов хронотопа обладает своими уникальными свойствами и представляет определённую сущностную характеристику человеческого бытия, при этом центральным значением обладает астрономический, или физический хронотоп, который объединяет и связывает остальные формы времени-пространства.

В контексте романа Зингера *Билеты в кассе. Биоавтография* нас, помимо физического (астрономического), особо будут интересовать фантастический и психологический хронотопы, выделяемые Темирболат. *Фантастический хронотоп* представляет собой чуждую человеку действительность, наполненную «нереальными с научной точки зрения и точки зрения обыденного сознания существами и событиями»⁷. Этот хронотоп преимущественно проявляется в произведениях художественной литературы. Что касается *психологического хронотопа*, то он находится в единстве с субъективным хронотопом⁸, отражая особенности внутреннего и эмоционального мира личности. Длительность переживаний становится единицей измерения времени. В рамках психологического хронотопа пространственные образы, мгновения, часы, минуты и годы получают экспрессивную окраску, зависящую от настроения и душевного состояния человека. Таким образом, окружающий мир может изменяться под влиянием психологического времени-пространства, связывая его с внеш-

⁶ Там же, с. 16–17.

⁷ Л. Бабенко, *Филологический анализ текста. Основы теории, принципы и аспекты анализа*, Академический проект, Москва – Деловая книга, Екатеринбург 2004, с. 174.

⁸ А. Темирболат, *Категории хронотопа...*, с. 20.

ним временем-пространством предметов и вещей, а также с единым временем-пространством, пронизывающим всю Вселенную и определяющим пространственно-временной порядок событий.

Важным для нашего исследования является также анализ взаимосвязи хронотопа с понятиями памяти (особенно в силу жанра автобиографии), восприятия, воображения и мышления, приведённый в работе Темирболат. Ученый высказывает мысль о том, что время и пространство — конечный результат процесса восприятия и осмысления реальности, поскольку этот процесс происходит с помощью хронотопов.

На уровне сознания пересекаются различные пространственно-временные планы, образующие две модели мира — вертикальную, соединяющую прошлое, настоящее и будущее, и горизонтальную, дающую представление о последовательности событий, действий, расположенности предметов в окружающей людей реальности⁹.

Хронотоп тесно связан с понятиями памяти, восприятия, воображения и мышления, каждая из которых обладает своим уникальным пространственно-временным значением. *Память* играет важную роль в организации психического опыта человека, обеспечивая преемственность хронотопа и диалог между прошлым, настоящим и будущим. В исследованиях выделяют реминисценцию и собственно память, которые позволяют воспроизводить события и вспоминать прошлое в зависимости от душевного состояния. Память является существенной чертой исторического бытия человека, благодаря забыванию возможно обновление и образование многослойных единств. Хронотоп памяти объединяет различные пространственно-временные планы, являясь связующим звеном между реальным, воображаемым и желаемым миром, что может привести к идеализации прошлого.

Восприятие отражает отношение человека к действительности в настоящий момент и соединяет сложившуюся пространственно-временную концепцию бытия с текущей ситуацией, что приводит к переменчивости восприятия, влиянию эмоций, мыслей и ассоциаций, вызывающих различное представление одной и той же картины действительности и её характеристик.

Воображение позволяет выходить за пределы частных хронотопов, открывая возможности для перемещения в иные

⁹ А. Темирболат, *Категории хронотопа...*, с. 29.

пространственно-временные измерения, будущее, миры литературных произведений и т. д., и раздвигает горизонты бытия, объединяя различные пространственно-временные планы: реальность и фантазию человека; прошлое, настоящее и будущее.

Мышление раскрывает предположения субъекта о будущем, позволяя взаимодействовать грядущему и настоящему, и делает ожидаемое ощущаемым как уже произошедшая реальность.

Анализируя связь времени и пространства в романе *Билеты в кассе. Биоавтография* Н. Зингера, следует учитывать, что в современной литературе понятие хронотопа уже не соответствует тем представлениям, что отражены в традиционных произведениях. В реалистической литературе хронотоп тесно связан с реальностью, где события имеют конкретные пространственно-временные координаты, и автор следует определенной хронологической последовательности, упоминая географические названия и исторические даты. С появлением постмодернизма концепция времени-пространства существенно видоизменяется: «В творчестве постмодернистов хронотоп отличается сложностью, многомерностью. Ему присущи полифония, сопряжённость различных, порой несвязанных между собой, пространственно-временных планов, размытость границ»¹⁰. Подобная постмодернистская интерпретация хронотопа способна оказывать влияние и на литературу последующих направлений.

Перейдём к анализу хронотопа в романе *Билеты в кассе. Биоавтография* на основании выявленных нами в указанном тексте пространственных и временных примет, из которых, согласно Бахтину, и формируется хронотоп:

В литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. [...] Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп¹¹.

Некод Зингер – израильский художник, переводчик и писатель, пишущий на русском языке и иврите. Автор книг *Билеты в кассе. Биоавтография* (2006), *Черновики Иерусалима* (2013), *Мандрагоры* (2017), *Синдром Нотр-Дам* (2023). Мы последовательно проанализируем главы из первой, третьей и четвёртой книг его произведения *Билеты в кассе. Биоавтография*.

¹⁰ Там же..., с. 55.

¹¹ М. Бахтин, *Формы времени и хронотопа в романе...*, с. 235.

Книга первая

Поезд

В первой книге, *Поезд*, рассказывается о поездке учащихся девятого класса школы № 10 на электричке из центра Новосибирска к Обскому морю. История начинается с постановки школьников на учёт в военкомате, после чего они, освобождённые в тот день от занятий, решают прокатиться на поезде в Новосибирский Академгородок. Под влиянием произошедших событий реальность в сознании героев начинает переплетаться с воображаемой действительностью: девятиклассники представляют себя бойцами Первого еврейского батальона имени Женни Маркс. Помимо этого, текст также сопровождается авторскими воспоминаниями и размышлениями.

Таким образом, в книге *Поезд* можно выделить следующие уровни повествования. **Первый** (сюжетный, основной) **уровень** — поход мальчиков в военкомат, их поездка на электричке и возвращение обратно. Как правило, этот уровень появляется в разделах *Книги первой*, озаглавленных в соответствии с названиями станций Западно-Сибирской железной дороги.

В этих же разделах находит своё отражение и **второй уровень повествования** — авторские воспоминания: описание мест действия (железнодорожных станций и других городских локаций), появляющихся на пути героев первого плана повествования. Например: «Ну вот, увлеклись и прозевали станцию Камышенская, на которой Фалькенберг некогда пытался торговать свежими поганками...» (*Станция Камышенская*)¹²; «На станции Сибирская издревле покупаются новогодние елки, которыми здоровенные сибирские лешие торгуют прямо из вагонов... [...] Зингер торговался с ельцовским Хирамом, запросившим за пожеванный ливанский кедр три с половиной... [...] И в этот момент к перрону напротив, дыхнув духами и туманами, медленно подплыл и замер овеванный древними поверьями и казавшийся дотоле лишь фигурой речи поезд Москва — Пекин» (*Станция Сибирская. Стоянка электропоезда две минуты*)¹³; «Откуда ни возьмись, в самом сердце Западно-Сибирской низменности, словно остаток планетарной катастрофы — дикий горный хребет...» (*Станция Камышенская. Перегон смерти*)¹⁴.

В книге *Поезд* в разделах *Они сражались за Родину*, *Культур-*

¹² Н. Зингер, *Билеты в кассе. Биоавтография*, Мосты культуры, Москва 2006, с. 29.

¹³ Там же, с. 37–38.

¹⁴ Там же, с. 70.

но-исторический семинар, Бедные родственники, Персиянская княжна, Брачные игры, Большая игра, Глоток свободы, Налет, Бунт на корабле, Два гренадера наблюдается **третий уровень повествования**, который можно охарактеризовать как фантастический, речь в нём идёт о приключениях Первого еврейского батальона, бойцы которого едут в поезде и по дороге рассказывают друг другу различные истории. Пространственные маркеры этого уровня: железная дорога, проходящая в непосредственной «близости линии фронта»¹⁵, заброшенное во время войны здание школы, в которой учился герой (раздел *Два гренадера*)¹⁶.

Четвертый уровень повествования — современный периоду создания романа, в нём звучит голос автора в момент написания текста книги: «За надежными дверцами несгораемых шкафов [...] хранятся школьные групповые фотографии... [...] Но вот что интересно: долго-долго играющий Окуджава продолжает вертеться со скоростью тридцать три оборота в минуту (Аранович, скажите: тридцать три), а я опять гляжу на вас, тыча пальцем в снимок и припоминая: Спирын, Лабутенко, Хоменко, Драченко, Бульба, Чухнякова, Сай, Алиева, Барышев, Перевозчиков, Коломеец, Редько, Ткачук, Рахимова и другие сопровождающие лица» (*Платформа Сеятель*)¹⁷.

Книга третья

Опера

В третьей книге, *Опера*, романа *Билеты в кассе* мы выделяем четыре уровня повествования с соответствующими им хронотопами.

Книгу *Опера* обрамляет **первый**, основной (сюжетный) **уровень повествования**, в котором рассказывается о том, как главный герой романа, побывав на свадьбе своего одноклассника, пьяный приезжает на трамвае к Новосибирскому театру оперы и балета, где работает художником: «Я загребаю вправо и подхожу к служебному входу. Удостоверение при мне — Зингер, маляр-дикоратор (сик!)»¹⁸. Далее следует основной текст данной части, который содержит в себе второй, третий

¹⁵ Там же, с. 30.

¹⁶ Там же, с. 79–84.

¹⁷ Там же, с. 60.

¹⁸ Там же, с. 180.

и четвёртый уровни повествования. Завершается книга *Опера* снова возвращением к плану первому, оказывается, что всё происходившее было лишь сном подвыпившего героя, а сам он находится в вытрезвителе: «Я начинаю медленно припоминать, как пили на этой идиотской свадьбе, как меня понесло одного к родной Опере. Ну конечно, вытрезвитель оттуда в каких-нибудь пятидесяти метрах, прямо через трамвайные пути, за поликлиникой»¹⁹. Герой совершает побег из данного учреждения и вскакивает «в тронувшийся с остановки трамвай»²⁰.

Второй уровень повествования — воспоминания главного героя романа. События, описываемые автором на данном уровне, разворачиваются в пространстве Новосибирского театра оперы и балета. Здание театра находится в самом центре города, недалеко от «вздутия Красного проспекта, где расположен географический пуп Российской Империи»²¹. По замыслу архитекторов оно строилось не как опера, а как Дом Народов (всей земли). Большой круглый купол здания вызывает ассоциации с земным шаром или небосводом. Всё это приводит к тому, что для автора Новосибирский театр оперы и балета становится своего рода уменьшенной копией мироздания: «Вот наконец и она — эта обширная полугрудь исполинского бюстгальтера, пронзенная стрелою вольного стрелка Лифшица, эта матриархальная супница, установленная в географическом центре города вечно живых. Это не опера, это — планетарии всех стран, в неодолимом порыве к единению обнявшиеся под общим сводом. [...] Строился сей храм, впрочем, не ради местных теноров-психопатов и меццо по праву, и даже не во имя сибирских терпсихор. Восьмое чудо света призвано было вместить в себя Дом Народов. [...] Во время военных парадов сквозь него должны были проезжать увенчанные венками победоносные танки, а раскрывающийся, словно цветок лотоса, купол открывал бы восхищенным народам, рассевающимся в красных бархатных креслах, ошеломляющий вид на художественные маневры военной авиации в синем безоблачном небе»²².

Вместе с тем в самом здании оперы имеется театральная музей, о котором в романе сказано: «— Я поведу вас в Колизей, сказала медсестра, — хихикает Файнман. [...] «А что, прекрасная идея — начать экскурсию по родному краю с музея, находящегося в бессменном ведении вечного старца Германа

¹⁹ Там же, с. 254.

²⁰ Там же, с. 255.

²¹ Там же, с. 237.

²² Там же, с. 179–180.

Федоровича Цайта. [...] Цайт не был богом-творцом, он ничего не творил, но сущий, он все прибирал к рукам, сохраняя в застекленных витринах, и всякая вещь, выпавшая из временного потока и упавшая в его сберегающие руки, делалась нетленной»²³. В музее, в свою очередь, находится уменьшенная копия театрального здания: «Вот точный макет самого театра под прозрачным колпаком — мавзолеей внутри мавзолея. Что там скрыто за его картонными стенами? Еще один театральный музей, и в нем оперный театр, который можно разглядеть лишь в микроскоп?»²⁴. Таким образом, художественное пространство книги *Опера* многослойно: в центре Российской империи и города Новосибирска находится театр оперы и балета (уменьшенная копия мироздания), внутри театра находится его макет и, по допущению автора, внутри этого макета — ещё один (и так, возможно, до «дурной бесконечности»).

Внутреннее пространство театра в тексте структурировано по горизонтали и вертикали. По горизонтали оно организовано в форме круга — так, «кругом» называется курительная комната, где сходятся пути всех театральных работников: «Круг — пьядца чентрале, от которой расходятся все дороги, никого еще не приведшие в Рим. Это — театрально-производственная курилка, где встречаются на равных главреж и чумичка из пропиточного цеха, где обсуждаются новости и всплывают из глубины веков воспоминания и воздыхания»²⁵. Автор также называет внутреннее устройство театра «кругленьким»: «Мне вдруг захотелось пройтись по всему этому необъятному городу-государству, вмещающему в своем кругленьком чреве наряды, царства и царей, сунуть в нос во все комнаты, цеха, склады, уборные, залы, классы, войти в каждую дверь. Но я тут же сообразил, что это безнадежно невыполнимая задача — одной человеческой жизни, даже вечной, на это недостаточно. Их и мысленно не обойти, не только пешком»²⁶.

Организация пространства театра по вертикали основана на противопоставлении «верх — низ», которое можно условно назвать оппозицией «Нижнего мира» и «Верхнего мира». К «Нижнему миру» принадлежат пропиточный цех («...и я легко взлетаю по узким лестничным пролетам из преисподней пропиточного цеха к лоску фойе»²⁷) и подземные этажи теа-

²³ Там же, с. 204–205.

²⁴ Там же, с. 205.

²⁵ Там же, с. 181.

²⁶ Там же, с. 222.

²⁷ Там же, с. 230.

тра, где обычно заседает работник профсоюза («...профсоюзные взносы следует нести Игорю Святославовичу в комнату номер шестьдесят пять, где он временно принимает с девяти до часу, ввиду повреждения электричества в подвальных этажах...»²⁸). В «Верхнем мире» расположены сцена и зрительный зал: «Сцена гаснет, а зал начинает постепенно светлеть. Медленно загораются роскошные хрустальные люстры, воскрешая тяжелый красный бархат и золото, возвращая из мира теней белых гипсовых богов, замерших в своей классической бесстрастности над третьим ярусом»²⁹, а на самом верш «мироздания» — так называемое «Тибетское плато», являющееся местом работы «маляра-декоратора» Зингера: «...наш декорационный цех, раскинувший десятки своих абсолютно квадратных верст на неимоверной высоте. От сцены туда вела длинная, узкая, не вызывающая особого доверия лестница, и добирались в эти горние выси уже на последнем издыхании, отчего сия творчески-производственная площадка получила прозвание Тибетского плато»³⁰. Остальные пространства театра, упоминаемые в тексте: «служебный вход»³¹, «комната номер шестьдесят пять»³², «столовая»³³, «диспетчерская»³⁴, кабинет замдиректора («Голуб лечился в кабинете коньячком»³⁵), театральный музей³⁶, «столярка»³⁷, «малый репетиционный зал»³⁸, «трафаретный цех»³⁹, «буфет»⁴⁰ и другие — располагаются между полюсами «Нижнего» и «Верхнего миров», в «мире Среднем».

На сцене театра возникают условные хронотопы не только различных постановок (в тексте упоминаются оперы *Аида*, *Любовный напиток*, балет *Баядерка* и другие спектакли), но и хронотоп, касающийся воспоминаний автора — на театральную сцену он помещает рассказ из собственной жизни: «Разыгрывается культмассовое мероприятие под кодовым назва-

²⁸ Там же, с. 181.

²⁹ Там же, с. 202.

³⁰ Там же, с. 186.

³¹ Там же, с. 180.

³² Там же, с. 181.

³³ Там же.

³⁴ Там же, с. 183.

³⁵ Там же, с. 191.

³⁶ Там же, с. 205.

³⁷ Там же, с. 222.

³⁸ Там же, с. 223.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, с. 230.

нием *Рыбалка*»⁴¹. Место действия — «...речушка Иня, приток обской...»⁴². Герои ждут наступления ночи, чтобы наблюдать за звёздами. В тексте находится отсылка к куполу оперного театра, напоминающему купол планетария: «Вот стемнеет — звезды повылазят — планетарий»⁴³. Персонажи, находящиеся на берегу зимней реки, становятся свидетелями событий космического масштаба: «И в этот момент в гаснущем небе появилась первая тарелочка. Она медленно ползла в нашем направлении со стороны Черепанова, излучая белесое сияние». «В черном небе, где-то над Ордынском, засветилось еще одно блюдечко и тоже поплыло в нашу сторону». «А со стороны Чулыма к нам неспешно скользил по небесному своду третий НЛО». «Мягко тронулись с места небесные амебы и медленно поплыли на север, в направлении Томской области»⁴⁴. Черепаново, Ордынское (разговорный вариант названия — Ордынск), Чулым — населённые пункты Новосибирской области.

Что касается временного аспекта хронотопа Новосибирского театра оперы и балета, то время в нём представляется застывшим, как в загробном мире (автор называет театр мавзолеем: «Вот точный макет самого театра под прозрачным колпаком – мавзолеем внутри мавзолея»⁴⁵), и бесконечным: «Мне вдруг захотелось пройти по всему этому необъятному городу-государству, вмещающему в своем кругленьком чреве ряды, царства и царей, сунуть нос во все комнаты, цеха, склады, уборные, залы, классы, войти в каждую дверь. Но я тут же сообразил, что это безнадежно невыполнимая задача — одной человеческой жизни, даже вечной, на это недостаточно. Их и мысленно не обойти, не только пешком»⁴⁶.

Невозможность обойти все помещения театра свидетельствует также и о бесконечности пространства данного хронотопа, что соответствует нашей точке зрения на то, что театр оперы и балета описывается автором книги как модель мироздания. Образ театра как уменьшенной копии мира достигает своего апогея в главе *Окончательный финал* и будет рассмотрен в разделе, посвящённом фантастическому уровню повествования.

Третий уровень повествования — фантастический — касается приключений Первого еврейского батальона, разы-

⁴¹ Там же, с. 227.

⁴² Там же.

⁴³ Там же, с. 228.

⁴⁴ Там же, с. 229.

⁴⁵ Там же, с. 205.

⁴⁶ Там же, с. 222.

грываемых в виде оперной постановки. Пространственный маркер этого уровня — сцена Новосибирского театра оперы и балета, на которой по ходу оперы изображаются различные места действия: классная комната эпохи семидесятых (*Акт первый. Картина первая*): «Сцена изображает собой классную комнату эпохи семидесятых. На доске розовым мелом изображена жанровая сцена эротического содержания. За партами ученики и ученицы девятого класса»⁴⁷; актовый зал школы, где герои приносят военную присягу (*Картина вторая и Картина третья*): «Сцена представляет собой актовый зал средней школы № 10 города героев Новосибирска»⁴⁸; перрон вокзала Новосибирск-Главный (*Акт второй. Картина первая*): «Сцена изображает железнодорожный перрон на станции Новосибирск-Главный»⁴⁹; бескрайняя снежная пустыня (*Первый вариант финала*): «Холодея, я обращаю взгляд на сцену, являющую собой бескрайнюю снежную пустыню. Среди сугробов — обглоданный остов вагона»⁵⁰; площадь Ленина в Новосибирске (*Второй вариант финала*): «Сцена представляет собой центральную площадь города Новосибирска»⁵¹ и, наконец, декорационный цех, а затем — купол оперного театра (*Окончательный финал*): «Сцена затянута сетками, которые продолжают плести палашки...»⁵², «В цех заходит замдиректора Голуб»⁵³, «...декорация мгновенно меняется. Вот он уже на крыше, у основания купола»⁵⁴.

Описанный нами ранее образ театра как модели мира завершает своё развитие на фантастическом уровне повествования. Во фрагменте текста, в котором описывается экскурсия Первого еврейского батальона по Новосибирскому театру оперы и балета купол театра сопоставляется с небосводом: «...все это в едином порыве готово взвиться с занимаемых согласно купленным билетам мест и, подхватив сценически недостоверных бояр, баядерок и маленьких лебедей, вознестись под хрустальный купол небес, где первым делом самолеты вычерчивают кефиром по сапфиру восьмерки международного женского дня»⁵⁵. В последней главе книги *Опера — Окончательный*

⁴⁷ Там же, с. 192.

⁴⁸ Там же, с. 215.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же, с. 236.

⁵¹ Там же, с. 237.

⁵² Там же, с. 245.

⁵³ Там же, с. 247.

⁵⁴ Там же, с. 248.

⁵⁵ Там же, с. 206.

финал – купол театра становится земным шаром, на Северный полюс которого герой пытается водрузить флаг СССР: «Зингер, словно во сне, берет протянутое ему красное знамя – и декорация мгновенно меняется. Вот он уже на крыше, у основания купола. Он начинает медленно, пригнувшись и вцепившись в перильца, подниматься к вершине, словно восходя на Северный полюс»⁵⁶, но неудачно: «Маляр-декоратор достигает шпиля, но делает лишний шаг вперед и начинает скользить по льдистой поверхности серебряной скорлупы, сползая метр за метром, не в силах удержаться на вершине»⁵⁷. Купол – земной шар летит в пространстве космоса: «Маляр-декоратор катится вниз по нержавеющей полусфере, вспоминая, что в космическом пространстве понятие верха и низа отсутствует – кружись себе по какой-нибудь орбите и не кашляй, надо только оторваться от пологой поверхности и преодолеть какое-то там притяжение, некое сопротивление... тяготение... и полетишь! Полетишь!»⁵⁸.

Затем герой замечает в куполе люк и прыгает «...с горних высот в преисподню. Да это же реквизитный склад!»⁵⁹. Как видим, здесь и далее реквизитный склад сравнивается с адом, загробным миром: «Ох уж эта гробница Аиды... начинающийся непосредственно за сценой бесконечный лабиринт, всегда манивший и пугавший своей безысходностью!»⁶⁰. Это кладбище декораций из различных постановок былых времён, на нём покоятся «...куст, с которого Иоланта сняла розу для своего возлюбленного...», «гуттаперчевая пальма доктора Айболита», «шатер хана Кончака», «рота доспехов рыцарских из оперы *Дон Карлос*»⁶¹, «бабушкина кровать с балдахином из современной оперы *Шапо Руж*», «деревенский колодец, который перетасили, слегка переукрасив, из *Любовного напитка* прямо в *Провал кавалерии*»⁶² и «фигура... церемониального слона... из *Баядерки* Минкуса»⁶³. Сам герой на реквизитном складе оказывается лежащим в гробу: «Я лежу во гробе поваленном на чем-то зверски жестком и стучу зубами под ледяной простышкой. Рядом со мной – еще с десяток окоченевших трупов»⁶⁴.

⁵⁶ Там же, с. 248.

⁵⁷ Там же, с. 249.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же, с. 250.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же, с. 253.

⁶³ Там же, с. 254.

⁶⁴ Там же.

По поводу фантастического уровня также следует отметить, что он может связываться с другими уровнями повествования. Так, в главе *Акт первый. Картина первая* Первый еврейский батальон ненадолго появляется в современном Тель-Авиве, где его наблюдает сам автор, пишущий данный роман: «Но тут неточным отражением в стеклянной двери кафе промелькнула знакомая колонна военнослужащих, еврейский наш, марксистский батальон. Что привело их в полном зимнем обмундировании на сияющую разноцветными театральными огнями улицу имени поэта Ибн Габироля?»⁶⁵. Это пересечение фантастического плана повествования с современным. Затем бойцы Первого еврейского батальона оказываются уже в оперном театре, где главный герой романа проводит для них экскурсию: «Вот ты как художник, — неожиданно хватая меня за руку главреж. — Правэди с товарищами экскурсию па тэатру, а?»⁶⁶, так фантастический уровень повествования переходит во второй, уровень воспоминаний.

Последний, **четвёртый уровень повествования** — современный, соответствующий периоду написания романа: автор рассказывает о своей работе над данным текстом.

Так, в главе *Акт первый. Картина первая* Зингер сообщает: «Попробуйте-ка писать что-нибудь, кроме годового отчета для налогового управления, сидя при этом в одном из типовых кафе города на Ярконе, где как нарочно, врубили дебильное диско на полную мощь»⁶⁷. «Я просидел ровно двадцать минут, не написав ни одной буквы... [...] А я вам обещаю больше никогда ничего в Тель-Авиве не писать»⁶⁸. Пространственный маркер данного фрагмента — тель-авивское кафе.

В главе *Антракт* автор описывает своих знакомых, посещающих буфет Новосибирского оперного театра (второй уровень повествования — о воспоминаниях), но внезапно переходит к четвёртому (современности): «Сегодня, например (только не смейтесь, это почти ни капельки не смешно), как только я написал фразу о гигантской грозди винограда, раздался телефонный звонок и услышав мой голос, знакомый из местных с облегчением сказал: «Ты жив, ну и слава Богу»⁶⁹. Эти два уровня (воспоминания и современность) смешиваются в тексте, автор описывает героя Варшавского в прошлом

⁶⁵ Там же, с. 203.

⁶⁶ Там же, с. 204.

⁶⁷ Там же, с. 202.

⁶⁸ Там же, с. 203.

⁶⁹ Там же, с. 232.

и одновременно рассказывает о нём, находясь во времени написания романа: «Я с подозрением смотрю на невозмутимо жующего Варшавского. Связь с ним потеряна уже давно, но общие знакомые сказывали, что он страшно разбогател в Нью-Йорке на каком-то неведомом бизнесе»⁷⁰.

Книга четвертая

Концерт

В четвёртой книге под названием *Концерт* нами выделяется четыре уровня повествования, в каждом из которых наблюдается свой хронотоп.

Первый, основной (сюжетный) **уровень повествования** рассказывает о посещении героем романа концерта в «Новосибирской Государственной Консерватории имени М.И. Глинки»⁷¹. Хронотоп данного уровня следующий: место действия – концертный зал консерватории, время действия – (ориентировочно) школьные годы автора (косвенное упоминание возраста в тексте: «Не дорос еще, чтобы самостоятельно войти в Новосибирскую Государственную Консерваторию»⁷²). Книга *Концерт* строится как музыкальное представление, в котором исполняются две симфонии Людвига ван Бетховена: Третья и Седьмая (с антрактом между произведениями), структура книги *Концерт* повторяет структуру этих симфоний, их деление на части.

Музыка каждой из частей симфоний пробуждает у героя романа различные воспоминания из его детства. Из этих воспоминаний складывается **второй план повествования**, размышления героя (и одновременно автора) о минувших днях собственной жизни, о своих детских впечатлениях, о мире, который его когда-то окружал. Пространственно-временные приметы в каждой из частей книги *Концерт* различны, рассмотрим их подробнее по отдельности.

⁷⁰ Там же, с. 233.

⁷¹ Там же, с. 256.

⁷² Там же, с. 257.

Людвиг Ван Бетховен
Симфония № 3, опус 55
Часть первая. Аллегро кон брио⁷³.

Пространственный маркер – всё тот же концертный зал консерватории, временной маркер – раннее детство героя («Дошкольник Зингер, будущий автор данного текста в своем чрезвычайно раннем воплощении»⁷⁴). После посещения концерта маленький герой оказывается один на сцене музыкального зала и «мечется... между стульями и пюпитрами», пытаясь найти выход. «Лес стульев и пюпитров...»⁷⁵ напоминает ребёнку могильные надгробия и в повествовании возникает локус⁷⁶ Заельцовского кладбища⁷⁷. Наконец, мальчик находит выход: «...он видит дверцу прямо за литаврами...», которая «открывается, словно автоматически...»⁷⁸.

Пауза

Всё тот же ребёнок «бежит по коридору...»⁷⁹ «минуя разные классы и кабинеты» и прибегает к двери с табличкой, на которой написано «Мемориальный класс профессора Е.М. Зингера»⁸⁰. В первом плане повествования начинает звучать траурный марш.

Часть вторая. Марча фунере.
Адажио ассау⁸¹

Герой первого плана повествования (взрослый Зингер, слушающий концерт) соединяется с героем второго плана повествования (маленький Зингер, убежавший в мемориальный класс) «сидя в пустом мемориальном классе и прислушиваясь к несущемуся из зала маршу...»⁸². В этой части автор описывает то, как он воспринимал смерть в разные годы своей жизни.

⁷³ Там же, с. 260.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же, с. 262.

⁷⁶ Мы придерживаемся трактовки данного термина, предложенной Татьяной Субботиной: «...Под локусом понимается любое включенное в художественный текст автором намеренно или подсознательно пространство, имеющее границы, т. е. находящиеся между точкой и бесконечностью». Т. Субботина, *Локус, топос, урбоним, микротопоним: к вопросу о содержании пространственных понятий*. «Вестник ЧелГУ» 2011, № 24, с. 111–113.

⁷⁷ Н. Зингер, *Билеты в кассе. Биоавтография*, Мосты культуры, Москва 2006, с. 262–263.

⁷⁸ Там же, с. 269.

⁷⁹ Там же, с. 270.

⁸⁰ Там же, с. 272.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же, с. 274.

Время действия в этой части варьируется: описываются события, произошедшие с героем в возрасте от трёх лет до возраста «маляра-дикоратора». Место действия происходящих событий имеет чёткую локализацию (квартиры, зачастую с указанием реальных улиц их расположения). Так, автор описывает впервые возникшее у него ощущение одиночества («в трехлетнем возрасте. Оставшись утром один в огромной четырехкомнатной квартире на Коммунистической улице...»⁸³, затем – прощание с телом покойного отца (Евсей Зингер умер в 1977 г.) («сирота Зингер раз за разом отматывал к началу и снова запускал пленку, пока гроб стоял в квартире...»⁸⁴), прощание с умершей учительницей лепки («в своей квартире на улице Потанинской умерла... мощная старуха Вера Теодоровна Штерн. Саму старуху ребенок Зингер очень любил и ее наставничеству был обязан первыми своими радостями пластилинового ваяния...»⁸⁵), рассказ отца о еврейских похоронах («Услыхавший об этом пионер Зингер...»⁸⁶), приготовление к похоронам бабушки («Когда умерла бабушка...», «... октябренок Зингер»⁸⁷), смерть Бабаляи («На поминках по ней маляр-дикоратор сильно перепился...»⁸⁸, блуждание по Заельцовскому кладбищу («в темноте и снежной слякоти ноябрьского вечера... после чудовищной встречи шестьдесят второй годовщины великой ктебсосоюской люции...»⁸⁹ — то есть в 1979 г.).

Пауза

«Музыка стихла. Вторая часть завершилась. Героя спровадили и закрыли»⁹⁰. Можно предположить, что речь идёт о том, что родители нашли маленького Зингера, потерявшегося после концерта, отвели его домой и уложили спать в его комнате.

Часть третья. Аллегро виваче⁹¹

Здесь автор описывает свои детские занятия музыкой. В этой части в качестве пространственных примет появляются места,

⁸³ Там же, с.272.

⁸⁴ Там же, с.274.

⁸⁵ Там же, с. 277.

⁸⁶ Там же, с. 278.

⁸⁷ Там же, с. 281.

⁸⁸ Там же, с. 282.

⁸⁹ Там же, с. 282.

⁹⁰ Там же, с. 284.

⁹¹ Там же, с. 285.

в которых юный Зингер учился игре на фортепиано: квартира Зингеров на втором этаже дома, находящаяся над музыкальным классом детского сада, расположенного на первом этаже («Под новой квартирой на улице Чаплыгина оказался садик с детками, скачущими что ни утро под нехитрые фортепьянные пассы музработницы...»⁹²), новосибирская консерватория («После неудачи с Галей его отвели к руководительнице педпрактики, супруге ректора, Матроне Родионовне Двойнюк, принимавшей непосредственно в стенах консерватории»⁹³), квартира Златы Авраамовны Милляр («Занятия происходили на дому у старой зубной протезистки Златы Авраамовны Милляр, проживавшей в огромной квартире...»⁹⁴), дом Агнии Авелевны Зарайской («Герой наш, повзрослевший и раскаявшийся, еще несколько раз по собственной воле приходил в тихий Элизиум своей последней учительницы музыки»⁹⁵). Адреса проживания Милляр и Зарайской в тексте точно не указаны, в то время как дом с детским садом на первом этаже по улице Чаплыгина и Новосибирская консерватория локализуются довольно точно (это реально существующие здания).

Часть четвертая. Финале: аллегро мольто⁹⁶

В четвёртой части, словно музыкальные вариации, чередуются воспоминания автора о музыкальных впечатлениях своего детства с музыкальными впечатлениями его отца, Евсея Михайловича Зингера, из книги *Из прошлого и пережитого*.

Пространственные приметы, возникающие в воспоминаниях автора романа (Зингера-младшего) чрезвычайно разнообразны. Раздел 1: «К четырехлетнему возрасту ребенок Зингер...»; «по соседству с речным портом раскинул свое шاپито немецкий цирк...»⁹⁷. Раздел 3: «Следующая комета – Володя Альперович. [...] ...прямо от двери спланировал к пианино и отгрохал „Чижика-Пыжика“». Тут дошкольник Зингер впервые понял, что такое настоящие вариации»⁹⁸. Раздел 5: «О его предстоящем выступлении в консерваторском зале...»⁹⁹; «Врет она всё, решил ребенок Зингер»¹⁰⁰. Раздел 7: «...на заре мороз-

⁹² Там же.

⁹³ Там же, с. 290.

⁹⁴ Там же, с. 292.

⁹⁵ Там же, с. 293.

⁹⁶ Там же, с. 294.

⁹⁷ Там же, с. 296.

⁹⁸ Там же, с. 297.

⁹⁹ Там же, с. 298.

¹⁰⁰ Там же, с. 300.

ного детства...»¹⁰¹. Раздел 9: «И вдруг на заре семидесятых – орган фирмы Зауэр в новом большом консерваторском зале...»¹⁰². Раздел 11: «Скрябинская "Поэма экстаза" преподносилась в Академгородке...» «...на дворе стоял сумрачный шестьдесят шестой год...»¹⁰³. Раздел 13: «...при лампадах комаровского дома творчества ВТО»¹⁰⁴, «Маленького Зингера отправили на экскурсию по городу Святого Камня...»¹⁰⁵. Раздел 15: «И, наконец, явление маленькому герою нашему самой Германии...»¹⁰⁶.

Время действия в разделах, повествующих о Зингере-младшем, охватывает различные периоды детства героя, места действия — различные части Новосибирска (речной порт, Академгородок, дом героя романа), Комарово, Ленинград, ГДР (берлинский аэропорт).

Раздел 2: «Первым иностранным гастролером был Оскар Фрид»¹⁰⁷. Раздел 4: «Кнаппертсбуш был блондином огромного роста и корпулентного сложения...»¹⁰⁸. Раздел 6: «Ни один дирижер не исполнял Шестую симфонию Чайковского столь совершенно и содержательно, как Бруно Вальтер»¹⁰⁹. Раздел 8: «Потом тушили свет, снова его зажигали, и Горовиц играл еще, потом увозили и снова привозили рояль, и Горовиц выходил в шубе и опять играл»¹¹⁰. Раздел 10. «В 1925 году приехал в первый раз Отто Клемперер»¹¹¹. Раздел 12. «Траурный марш из 'Гибели богов' в исполнении Фрица Штидри буквально потрясал своей мощью и рыцарственным героизмом»¹¹². Раздел 14: «Первая лекция по курсу эстетики. На кафедру восходит красивый и изысканно одетый человек среднего роста, рафинированный интеллигент с изящными манерами...»¹¹³.

Время действия в разделах, повествующих о Зингере-старшем, вероятно, охватывает период до его переезда в Новосибирск, местами действия, предположительно, являются концертные залы Ленинграда и Москвы.

¹⁰¹ Там же, с. 301.

¹⁰² Там же, с. 302.

¹⁰³ Там же, с. 304.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же, с. 305.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же, с. 297.

¹⁰⁸ Там же, с. 298.

¹⁰⁹ Там же, с. 301.

¹¹⁰ Там же, с. 302.

¹¹¹ Там же, с. 303.

¹¹² Там же, с. 304.

¹¹³ Там же, с. 305.

Антракт¹¹⁴

В этой части второго уровня повествования не наблюдается, присутствует четвёртый уровень повествования (см. ниже).

Седьмая симфония **Часть первая. Поко состенуто-виваче**¹¹⁵

Временной приметой хронотопа данной части является «ранний, коммунистический период жизни ребенка Зингера», пространственные приметы — каток, больница «ВОСХИТО» (НИИТО)¹¹⁶, Затулинка (Затулинский жилмассив) («Бабушка получила временную однокомнатную квартиру на Затулинке»¹¹⁷), общежитие консерватории на улице Советской с прилегающим к нему двором («...герой мой живет в консерваторском общежитии, в быту именуемом гадюшником»¹¹⁸), новая квартира Зингерова на улице Чаплыгина («По ходатайству консерватории, ордер на квартиру был выдан Зингеру Евсею Михайловичу. Улица имени товарища Чаплыгина после консерваторского двора казалась царством безмолвия»¹¹⁹), обрыв над железнодорожными путями («...то выйдешь к очень опасному и запрещенному для гуляния обрыву, под которым, словно по каньону Колорадо, мчатся поезда...»¹²⁰).

Пауза¹²¹

Второго уровня повествования нет, присутствует четвёртый (см. ниже).

Часть вторая. Аллегретто¹²²

Второй уровень повествования в данной части представлен рассказом о подготовке школьного концерта к Дню Победы. Локус — школа героя (актовый зал), временной маркер — середина 1970–х годов. «И собрал комсомольский актив... два

¹¹⁴ Там же, с. 307.

¹¹⁵ Там же, с. 312.

¹¹⁶ Там же, с. 313.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же, с. 316.

¹¹⁹ Там же, с. 322.

¹²⁰ Там же, с. 235.

¹²¹ Там же, с. 236.

¹²² Там же, с. 237.

десятка юношей и дев голосистых... в зале актовом, и повелел им разучивать гимн сей поминальный к тридцатому году от победы над гадиной немецко-фашистской...»¹²³ (то есть в 1975 г.).

Пауза¹²⁴

Часть представляет собой стихотворный текст, составленный из звукоподражательных междометий.

Часть третья. Престо¹²⁵

Второй план повествования в этой части касается дошкольного периода жизни героя. Временным маркером хронотопа здесь выступает канун Нового года, пространственные маркеры — малый зал консерватории, бабушкина квартира на Затулинке, городская елка на площади Ленина в Новосибирске.

«Елочку установили в малом зале, казавшемся несмысленным из музыкальных семей огромным, как сама жизнь»¹²⁶. «Дома, в общежитии, елки в этом году не было, у бабушки на Затулинке стояли в хрустале только какие-то ветки, зато им с сестрою Ольгой позволили участвовать в таинстве. Дошкольнику нравились мягкие на ощупь, сверкающие потоки бирюзового, белого и ржавого дождя и мигающая электрогирлянда»¹²⁷. «Самая большая горка в городе под Новый год строилась на центральной площади...»¹²⁸.

Часть четвертая.

Финале: аллегро кон брио¹²⁹

Во втором плане повествования в данной части речь идёт о покупке скрипки в подарок на день рождения однокласснику героя Кунцману: «...нашему виртуозу, как вы знаете, исполнилось всего пятнадцать годиков»¹³⁰; «Покупка инструмента в ЦУМе прошла гладко...»¹³¹. Таким образом, пространствен-

¹²³ Там же, с. 327.

¹²⁴ Там же, с. 341.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Там же, с. 341.

¹²⁷ Там же, с. 342–343.

¹²⁸ Там же, с. 346.

¹²⁹ Там же, с. 351.

¹³⁰ Там же, с. 352.

¹³¹ Там же, с. 353.

ной приметой данного фрагмента является отдел музыкальных инструментов в Центральном универсальном магазине Новосибирска, а время действия приблизительно определяется 1975 годом.

Также в этой части автор описывает репетицию школьного духового оркестра: «Однажды, дело было не то в пятом, не то в шестом классе...»; «первое пробное занятие духового оркестра в бомбоубежище»¹³². Пространственный маркер – школьное бомбоубежище, временной маркер – ориентировочно 1971–1972 годы. Затем возникает локус церковного зала, в который приходят старшеклассники: «...Церковь, расположенная как раз на полпути между цирком и ЦУМом...»¹³³.

Третий уровень повествования можно условно назвать фантастическим, он представлен фрагментами текста, в которых рассказывается о героических подвигах Первого еврейского батальона. В четвёртой книге романа этот уровень появляется в конце *Части третьей престо* — начале *Части четвертой. Финале: аллегро кон брио*. Во втором плане повествования, в воспоминаниях автора, идёт речь о детском новогоднем утреннике в малом зале консерватории: Дед Мороз «бросается прямо на нашего маленького героя», «маленький герой наш шарахается в сторону»¹³⁴ и перед его глазами предстаёт фантастическая картина (так вводится третий уровень повествования): «бескрайняя ледяная гладь», по которой «прокладывает себе путь атомный ледокол „Женни Маркс“»¹³⁵, на котором плывут бойцы Первого еврейского батальона, «преобразованного в симфонический оркестр»¹³⁶. Пространственный маркер данного уровня повествования – ледокол, плывущий в северных широтах (предположительно, по Северному Ледовитому океану). Время действия – фантастическое, или вневременное. Далее начинается *Часть четвертая...* книги *Концерт*: участники батальона рассуждают о необходимости таланта для музыканта, в связи с тем что рядовой Кунцман недостаточно хорошо играет на скрипке. После этого герои начинают вспоминать, как они купили эту скрипку в подарок на день рождения Кунцмана – повествование перестаёт быть ирреальным и возвращается на второй уровень, уровень воспоминаний.

¹³² Там же, с. 354.

¹³³ Там же, с. 355.

¹³⁴ Там же, с. 349.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же, с. 350.

Последний, **четвёртый уровень повествования** — современный периоду написания романа, на этом уровне появляются эпизоды, рассказывающие от лица автора о процессе его работы над текстом. Данный уровень представлен в начале книги *Концерт*: «Попытка вернуться к роману, брошенному полгода назад в уносившемся в вечность трамвае, столь отчаянна, что я выбираю для вдохновения все то же антипатичное тель-авивское кафе»¹³⁷. Вновь возникает он в части *Антракт*: «От этого самого Заменгофа я через Масариково Намести и рхов Фишман снова выбираюсь на улицу имени национального средневекового поэта»¹³⁸; «Ночь накануне Судного дня 5763 года. Рукопись съездила в Париж, в полном соответствии с давними угрозами автора, и благополучно вернулась в город на Кидроне, не претерпев никаких изменений»¹³⁹. Далее этот уровень повествования появляется в *Паузе* после главы *Седьмая симфония. Часть первая. Поко состенуто-виваче*: «Началась всеизраильская забастовка трудящихся. [...] Писатель, однако, не позволяет себе валять дурака вместе с профсоюзниками...»¹⁴⁰. Временной маркер хронотопа — время написания романа (описываемые события синхронны с процессом их фиксации в тексте), пространственные маркеры — улицы Тель-Авива, тель-авивское кафе.

Также к четвёртому уровню повествования можно отнести большой фрагмент *Части второй. Аллегретто*, в котором герой посещает Заельцовское кладбище в Новосибирске¹⁴¹. В тексте содержатся приметы, указывающие на то, что действие происходит уже в постсоветской России: «Ныне весь коридор от трапа самолета до паспортного контроля в аэропорту Толмачево увешан репродукциями великого арийского художника...»¹⁴²; «Приходите годиков через десять — если спонсеров губернатор найдет, то и вход устроят»¹⁴³. Временной маркер — период между 1991 (введение должности губернатора в Новосибирской области) и 2003 (окончание работы автора над романом) годами, пространственный маркер — Заельцовское кладбище.

¹³⁷ Там же, с. 258.

¹³⁸ Там же, с. 307.

¹³⁹ Там же, с. 311.

¹⁴⁰ Там же, с. 326–327.

¹⁴¹ Там же, с. 329–341.

¹⁴² Там же, с. 333.

¹⁴³ Там же, с. 334.

Таким образом, на основании анализа *Книги первой. Поезд, Книги третьей. Опера* и *Книги четвертой. Концерт* в романе *Билеты в кассе* выделяются четыре уровня повествования: сюжетный, уровень воспоминаний, современный и фантастический. В свою очередь, каждому из этих уровней соответствует свой хронотоп.

Хронотопы данного романа можно противопоставить друг другу по их отношению к реальности: события, происходившие или происходящие в действительности, описываются в хронотопе воспоминаний (с поправкой на возможные вольные или невольные искажения повествователя) и в современном (совпадающим с процессом написания текста) хронотопе; в других же двух хронотопах происходят события, не имеющие места в действительности: в сюжетном хронотопе представлены эпизоды вымышленные, хотя и правдоподобные (то есть теоретически возможные), в то время как в фантастическом хронотопе представлены явления и действия, не подчиняющиеся законам реального мира.

Указанные хронотопы также по-разному распределяются во временном плане. Сюжетный хронотоп и хронотоп воспоминаний относятся к прошлой жизни героя, повествование в современном хронотопе относится к актуальному настоящему автора (высказывание о событиях, происходящих в момент речи), вместе с тем фантастический хронотоп имеет вневременной характер, не вписывающийся в ось «прошлое – настоящее – будущее».

Что касается пространственной организации хронотопов, то сюжетный хронотоп представлен различными локациями города Новосибирска (положенными в основу названий книг романа: участок железной дороги от станции Новосибирск-Главный до станции Обское море — *Книга первая. Поезд*, Новосибирский зоопарк — *Книга вторая. Зоопарк*, Новосибирский театр оперы и балета — *Книга третья. Опера*, Новосибирская консерватория — *Книга четвертая. Концерт*, средняя школа № 10 города Новосибирска — *Книга пятая. Экзамен*); хронотоп воспоминаний оказывается шире сюжетного, поскольку включает в себя, помимо Новосибирска, Иерусалим («Годы спустя сионист Зингер встретился с Мишей в Иерусалиме...»¹⁴⁴), Ленинград («Маленького Зингера отправили на экскурсию по городу Святого Камня...»¹⁴⁵) и Германию (Берлин) («И, наконец, явление маленькому герою нашему са-

¹⁴⁴ Там же, с. 224.

¹⁴⁵ Там же, с. 305.

мой Германии... [...] Самолет приземлился в Берлине — столице Германской Демократической Республики...»¹⁴⁶); современный хронотоп разворачивается в Тель-Авиве (тель-авивские улицы и одно из кафе), фантастическому же хронотопу соответствуют и фантастические пространства: железная дорога вблизи линии фронта, разрушенный войной Новосибирск, сцена и купол театра оперы и балета, а также Северный Ледовитый океан.

В каждом из четырёх хронотопов в романе свой герой: в современном хронотопе – это автор, пишущий данную книгу с мая 2000–го по ноябрь 2003 года; в фантастическом хронотопе – рядовой Зингер, участник Первого еврейского батальона; в сюжетном хронотопе – художественный двойник писателя в различные периоды его жизни в Новосибирске, причем расположение этих периодов в тексте идет не в хронологическом порядке (в *Книге первой. Поезд Зингер* — ученик девятого класса, в *Книге третьей. Опера* — уже взрослый «маляр-дикоратор», в *Книге третьей. Концерт* — снова ребёнок, на что указывает, к примеру, фраза: «Я толкаю дверь, она не поддается, наваливаюсь всем телом — и окончательно убеждаюсь, что у меня его явная нехватка. Не дорос еще, чтобы самостоятельно войти в Новосибирскую Государственную Консерваторию»¹⁴⁷); в хронотопе воспоминаний Зингер-герой проявляется в эпизодах, которые рассказывают о событиях, произошедших с ним в том или ином возрасте, но эти эпизоды также не упорядочены во времени (по порядку появления в тексте данный герой описывается как «пионер Зингер»¹⁴⁸, «первоклассник Зингер»¹⁴⁹, снова «пионер Зингер»¹⁵⁰, «девятиклассник Зингер»¹⁵¹, «ребенок Зингер»¹⁵², «дошкольник Зингер» и т. д.).

Далее рассмотрим, как хронотопы, представленные в структуре романа, соотносятся и взаимодействуют друг с другом. Хронотоп современности является объемлющим, внешним по отношению к другим трём хронотопам, поскольку в нём происходит создание романа, в тексте которого возникают остальные хронотопы, в первую очередь — сюжетный. Данный хронотоп выступает в роли структурной основы рома-

¹⁴⁶ Там же, с. 306.

¹⁴⁷ Там же, с. 257.

¹⁴⁸ Там же, с. 157.

¹⁴⁹ Там же, с. 158–160.

¹⁵⁰ Там же, с. 210.

¹⁵¹ Там же, с. 211.

¹⁵² Там же, с. 249.

на, на фоне которой проявляются хронотоп воспоминаний и фантастический хронотоп. Благодаря сюжетному хронотопу в произведении присутствует некоторое связанное развивающееся действие, в соответствии с которым роман делится на книги и главы. Эта структура в свою очередь позволяет автору интегрировать в текст многочисленные разрозненные и неупорядоченные эпизоды, относящиеся к хронотопу воспоминаний, а также фрагменты, в которых представлены современный или фантастический хронотоп. Следует отметить, что фантастический хронотоп изначально возникает на базе сюжетного, впервые он появляется в книге *Поезд* в романе, который пишет девятиклассник Зингер: «Ну как продвигается? – спрашивает Кунцман. Зингер достает замусоленную в клеенчатой зеленой обложке общую тетрадь и читает следующую главу»¹⁵³, однако в дальнейшем фантастический хронотоп, в силу своего вневременного характера, проникает также и в контекст современного хронотопа: «Но тут неточным отражением в стеклянной двери кафе промелькнула знакомая колонна военнослужащих, еврейский наш, марксистский батальон. Что привело их в полном зимнем обмундировании на сияющую разноцветными театральными огнями улицу имени поэта Ибн Габироля?»¹⁵⁴, а затем — в контекст хронотопа воспоминаний: «Маленький герой наш шарахается в сторону... [...] Но что это за звуки мощного гимна? [...] Это прокладывает себе путь атомный ледокол „Женни Маркс“. Куда там занюханной пиратке Дженни! На его палубе в ватных тулупах за пюпитрами Первый еврейский батальон...»¹⁵⁵.

Проведём анализ влияния выделенных хронотопов на жанровые особенности исследуемого романа. Сам автор описывает своё произведение как «биоавтографию» – своего рода модифицированную автобиографию, которая сознательно отклоняется от устоявшихся литературных конвенций данного жанра.

Так, отсутствие упорядоченной временной последовательности в хронотопе воспоминаний не соответствует классическому взгляду на структуру автобиографии, на который указывает, к примеру, Светлана Волошина: «Современные исследователи отмечают следующие характеристики автобиографии: [...] хронологическое последовательное изложение

¹⁵³ Там же, с. 52.

¹⁵⁴ Там же, с. 203.

¹⁵⁵ Там же, с. 349.

событий...»¹⁵⁶, ссылаясь на работы учёных Наталии Николиной¹⁵⁷, Вероники Нурковой¹⁵⁸ и других.

Здесь же следует упомянуть ещё одно несоответствие исследуемого романа традиционным характеристикам автобиографического жанра. Так, Роман Кацман отмечает, что «*Билеты в кассе* [...] исчерпывает мемуары, но при этом происходит дезинтеграция повествования до состояния молекулярной плазмы»¹⁵⁹, в то время как автобиография, по определению Ирины Поповой, является «художественным описанием автором своей жизни, выявляющим в событиях, размышлениях, переживаниях связность и внутренний смысл, представляющим прожитое как оформленное целое»¹⁶⁰.

Кроме того, как замечает филолог Юлия Сапожникова «Основным содержанием автобиографической прозы становится освещение внутреннего развития личности»¹⁶¹, что верно и для жанра романа воспитания (нем. Bildungsroman), содержательной доминантой которого является «нравственное, психологическое и социальное формирование личности главного героя»¹⁶². Именно как «pseudo bildungsroman»¹⁶³ жанр *Билетов в кассе* определяет Роман Кацман, вероятно, потому, что временной диапазон описываемых в книге событий охватывает в основном период взросления героя (детство, отрочество и юность). По нашему мнению, назвать данное произведение воспитательным романом без приставки «псевдо-» действительно невозможно, поскольку проследить личностную эволюцию в разрозненной структуре хронотопа воспоминаний

¹⁵⁶ С. Волошина, *Автобиографический рассказ как объект лингвистического исследования*. «Вести» 2008, том. гос. ун-та, № 3, <https://cyberleninka.ru/article/n/avtobiograficheskiy-rasskaz-kak-obekt-lingvisticheskogo-issledovaniya> [15.08.2023].

¹⁵⁷ Н. Николина, *Поэтика русской автобиографической прозы: Учеб. Пособие*, Флинта, Наука, Москва 2002.

¹⁵⁸ В. Нуркова, *Свершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности*, Изд-во УРАО, Москва 2000.

¹⁵⁹ «*Tickets at the box office* (2006) exhausts the memoir, but it disintegrates the narrative into a state of molecular plasma». R. Katsman, *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel*, series: *Jews of Russia and Eastern Europe and Their Legacy*, Academic Studies Press, Brighton MA 2016, pp. 141–142.

¹⁶⁰ И. Попова, *Автобиография // Большая российская энциклопедия*, Москва 2005, с. 144, <https://old.bigenc.ru/literature/text/1799152> [15.08.2023].

¹⁶¹ Ю. Сапожникова, *Жанр автобиографии: понятие и особенности*, «Учёные записки ЗабГУ», серия: «Филология, история, востоковедение» 2012, № 2, <https://cyberleninka.ru/article/n/zhanr-avtobiografii-ponyatie-i-osobennosti> [15.08.2023].

¹⁶² Н. Шалимова, *Роман инициации как инвариантная форма романа воспитания*, «Вестник КГПУ им. В. П. Астафьева» 2014, № 4 (30), <https://cyberleninka.ru/article/n/roman-initsiatsii-kak-invariantnaya-forma-romana-vospitaniya> [15.08.2023].

¹⁶³ R. Katsman, *Nostalgia for a Foreign Land...*, p. 152.

довольно нелегко: в повествовании, состоящем из различных не упорядоченных во времени эпизодов, развитие героя не наблюдается непосредственно. Лишь в одном фрагменте текста можно обнаружить авторское перечисление этапов становления героя в хронологической последовательности, тем не менее, этот герой характеризуется скорее внешними, социальными атрибутами, чем внутренними качествами: «Никогда впоследствии ни один из многочисленных Зингеров уже не пробовал ничего подобного – ни октябренок Зингер, ни пионер, ни старшекласник, ни выпускник, ни маляр-дикоратор, ни сионист, ни израильтянин Зингер, окруженный великой стеной кашерных китайских заведений»¹⁶⁴.

Такой подход к описанию процесса личностного развития оказывается близок идеям Коди Делистрейти, выраженным им в статье, посвящённой критике традиционного романа воспитания: «Поиск своего истинного места в мире — это массовый троп не только в кино и театре, но и в литературе... [...] Во всех этих случаях поиск «я» сомнителен, потому что он предполагает наличие непреходящего «я», которое скрывается внутри и которое можно каким-то образом найти»¹⁶⁵. Подобный взгляд на внутренний мир личности исследователь считает устаревшим и не соответствующим современным психологическим исследованиям, которые показывают, что «у человека нет определенного „я“, но вместо этого он состоит из многих «я», которые медленно меняются в зависимости от социальных обстоятельств»¹⁶⁶. Иными словами, взросление – это постоянный и, по сути, бесконечный процесс.

Пусть окончательный итог становления, согласно этой концепции, и невозможен, но каков тогда хотя бы промежуточный результат эволюции главного персонажа *Билетов в кассе*? На наш взгляд, этот результат отражен в герое, представленном в современном хронотопе данного романа: это взрослый состоявшийся автор. Однако процесс его эволюции остаётся открытым, в последних строках романа Зингер от лица своего героя пишет: «Здравствуй, новая жизнь! [...] Грохнули за спиной никем не поддерживаемые створки, и он увидел перед

¹⁶⁴ Н. Зингер, *Билеты в кассе...*, с. 319.

¹⁶⁵ "Finding one's true place in the world is a massive trope, not just in film and theatre, but also in literature, education and motivational seminars – any place where young people are involved. In all these cases, the search for the 'self' is dubious because it assumes that there is an enduring 'self' that lurks within and that can somehow be found". C. Delistraty, *Why the coming-of-age narrative is a conformist lie*, 2017, <https://aeon.co/essays/why-the-coming-of-age-narrative-is-a-conformist-lie> [15.08.2023].

¹⁶⁶ "An individual does not have a given 'self' but is instead comprised of many 'selves' that shift slowly and in relation to social circumstance", там же.

собой уходящую в бесконечность белую равнину нового, не тронутого грязным авторским пальцем романа»¹⁶⁷. Вместе с тем в фантастическом хронотопе произведения представлен в виде аллегии метафизический идеал авторского «я», к которому тот стремится — это рядовой Зингер, боец Первого еврейского батальона, в составе которого он обретает бессмертие.

В романе «Билеты в кассе» демонстрируется понимание жизненного пути как бесконечного становления личности. Н. Зингер описывает каждое событие и переживание в их индивидуальности, а не пытается придавать им универсальное значение. Такой подход подчеркивает, что идея «поиска себя» рассматривается автором более объективно, чем в традиционной литературе, и более адекватно человеческой психологии; процесс развития и становления героя в произведении становится менее зависим от социальных и культурных шаблонов.

Таким образом, анализ хронотопов и их взаимодействия в романе *Билеты в кассе* обнаруживает многогранность структуры текста, в которой различные пространственно-временные уровни переплетаются, обогащая смысловой контекст произведения. Присутствие множественного героя, действующего в разных хронотопах, свидетельствует о том, что автор не рассматривает личность человека как цельный и завершенный феномен, а как нечто многоаспектное и находящееся в постоянном становлении. Используя подобную организацию хронотопов текста и многомерность героя, автор романа *Билеты в кассе* преследует цель сознательно отступить от стандартных жанровых норм автобиографического произведения и романа воспитания, что оказывает новое и оригинальное художественное влияние на читателя, подчёркивая уникальность данного литературного опыта.

Библиография

- Babenko L., *Filologicheskiy analiz teksta. Osnovy teorii, printsipy i aspekty analiza*, Akademicheskiiy proyekt – Delovaya kniga, Moskva – Yekaterinburg 2004 [Бабенко Л., *Филологический анализ текста. Основы теории, принципы и аспекты анализа*, Академический проект – Деловая книга, Москва – Екатеринбург 2004].
- Bakhtin M., *Formy vremeni i khronotopa v romane. Ocherki po istoricheskoy poetike*, in: Bakhtin M., *Voprosy literatury i estetiki*, Khudozh. lit., M. 1975, s. 234–407. [Бахтин М., *Формы времени и хронотопа в романе*.

¹⁶⁷ Н. Зингер, *Билеты в кассе...*, с. 437.

- Очерки по исторической поэтике* // Бахтин М., *Вопросы литературы и эстетики*, Худож. Худож. лит., М. 1975 1975, с. 234–407].
- Delistraty C., *Why the coming-of-age narrative is a conformist lie*, <<https://aeon.co/essays/why-the-coming-of-age-narrative-is-a-conformist-lie>>.
- Katsman R., *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel*, series: *Jews of Russia and Eastern Europe and Their Legacy*, Academic Studies Press, Brighton MA 2016.
- Nikolina N., *Poetika russkoy avtobiograficheskoy prozy: ucheb. posobiye*, Flinta M. 2002. [Николина Н., *Поэтика русской автобиографической прозы: учеб. пособие*, Флинта, М. 2002].
- Nurkova V., *Svershennoye prodolzhayetsya: Psikhologiya avtobiograficheskoy ramyati lichnosti*, lzd-vo URAO, M. 2000 [Нуркова В., *Свершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности*, Изд-во УРАО, М. 2000].
- Popova I., *Avtobiografiya*, in: *Bol'shaya rossiysskaya entsiklopediya*, Moskva 2005 <<https://old.bigenc.ru/literature/text/1799152>> [Попова И., *Автобиография* // *Большая российская энциклопедия*, Москва 2005 <<https://old.bigenc.ru/literature/text/1799152>>].
- Sapozhnikova Yu., *Zhanr avtobiografii: ponyatiye i osobennosti* Uchënyye zapiski ZabGu, seriya: "Filologiya, istoriya, vostoковедение" 2012, № 2, <<https://cyberleninka.ru/article/n/zhanr-avtobiografii-ponyatie-i-osobennosti>> [Сапожникова Ю., *Жанр автобиографии: понятие и особенности*, Учёные записки ЗабГУ, серия: «Филология, история, востоковедение» 2012, № 2, <<https://cyberleninka.ru/article/n/zhanr-avtobiografii-ponyatie-i-osobennosti>>].
- Shalimova N., *Roman initsiatsii kak invariantnaya forma romana vospitaniya*, Vestnik KGPU im. V. P. Astaf'yeva 2014, № 4 (30), <<https://cyberleninka.ru/article/n/roman-initsiatsii-kak-invariantnaya-forma-romana-vospitaniya>> [Шалимова Н., *Роман инициации как инвариантная форма романа воспитания*, Вестник КГПУ им. В. П. Астафьева 2014, № 4 (30), <<https://cyberleninka.ru/article/n/roman-initsiatsii-kak-invariantnaya-forma-romana-vospitaniya>>].
- Shtramilo A., *Osobennosti khudozhestvennogo prostranstva v romanakh Klifforda Saymaka «Gorod» i «Vsy plot' – trava»*, Nauchnyy rezul'tat. Sotsial'nyye i gumanitarnyye issledovaniya 2021, t. 7, № 4, <<http://rrhumanities.ru/journal/article/2573>> [Штрамило А., *Особенности художественного пространства в романах Клиффорда Саймака «Город» и «Вся плоть – трава»*, Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования 2021, т. 7, № 4, <<http://rrhumanities.ru/journal/article/2573>>].
- Subbotina T., *Lokus, topos, urbonim, mikrotoponim: k voprosu osoderzhanii prostranstvennykh ponyatiy*, Vestnik ChelGu 2011, № 24, s. 111–113 [Субботина Т., *Локус, топос, урбоним, микропоним: к вопросу о содержании пространственных понятий*, Вестник ЧелГУ 2011, № 24, с. 111–113].
- Temirbolat A., *Kategoriikhronotora i temporal'nogo ritma v literature. Monografiya, Tsennyye bumagi*, Almaty 2009 [Темирболат А., *Категории хронотона и темпорального ритма в литературе. Монография, Ценные бумаги*, Алматы 2009].
- Voloshina S., *Avtobiograficheskiy rasskaz kak ob'yekt lingvisticheskogo issledovaniya*, Vestn. Tom. gos. un-ta 2008, № 3, <<https://cyberleninka.ru/article/n/avtobiograficheskiy-rasskaz-kak-obekt-lingvisticheskogo-issledovaniya>> [Волошина С., *Автобиографический рассказ как объект лингвистического исследования*, Вестн. Том. гос. ун-та 2008, № 3 <<https://cyberleninka.ru/article/n/avtobiograficheskiy-rasskaz-kak-obekt-lingvisticheskogo-issledovaniya>>].
- Zinger N., *Bilety v kasse. Bioavtografiya, Mosty kul'tury*, Moskva 2006 [Зингер Н., *Билеты в кассе. Биоавтография, Мосты культуры*, Москва 2006].



PIOTR CZERWIŃSKI

Uniwersytet Śląski

<http://orcid.org/0000-0001-6575-5736>

Атрибуты еврейского существования у Менделе Мойхер Сфорима (*Фишка Хромой*)

ATRYBUTY ŻYDOWSKIEJ EGZYSTENCJI W TWÓRCZOŚCI MENDELE MOJCHERA SFORIMA (*KULAWY FISZKE*)

Streszczenie: Praca poświęcona jest analizie utworu jednego z prekursorów nowej literatury żydowskiej (1835–1917). Postaci, w tym sam narrator, zostały w nim ukazane jako przedstawiciele ocalonej u progu XX wieku tradycyjnej kultury, obyczajów, zachowań, mowy i przyzwyczajień, w typowym dla nich otoczeniu i sytuacjach. Pisarz konsekwentnie i dokładnie odtwarza portret tamtego świata wraz z jego charakterystycznymi i niepowtarzalnymi cechami. Przedmiot analizy stanowią tu właśnie wspomniane cechy. W tym celu wybrane zostały fragmenty opisujące najróżniejsze aspekty żydowskiej egzystencji, a następnie podzielone na grupy. Występujące w tych grupach parametry różnych sytuacji i cech zostały omówione z punktu widzenia ich semantyki i sformalizowane w postaci atrybutów odnoszących się do aspektów ogólnych (nie tylko żydowskich), jak i specyficznych (typowo żydowskich) oraz subiektywnych (charakteryzujących poszczególne osoby). Bazując na tych ostatnich, udało się stworzyć ogólny i całościowy obraz wraz z towarzyszącymi mu atrybutami, ukazujący Żydów i naród żydowski wraz z typowymi dla nich miasteczkami i wspólnotami. Wydzielono łącznie 22 hierarchicznie uporządkowane parametry, a następnie zilustrowano je przykładami i opisano jako pewne konceptualne konstrukcje odzwierciedlające specyfikę świadomości przedstawicieli danej kultury mentalnej.

Słowa kluczowe: mentalność, cechy etnokułturowe, atrybuty, schematy konceptualne, paradygmatyka, typologia

ATTRIBUTES OF THE JEWISH EXISTENCE IN THE WORKS OF MENDELE MOCHER SFORIM (*FISHKE THE LAME*)

Summary: The paper deals with the analysis of a work by one of the precursors of the new Jewish literature of 1835–1917. The characters and the narrator himself were shown as the representatives of the saved, traditional culture of the early 1900's with their traditions, behaviour, dialect and habits in the specific environment and everyday situations. The writer presents the picture of that world in a very consistent and precise way together with its characteristic and unique features. These features are analysed in this paper. Thus the selected parts have been taken into consideration. Those parts describe various aspects of the Jewish existence and they have been divided into groups. The parameters of various situations and features which are presented in those groups, (have been) described from the point of view of the semantics and (have been) formalized as the attributes referring to the general aspects (not only of Jewish character), as well as those very specific ones (typically Jewish) and those subjective in character (referring to individuals). The ones of the subjective character are the starting point of creating the general and complete picture of the Jews and the Jewish nation with the associated attributes. These attributes show the Jewish towns and communities. 22 parameters have been selected and put in the hierarchical order, then illustrated with some examples and finally they have been described as some conceptual constructions which reflect the specificity of the consciousness of the mental culture presented above.

Keywords: ethnocultural features, attributes, conceptual schemes, paradigmatics, typology

Изображение еврейского мира с его окружением у выбранного для анализа автора¹ характеризуется не столько контрастом, которого можно было бы ожидать, сколько разнообразием и внутренним несоответствием. Несоответствие это своеобразно и вместе с тем типологично. Гармония и органичность, предполагающие не только и не столько позицию того или иного объекта на ему положенном месте, сколько его согласованность с ожидаемыми признаками, не то, чтобы нарушаются, а выглядят, хотя и не смещенно, но на свой лад. Данное положение, собственно говоря, и было мотивом принятого рассмотрения².

¹ Настоящее имя Шалом Я'аков Бройде, а также Шолем Янкев Абрамович (1835–1917), основоположник новой еврейской литературы, писал на иврите и идише.

² Отношение к творчеству выбранного нами автора отличает подход, главным образом, описательно-ознакомительный. Представить данное положение можно в трех проявлениях: то, что касается истории жизни и биографии Менделе с общей характеристикой написанных им в разное время произведений; то, что касается его как создателя литературной нормы и литературного языка для идиша (произведения на иврите им создавались в начале и под конец всего творчества), и то, что касается данного автора как классика и одного из основоположников новой еврейской литературы. К этому стоит добавить, что интерес к нему, помимо сведений, в том числе и обширных, помещаемых в различных энциклопедиях, связывается нередко с юбилейными датами – к 25-летию творчества (1884), к 75-летию (1911), к 10-летию смерти (1927, 1928), к 100-летию (1935, 1936), к 100-летию смерти (2017). Немалое место занимают также сведения о нем и его творчестве в очерках новейшей литературы. Собственно исследовательского, т.е. аналитического, а тем более не исключительно литературоведческого, интереса к произведениям Менделе не находим. Приведем лишь некоторые позиции, иллюстрирующие указанное отношение, расположив их хронологически (различение иного рода было бы трудным, особенности русской орфографии до 1918 г. для простоты опустим): Бен-Иосиф, *Очерки новейшей литературы: С.М. Абрамович и его 25-летняя деятельность*, «Еврейские обозрения» 1884, Санкт-Петербург, кн. 7, с. 129–144; Л. Биншток, *Праздник жаргонной литературы: С.М. Абрамович и его 25-летняя литературная деятельность*, «Восход» 1884, № 2, с. 1–32; М. Абрамович, *Сион Иагуды га-Леви (посвящается Соломону Моисеевичу Абрамовичу)*, «Восход» 1886, № 8, с. 165–172; Менделе Мойхер Сфорим (Шолем Янкев Абрамович): *В честь его 75-летнего юбилея*, Издание Киевского комитета Еврейского литературного общества, Киев 1911; М.Я. Пинес, *Классические писатели маскитской эпохи. Ш.Я. Абрамович (Менделе Мойхер-Сфорим) // М.Я. Пинес, История еврейской литературы: на еврейско-немецком диалекте*, пер. с нем. с предисл. и доп. С.С. Вермель, Универсальное книгоиздательство Л.А. Столяра, Москва 1913, с. 116–157; А. Абчук, *Менделе Мойхер-Сфорим (Ш.Я. Абрамович): Его жизнь и его произведения*, Культур-Лига, Киев 1927; Менделе Мойхер Сфорим (Ш.Я. Абрамович): *К 10-летию его смерти: Схема для работы в школах*, Крайнаркомпрос, Одесса, 1927; Менделе и его эпоха: *к 10-летней годовщине со дня смерти*, «Культур-Лига», Киев 1927; И. Яхинсон, *Эпоха Менделе: Антология*, Культур-Лига, Киев 1927; Н. Абрамович, А. Добрин-Абрамович, *Дедушка между своими и чужими: Воспоминания дочерей Менделе*, Культур-Лига, Варшава 1928; Менделе Мойхер-Сфорим: *Его жизнь и его труды*, Издательство «Менделе», Варшава 1928; Менделе Мойхер Сфорим: *Юбилейный альбом*, Издательство «Менделе», Варшава и др., б.д.; М. Вайнрайх, *Картины из истории еврейской литературы: С начала до Менделе Мойхер-Сфорима*, Издательство «Пальма» Иосифа Камермахера, Вильно 1928; М. Шалит, *Календари в нашей литературе: От Менделе Мойхер Сфорима до нынешнего времени*, Старое–Новое, Вильно 1929; Б. Эпельбойм, *Дедушкин закат*, Издательство Х. Бжозы, Варшава 1931; И. Нусинов, *Менделе-Мойхер-Сфорим*, Литературная энциклопедия, т. 7, ОГИЗ РСФСР, «Советская Энциклопедия», Москва 1934, стлб. 150–157; М. Винер, *Этюды о Менделе*, Дер Эмес, Москва 1935; Ш. Нигер, *Менделе Мойхер-Сфорим*, Чикаго 1936; У. Финкель, *Менделе Мойхер-Сфорим: Детство и юность*,

Сложившаяся традиция, с ее обычаями, нравами, представлениями и привычками, характеризуется, в первую очередь, тем (опуская все остальное), что можно назвать проверенной веками, если не тысячелетиями, *притертостью*, при которой все, всё и всякое каждое, занимая положенные им по природе и роли места, обладают своими распознаваемыми и неизменными признаками. Всякому, не относящемуся к ней, к этой традиции, могут они казаться странными, нелогичными, необъяснимыми. Не этого можно было бы ожидать от писателя, который пишет на своем языке для своих³, но который при этом подчеркивает и заостряет типичную, распознаваемую, не то, чтобы нелогичность, а, скорее, несогласованность, в ряде случаев противоречивость, того, что имеется, тому, что могло бы быть, как-то иначе выглядеть, по-другому действовать и не так себя проявлять. Это второе, однако, не объявляется. Стоит за этим позиция, которую можно коротко определить словами «хорошо ли, плохо ли, а вот так мы живем, и ничего с этим сде-

1 часть. Государственное издательство Белоруссии, Минск 1937; А. Каган, *У реки Гнилопятки: Эпизод из жизни Менделе Мойхер-Сфорима*, Детиздат при ЦК ЛКМСУ, Харьков 1937; *Менделе и его время: Материалы к истории еврейской литературы в XIX столетии*, Дер Эмес, Москва 1940; *Das Mendele Buch. Letters and autobiographical sketches, photos, drawings, facsimiles of Mendele Moycher Sforim. Essays and ed. N. Mayzel*, New-York 1959; Н. Майзель, *מנדלע'ס בוך* («Книга Менделе» – на яз. идиш), ИКУФ, Нью-Йорк 1959; И. Друкер, *Дедушка Менделе*, Еврейская книга, Варшава 1964; S. Liptzin, *A History of Yiddish Literature*, Jonathan David Publishers, Middle Village, New York 1972, p. 40–45; С. Боровой, *Воспоминания*, Москва – Иерусалим 1993 (имеются, в том числе, воспоминания о жизни и деятельности Менделе в Одессе до 1917 г.); Х. Турнянски, *Первые произведения Ш.Я. Абрамовича на языке идиш*. Х. Турнянски, *Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы*, Open University of Israel, 1995, ч. 5: *Язык и литература*, с. 106–125; Е. Абрамович, *Наш Менделе: Дневники дочери Менделе Мойхер-Сфорима (Шолома Якова Абрамовича) Надежды Абрамович с комментариями и дополнениями современников и потомков*, Ruxanda, Кишинёв 1999; *Книгоноша Менделе: проза М. Мойхер-Сфорима. Воспоминания и статьи о нем*, сост. А.А. Мисюк, Е.Л. Яворская, Экология, Одесса 2017; А. Горобчук, *Менделе Мойхер-Сфорим (Абрамович Соломон Мойсейович)*, «Мій Бердичів», 12 серпня 2008; *Последнее предисловие «дедушки»: К 100-летию со дня смерти Менделе Мойхер-Сфорима*, «Народ Книги в мире книг» 2017, № 131.

³ Хотя вопрос о *своем языке для своих* в случае Менделе, вовсе не выглядит так однозначно. Не углубляясь в проблему, поскольку это не наш предмет, ограничимся только одной, знаменательной в данном смысле, цитатой: «На фоне свойственного для сторонников еврейского просветительского движения 'Гаскала' пренебрежительного отношения к идишу, творчество Менделе на этом языке представлялось многим слишком 'элитарным', не подходящим для малообразованной читательской массы, не владевшей ни ивритом, ни русским, ни немецким, ни польским. Но именно эта 'элитарность' превратила его прозу в тот фундамент, на котором зиждутся все шедевры последующей прозы на идише. Не даром Шолом-Алейхем прозвал Менделе Мойхер-Сфорима «дедушкой еврейской литературы». (Сохранение культуры идиша. Менделе Мойхер Сфорим, https://yiddish-culture.com/ru/literature_ru/mendele-mocher-sforim_ru/ [18.01.2024]). И в подтверждение данного положения: «написанные на идише произведения «дедушки еврейской литературы» первоначально воспринимались как чрезмерно 'сложные' для владеющего только идишем малообразованного читателя». (Н. Майзель, *מנדלע'ס בוך* («Книга Менделе» – на яз. идиш), Нью-Йорк, 1959, с. 291, Цит. по: В. Чернин, «Многого реб Хаим-Шулим и не разобрал». *Идиш как субстрат русского языка Осипа Рабиновича*, <https://www.lechaim.ru/ARHIV/176/chernin.htm> [03.01.2024]).

лать нельзя». Допустимо задаться вопросом – каково задание подобного отображения и, говоря по-школьному, что автор хотел сказать? Опустим, однако, этот вопрос, не потому, что не следует им задаваться, а потому, что, цитируя анализируемое произведение (в переводе), «не в этом суть». Суть принятого рассмотрения, которая сводится, опираясь на то, что было заявлено, к отображению того, что и как отражается, какими определяется для него характерными признаками, какие можно увидеть в том и другом черты. Все остальное, что можно увидеть и выводить, выглядеть будет как следствие.

Прежде чем перейти к тому, что будет предметом анализа, покажем затронутый поворот на примере начала текста (курсивом выделены соответствующие фрагменты):

Едва пригреет солнце и в стране нашей настанет лето красное, когда люди как бы рождаются вновь, а *сердца их ликуют при взгляде на прекрасный божий мир*, — как у евреев начинается самая унылая пора, пора скорби и слез. Вереницей тянутся *печальные дни* постов, самоистязания, стонаний и плача – от самой пасхи и вплоть до осенней слякоти и промозглых осенних холодов. И для меня, Менделе-книгоноши, наступает тогда самая *страдная пора*: я тружусь, день за днем развезжаю по городам и весям и снабжаю сынов Израиля всем необходимым для плача: скорбными песнопениями, покаянными молитвами, специальными молитвами для женщин, всякого рода причитаниями, молитвенниками на будние и праздничные дни. Словом, *евреи все лето рыдают, слезами заливаются, а я тем временем дела делаю...* Но не в этом суть⁴.

Люди – *ликует* и радуются (*при взгляде на прекрасный божий мир*), а евреи, наоборот, для них это *пора скорби и слез* (потому ли, что не видят прекрасного божьего мира, а может, именно потому? Опуская, однако, религиозное объяснение, ибо *не в этом суть*). И далее: *евреи все лето рыдают* – а я *дела делаю* (как будто меня это не касается или касается не до конца).

⁴ Название повести в оригинале *Фишка дер Крумер* (1869). Имеется опубликованный перевод «съ еврейскаго» Т. Гейликмана (Москва 1913, книгоиздательство "Польза", В. Античь и К°). Для удобства и близости к современности мы пользовались текстом, помещенным на сайте *Moyher-Sforim Fishka_Hromoy_RuLit_Net.rtf* [03.01.2024]. Автор перевода не указан. Имеется перевод М. Шамбадала в книге Менделе Мойхер-Сфорим, *Маленький человек. Путешествия Вениамина Третьего. Фишка Хромой*, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1961. Текстологические расхождения переводов, равно как и их соответствие оригиналу для предпринятого анализа значения не имели. О переводах литературы с идиша и иврита на русский, с учетом их достоинств и недостатков, к тому же трудно судить. Как отмечает А. Френкель, «библиография литературы о евреях на русском языке, в том числе и библиография переводов с идиша и иврита, разработана весьма слабо. Даже книжные издания советской эпохи описаны неполно и неточно. Что уж говорить о дореволюционных. [...] никогда нельзя быть до конца уверенным, что где-нибудь в библиотечной пыли не покоится более ранняя русская версия того же произведения». (А. Френкель, *Еще раз о «Вступительном слове» Менделе*, „Народ книги в мире книг“. Еврейское книжное обозрение, Санкт-Петербург 2023, с. 1)

Не следует из этого, хотя бы и объяснимое по внешнему виду, противоположение 'люди / евреи', с одной стороны, поскольку иначе на божий мир реагируют, и 'евреи / я', с другой, поскольку занимаюсь не тем, чем они. Все это многограннее и сложнее. Обращаясь к анализу, – возникает позиция 'лета', в которой можно усматривать признаки а) пробуждения (для природы, а с нею людей), б) сердечного ликования (для людей), с) унылости, скорби и плача (для евреев), d) страды (для людей и меня). Все это, взаимодействуя, переплетается, сходясь и вместе с тем расходясь. Имеется некое общее, в составе которого наблюдается нечто особенное, а в этом особенном себя проявляет еще одно, то, что и общее, и особенное, и свое собственное, в нем отдельное, с ним связанное и в нем не специфичное. Представить это можно в таком положении:

Общее	Особенное	Субъективное
Подъем	Падение	Деятельность

Имеется, следовательно, позиция общего, или мутуатива, *Mut*⁵, позиция своего как особенного, проприатива, *Propr*, и позиция субъективного, субъектива, в составе проприатива, или особенного своего, *Subj*, не противоречащая ему, но и не полностью с ним совпадающая.

Выводится также, из первого же открывающего абзаца, то, что распределяется в соотношении внешнего окружающего, *Exter*, – природа, мир, страна, лето, люди, в котором допустимым было бы выделить далее внешнее темпоральное, *ExTemp* (день за днем), внешнее погодно-сезонное, *ExTempest* (лето красное, осенняя слякоть, промозглые осенние холода), внешнее природное, *ExNatur* (солнце, божий мир), внешнее социальное, *ExSoc* (люди), внешнее пространственное, *ExSpat*, (страна), внешнее объектно-локальное, *ExLoc* (города и веси). Выделяются также позиции внутреннего своего, *Inter*, в которое входит и к которому относится 'я' субъектива, как его составная, но и отдельная часть.

В процитированном первом абзаце в этом 'внутреннем своего' отмечается следующее:

- внутреннее свое обобщенного целого, интегратив, *InIntegr* (евреи, еврейский народ, сыны Израиля), в составе которого определяет себя позиция

⁵ Латинизированные обозначения, вне связи с противоречием между Иудеей и Римом, даются для терминологического удобства и целей формального описания.

- части обобщенного целого, партитив интегратива *InIntegr(Part)*⁶ (женщины)

- внутреннее свое темпоральное (унылая пора скорби и слез, печальные дни постов, самоистязания, стенаний и плача – от самой пасхи и вплоть до осенней слякоти, будние и праздничные дни)

- внутреннее свое субъектива, или индивидуально-личного проявления, приватива интегратива, в позициях:

- темпорального, в составе темпорального внутреннего своего (страдная пора, день за днем /разъезжаю/)

- акционального (тружусь, разъезжаю по городам и весям, снабжаю сынов Израиля всем необходимым для плача)

- внутреннее свое ритуального проявления в позициях:

- текстуально-вербальной объектности (скорбные песнопения, покаянные молитвы, специальные молитвы для женщин, всякого рода причитания, молитвенники на будние и праздничные дни)

- совместно переживаемого состояния (все лето рыдать, заливаясь слезами)

При обращении к тому, что выделено в отношении 'внутреннего своего', или проприатива, как типично и не только типично еврейского, но в нем себя собственным образом проявляющего и обнаруживающего, с учетом того, что находит свое отражение в выбранном для анализа тексте в последующем, выявляется А) то, что касается человека, смертных, людей (как евреев), В) то, что касается внешних объектов, предметностей, В1) одушевленных и В2) неодушевленных, С) то, что касается проживаемых состояний, статальностей, D) то, что касается вышнего, горнего, нечеловеческого, трансцендентного.

Продвигаясь далее, по тексту и в различениях, представляется допустимым выделить, в отношении группы А (человека, евреев), как наиболее характерное⁷ и как структурно организуемое, т.е. в отвлечении от порядка его появления в тексте, следующие параметры в их соотношениях (некоторые из них приходится повторить):

А внутреннее свое обобщенного целого, интегратив (еврейский народ, евреи в отличие от неевреев)

А1 внутреннее свое социальное, групповое, социалис (местечко, община, сообщество)

⁶ Подразумеваемые формульные обозначения далее опустим, с тем чтобы дополнительно не осложнять представления.

⁷ Автор не ставил перед собой задачи полного описания всего возможного и в тексте встречающегося, ограничиваясь методологически-иллюстративной целью.

A1a внутреннее свое как множественность, совокупность, какое-то число, плюралис (евреи где-то в каком-то числе)

A1b внутреннее свое в его множественном либо единичном проявлении обращения, выхода к внешнему социальному, неевреям, в контакте и взаимодействии с ним, плюральный либо сингулярный адверсатив (ярмарка)

A1c внутреннее свое отделяемое, обособляемое, маргиналис (калеки, хромые, нищие)

A2 внутреннее свое отдельно-типичного проявления, сингулятив (еврей в его специфичности)

A2a внутреннее свое распознаваемо-значимой формы, фигуратив (облачение, борода, пейсы), и то, как выглядят, могут типично выглядеть, те или иные его представители, форматив (характерные признаки внешнего вида, внешности, черт лица и т.п.)

A3 внутреннее своего другого, как отдельного, фамилиарис (еврей при встрече, беседе, контакте с ним, со стороны я, говорящего)

A3a внутреннее свое в его взаимодействующем проявлении единичного к единичному, одного к другому, контактив (сватовство, разговор двух евреев между собой)

A4 внутреннее свое индивидуально-личного проявления, приватив (разговор, беседа с самим собой, обращение к себе, внутренняя борьба, размышления)

И, соответственно, в группе В, для предметностей:

V1 одушевленные:

V1a внутреннее свое животного соположения, анималис (лошади, козы, коровы)

V2 неодушевленные:

V2a внутреннее свое орудийного положения, инструменталис (фургон, кибитка)

V2b внутреннее свое пропитания, нутритив (дорожная пища в котомке, еврейские блюда, еда)

V2c внутреннее свое пространственно-локативного положения, локатив (баня, кладбище, синагога)

Для С, состояний:

C1 внутреннее свое физического характера, кондиционалис (то, как себя чувствуют и что для еврея типично в таком отношении)

C2 внутреннее свое переживаемых совместно заболеваний, эпидемий, смертей, (холера)

Для D, трансцендентное:

D1 внутреннее свое, предполагающее обращение к Все-вышнему, взаимодействие с Ним, дивинитив (молитва, цитирование Писания, фрагментов религиозных текстов, различного рода ритуальные и не только ритуальные формулы)

Показанное распределение, полученное на основе взятого для анализа текста, представляет собой структуру отображаемого существования, бытования евреев, как этнокультурной группы, в своем кругу. Первое, что обращает на себя внимание, это количественное неравенство выведенных параметров, равно как и их представленность в произведении. Действует это следующим образом. Имеется, для сознания и в сознании, некая концептуально оформленная картина, схема, являющаяся следствием обобщенного опыта, которая способна себя отражать, будучи перед этим усвоена, с помощью типичных для нее вербализованных форм в виде слов, устойчивых оборотов, конструкций, коммуникативных и не только коммуникативных формул. Значимым и показательным становится в этой связи то, что дифференциация в группе A, своего обобщенного целого, интегратива, оказывается наиболее проработанной, при дополнительности всего остального. В то же время, в тексте, как в художественном произведении, предполагающем изображение, наибольшее по представимости место⁸ отводится параметрам A4, личного проявления, A3, своего другого при контактирующем взаимодействии с ним, а также, далее и впоследствии, выходя нередко на первый план, D1, трансцендентного обращения, A2, при отображении отдельных образов в их специфичности, внешнего облика, поведения, характеров, и B1a, при изображении лошади, обращении и беседе с ней.

Поскольку предметом нашего рассмотрения были выбраны атрибуты⁹, определяемые к еврейскому существованию

⁸ В силу ограниченности объема анализ производился с опорой на первые пять выделяемых в тексте частей, сказанное в отношении представимости не следует поэтому относить ко всему произведению.

⁹ Касаясь понятия атрибута и атрибутивности, стоит иметь в виду, по крайней мере, три ведущих о нем представления: философское, в котором атрибут понимается как «неотъемлемое свойство объекта, без которого он не может ни существовать, ни мыслиться» (*Новейший философский словарь*, <https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/128-атрибут> [0.01.2024]); общеупотребительное, книжное – «Постоянная принадлежность, характерный признак» чего-либо (*Словарь русского языка в четырех томах*. Изд. 2–е. Гл. ред. А.П. Евгеньева, т. I, Москва 1981, с. 51), и лингвистическое, при котором атрибут объясняется как определение, реализуясь далее в конструкциях с атрибутивными отношениями, основным средством которых для русского языка считаются прилагательные. «Семантика слова 'атрибутивность' восходит к понятию «свойство» [...] Нечто обладает атрибутивностью, если существует как свойство какой-то вещи» (И.В. Дмитриевская, *Проблема реальности*

в изображении Менделе Мойхер Сфорима, необходимым было бы объяснить подобное положение в его составляющих. Выбранного автора характеризует подчеркнутая типичность в передаче того, что отмечает собой еврейское. «В моих сочинениях», – как пишет он сам, – «дан образ еврея со всеми его характерными чертами» и, продолжая далее, говорит, если не о контрасте, то о сочетании и разделении сходно-несходного, присутствии разного, различающегося в их объединении и в одном, – «если он иной раз и поет что-нибудь веселое, издали кажется, что он плачет, заливаясь слезами»¹⁰. Небезразлично и показательно для выбранного нами предмета это самое *издали*. Есть, имеется, что-то внутри, которое, не обязательно постороннему, но также, возможно, и своему, показаться может чем-то совсем другим, если не прямо про-

в философии И. Канта, <https://kant-online.ru/wp-content/uploads/2014/04/09>, с. 83 [03.01.2024]). С чем-то подобным, хотя не так прямо, связывается представление об атрибутивности как о семантической категории, устанавливающей подобный тип отношений. Имеется также еще одно представление об атрибутивности, как о грамматической категории, которая внешне выражается в противопоставлении полных (атрибутивных) и кратких (неатрибутивных, предикативных) форм прилагательных, предполагая способность первых выступать в атрибутивной связи с существительными (А.А. Зализняк, *Русское именное словозменение*, Наука, Москва 1967, с. 88). И еще одно, связываемое с интерпретацией сообщения, представление об атрибутивности, как о неопределенности, в противопоставлении референтности (отнесенности к называемому предмету): «Атрибутивность имеет место, когда говорящий не располагает какой-либо релевантной информацией, индивидуализирующей референт, за исключением той, которая сообщается в высказывании» (А.Д. Шмелев, *Русский язык и внеязыковая действительность*, Языки славянской культуры, Москва 2002, с. 117). Нет возможности данные положения обсуждать, видя в сказанном различного рода проекции и применения чего-то общего, если иметь в виду такие маркеры атрибутивности, как 'определяющая предмет характерность', 'неотъемлемость для сознания связи с ним' и следующая из этого 'концептуальная принадлежность объекту'. Назовем только некоторые лингвистические работы, касающиеся данной темы и объясняющие тот или иной поворот ее понимания: П. Коул, *Референтная непрозрачность, атрибутивность и перформативная гипотеза*, «Новое в заруবেжной лингвистике», вып. 13, Прогресс, Москва 1982, с. 391–405; П.В. Гращенков, *Грамматика прилагательного: Типология адъективности и атрибутивности*, Языки славянской культуры, Москва 2019; М.М. Гусейнова, *Категория атрибутивности и ее выражение в даргинском языке*, дис... канд. филол. наук, Махачкала 2002; Д.Р. Ханаху, *Атрибутивные словосочетания в русском и английском языках (сопоставительно-типологический анализ)*, дис... канд. филол. наук, Майкоп 2007; Ж.К. Заллединова, *Атрибутивные и предикативные средства выражения принадлежности в английском и русском языках*, «Филология и лингвистика в современном обществе», Материалы I Международной научной конференции (Москва, май 2012), Ваш полиграфический партнер, Москва 2012, с. 64–66; Э.Т. Кумыкова (Гучапшева), *Об акциональности / неакциональности семантического компонента имени и его актуализации в адъективном словосочетании*, «Научный диалог» 2018, № 5, с. 83–92; Т.Б. Заграевская, М.Д. Дубовский, С.М. Заграевская, *Валентность и сочетаемость в структуре англо- и русскоязычных многокомпонентных атрибутивных словосочетаний*, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2023, т. 16, вып. 5, с. 1579–1584; Л.Г. Хабибулина, *Атрибутивность как семантическая категория*, «Ученые записки Петрозаводского государственного университета» 2023, т. 45, № 5, с. 62–66.

¹⁰ Moyher-Sforim_Fishka_Hromoy_RuLit_Net.rtf [03.01.2024]. Здесь и далее все цитаты берутся отсюда.

тивоположным. Возникает проблема я и другого в этой связи, я как другого и другого в смысле не-я. Этот другой, отвлекаясь от философских и психологических аспектов проблемы¹¹, может быть, в контексте и русле анализа, определен и воспринят как наблюдатель, присутствующий, слушающий, видящий и читающий. И цитируя далее: «Этот меланхолический певец поет свои песни и заливается на грустный лад как раз в весеннюю пору, когда весь мир словно вновь рождается, когда все цветет, благоухает, сияет и светится и у каждого радостно на душе». Опуская историческую обусловленность того, что под *весенней порой* имеется в виду намечавшееся в 60-х годах XIX столетия смягчение системы репрессий против евреев и смотря на все это с образно-обобщающей перспективы, можно и стоит увидеть в сказанном то, что было ранее выделено и определено как еврейское состояние (внутреннее свое обобщенного целого) в его отражении и проявлении к своему отдельно-типичного (сингулятив) в окружении внешнего – того, что вокруг, другие люди, мир, страна и природа. За этим стоит, соответствующим образом понимаясь, тот каждый, у которого *радостно на душе*, из чего будет следовать, что певец тот – не каждый и не так, чтобы было радостно у него на душе. Об этом, собственно, и повествование, о том, что грустно – в том, что вроде бы и не так, чтобы было печально, грустно исходно, по самому своему существу.

Теперь то, что касается атрибутов. Согласно с выведенной и показанной в параметральных ее проявлениях концептуальной и парадигматической схемой, обратимся для иллюстрации к следующему после процитированного в самом начале абзацу (отметив курсивом то, что будет предметом дальнейшего обсуждения):

Разъезжая таким образом [с тем чтобы снабжать сынов Израиля всем необходимым для плача], я однажды ранним

¹¹ Из немалого числа работ, посвященных данной теме, назовем только некоторые: М. Бубер, *Я – Ты*; М. Бубер, *Два образа веры*, Республика, Москва 1995, с. 16–92; Р. Штихве, *Амбивалентность, индифферентность и социология чужого*, „Журнал социологии и социальной антропологии”, 1998, т. 1, №1, с. 41–52; Э. Левинас, *Время и Другой. Гуманизм другого человека*, Высшая Религиозно-Философская Школа, Санкт-Петербург 1998; Ж.-П. Сартр, *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии*, Республика, Москва 2000; Ж. Делёз, *Мишель Турнье и мир без Другого*. Ж. Делёз, *Логика смысла*, Академический проект, Москва 2011, с. 395–421; Т.Х. Керимов, *Гуманитаризация обществознания и проблема Другого*; «Другой» в пространстве коммуникации, Изд. Казанского гос. ун-та, Казань 2007, с. 7–21; Е.Е. Кудачова, *Интерсубъективность и диалог (опыт экзистенциально-феноменологической характеристики отношения Я – Другой)*, дис. . . канд. филос. наук. Ростов-на-Дону 2002; Е.В. Кантемиров, *Проблема Другого в современном обществе*, Дис. . . канд. филос. наук. Екатеринбург 2004; Е.Н. Шапинская, *Образ Другого в текстах культуры*, URSS, Москва 2012.

утром, в день Семнадцатого Тамуза¹², сидел на облучке своего *фургона*. На мне, как и полагается, был *талес*, *филактерии*, а в руках – *кнут*. Глаза мои были закрыты, чтобы не отвлекаться во время молитвы созерцанием божьего мира. Но словно назло, она, эта так называемая *природа*, была удивительно хороша, и меня как зачарованного тянуло полюбоваться ею. Я долго боролся с собой. Дух добра твердил мне: «Фу! Не полагается!..» Но лукавый, приоткрывая мне один глаз, не переставал подстрекать: «Глупости! Наслаждайся, чудака этакий!»

Появляется образ *фургона*, который ‘свой’, предполагает ‘сидение на облучке’, а также то, что на нем ‘разъезжая’, – для того, чтобы, как это следует из начала рассказа, ‘делать дела’, суть которых состоит в ‘снабжении сынов Израиля всем необходимым для плача’. *Фургон* представляет параметр В2а (орудийного положения субъекта, его отношения к орудию своей деятельности) – в атрибутах, указанных в одинарных кавычках, определяемых в значениях обладания (поссессивности, ‘свой’), размещения, нахождения в нем либо на нем (диспозиции, ‘сидение на облучке’), разнонаправленного передвижения, перемещения в пространстве, с его помощью и на нем (модулятивной транспозитивности, ‘разъезжая’), с целью осуществления своей деятельности (акциональность, ‘делать дела’), возможной в силу того, что *фургон* представляет собой помещение, емкость, в котором можно что-то, перевозя, содержать (контентность), а таковым содержимым, в силу производимой деятельности, является то, что предполагает ‘снабжение сынов Израиля всем необходимым для плача’ – контентно-акциональный объект. Контентный по отношению к *фургону*, как инструменту производимой деятельности, акциональный – по отношению к производителю этой деятельности, или агенту, главному персонажу и повествователю, Менделе-книгоноше.

Отмеченные атрибуты, объединяясь, составляют конструкцию¹³, в составе которой только один компонент (контентно-акциональный объект) следует относить к еврейскому существованию. Все остальное характеризует *фургон* вне подобного отношения, с отнесением к тому, что было ранее обозначено как общее внешнего, мира как такового и в нем

¹² День поста (обычно в июле) — в память осады Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором.

¹³ Ее можно отобразить в формализованном виде, но мы этого в данном месте делать не будем, чтобы дополнительно не усложнять.

всех людей. Возникает его (фургона) таковая специфика в силу того, что агентом производимой деятельности выступает еврей и что используемый им для этого инструмент (все тот же фургон) определяется им как 'свой'. Следует из этого представление об отмечаемой (связью с тем, что еврейское) деятельности и о том, что, в том же ключе, следует воспринимать и определять соответствующим образом как 'свое'.

Конструкция, о которой речь, непосредственно связывается с сознанием и в нем, в этом сознании, существует, – как для носителей еврейской этнокультурной традиции, так и для тех, кто к ней не принадлежит, но, взаимодействуя, сталкиваясь с ее представителями, отдает себе в этом отчет и соответствующим образом воспринимает. Проявляется это нередко, способно было себя проявлять, в описываемых у Менделе Мойхер Сфорима социальных условиях второй половины XIX столетия (других условий касаться не будем) в особом, не столько враждебном, сколько подчеркнуто отделяющем отношении. И это также может быть характеризующим, сопровождаясь своими параметрами, для того, что, будучи названо нами *еврейским существованием*, соответствующим образом определяет данный предмет.

Покажем это с опорой на текст. Главный герой, рассказчик, попадает своим фургоном в лужу, а заднее его колесо цепляется за ось другого фургона, в котором едет его соплеменник, отчего они оба, не будучи в состоянии справиться с произошедшим, ведут обстоятельный диалог, в то время как дорога оказывается загромождена для продвижения. И в какой-то момент *на дороге показалось несколько крестьянских возов.*

Еще издали крестьяне подняли крик: почему загромождена дорога? А подъехав поближе и увидев меня и Алтера облаченными в *талесы*, с огромными *филактериями* на лбу и длинными, широкими ремнями, болтающимися на шее, они *грубовато*, с *насмешкой* закричали:

— *Бачите, які фанаберіі цяці...* Егей, трясця вашій матері дайте дорогу! Ей, швидче, жидки, *лапсердаки!*

Обратим внимание на выделенное курсивом. Крестьяне распознают в героях евреев по признакам внешнего вида – *талесы*, *филактерии с ремнями на шее*, после чего реагируют *грубовато*, с *насмешкой*, а в этой реакции можно увидеть, во-первых, объединяющий вводимое обособление призыв – *Бачите*, во-вторых, аспект подчеркиваемого социального неравенства в ироническом сопровождении – *які фанаберіі цяці*, и, в-третьих, определение еврея как не своего по распознаваемой одежде – *лапсердаки*. Далее происходит совместно организуемое действие:

Мы с Алтером тотчас же с жаром взялись за наши фургоны. Несколько крестьян, надо правду сказать, хоть они и не евреи, *великодушно стали нам помогать*. ... Не будь их, мы бог весть сколько времени провозились бы тут да еще вдобавок могли *позорно порвать свои талесы*. А с мужичками дело сразу пошло на лад: они толкали по-настоящему, крепкие руки дали себя почувствовать; мы же, не в пример им, больше кряхтели, чем на самом деле толкали...

Опустим намеренно отмечаемые автором характеристики внешнего проявления – то, что *с жаром (взялись за фургоны)*, то, что *больше кряхтели, чем на самом деле толкали*, – важно для нашей задачи другое, то, что мужички *великодушно стали нам помогать*, с одной стороны, и то, что, в противном случае, герои, с другой стороны, могли *позорно порвать свои талесы*. Насмешливость восприятия, тем самым, не переходит, расширяясь, на вызванную необходимостью совместную деятельность, а таковая деятельность, каковой бы она ни была, не может и не должна вести к позорному положению утраты достойного еврейского облика.

Не разбирая подробно эти и другие аспекты, находящие свое отражение в последующем представлении той же сцены с крестьянами, – после того, как они помогли, желание насмеяться, уже при отъезде, их не оставляет, а герой, обращаясь к Всевышнему, восклицает *обрати свой взор из Вышнего чертога своего на сынов твоих. Взгляни, как богобоязненные евреи твои стали посмешищем лишь за то, что честно и благоговейно блюдут заветы твои!*, – обратимся к тому, что в этом внешнем следует понимать и видеть как выражение внутреннего.

Для еврея, и еврея богобоязненного, важно строгое соблюдение того, что полагается и что общепринято, поскольку это не только традицией, но и религиозными предписаниями освящено. Положение общеизвестное и объяснений не требующее, однако не в этом, точнее не только и не столько в этом, суть. Возвращаясь к предмету данного рассмотрения, к атрибутам, обратим внимание на облачение, отнесенное в предложенной дифференциации к подгруппе А2а 'внутреннее свое распознаваемо-значимой формы' – фигуратив (облачение, борода, пейсы) и характерные признаки внешнего вида, внешности – форматив. Различие того и другого, фигуратива и форматива, предполагает то, что первое организуется, создается, принимается на себя и будет зависеть от исполнителя (одежда, прическа и пр.), в то время как второе, проявляясь во внешнем облике и делая (либо не делая) человека распознаваемым, в его индивидуальных и типологических признаках

и чертах, в этническом и не только этническом отношении, – от субъекта, как правило, не зависит. И то, и другое находит свое отражение у Менделе Мойхер Сфорима в разбираемом тексте. То и другое при этом предполагает не совпадающий по своему основанию и в своей атрибутике аналитический результат. Обращая внимание на это первое (второе опустим), напомним второй процитированный ранее абзац, одно только в нем предложение – *На мне, как и полагается, был талес, филактерии, а в руках – кнут. Талес, филактерии, кнут – все это, как полагается*, т.е. по еврейскому правилу, потому что и для того, что еврей, иначе какой ты еврей после этого? Это становится важным. Однако что за этим важным стоит, чего нельзя опустить, не принять для себя?

Талес и филактерии, как атрибуты, следует отделить от кнута, еще одного атрибута, но не чего-то другого и в еврее не распознаваемого, а определяемого по основанию, отличающему его от первых двух, хотя и кнут (*в руках*), и талес с филактериями (*на мне*), и то, и другое – *как полагается*. Кнут в руках потому, что главный герой, Менделе-книгоноша, возница, с лошастью и управляет фургоном, и тогда это необходимый для производимой им деятельности атрибут, акционально-инструментального, как объект, назначения. Талес и филактерии – также объекты, и от субъекта, так же как кнут, отделяемые, однако характеристика их, как атрибутов, будет иной, более сложной, менее прагматичной и полифункциональной. Служат они для того, и этим, если не вдаваться в подробности и представлять в обобщении, будет определяться их роль, что они имеют как ритуальный, исполняясь во время молитвы, так и сигнальный, отличая еврея от нееврея, равно как и дивинитивный, обозначая еврейскую, по обету, связь с Всевышним, а также конвенциональный, согласно с еврейскими правилами, обычаями, договором, характер и смысл. Четыре выделяемые функции можно свести к одной, как ведущей, определяющей то, что, передаваясь в тексте словом *позорно* (если *порвать свои талесы*), отмечает необходимость блюсти, следить, соблюдать установленное. Этой ведущей функцией будет конвенциональная – так принято, так положено, потому что так принято и положено (тавтология в этом случае значима), по еврейскому соглашению, для евреев и потому что еврей. Объединяет талес и филактерии (*на мне*) с кнутом (*в руках*), и поэтому они стоят в общем ряду *как полагается*, сигнальная функция, предполагающая возможность распознавания еврея не только по внешнему виду, но и по исполняемой им привыч-

но деятельности – разъезжать на своем фургоне, со своей, типично еврейской, лошадкой, о которой также в этом аспекте и повороте в тексте ведется речь, по городам и весям, снабжая сынов Израиля всем необходимым для плача.

И, возвращаясь к кнуту, в дополнение, которое будет касаться также и всего остального. Данный предмет становится распознаваемым и определяемым признаком, в атрибутивных его показателях, еврейского существования не сам по себе, а в наблюдаемом, обсервативном, контексте, – поскольку он сочетается с талесом и филактериями своего обладателя, что будет во-первых, и поскольку, как следствие из этого первого, он *в руках* у еврея, что было бы во-вторых, который, и это было бы в-третьих, использует его как инструментальный объект своей, также типично еврейской, деятельности. Талес и филактерии, соответственно, особенно если они на мужском представителе иудейского вероисповедания (сомнительно было бы их видеть на ком-то другом), такого определяющего контекста, как для кнута, не предполагают, они являются, в своих атрибутивных определителях, показателями еврейского существования вне контекста.

Все эти обстоятельства находят свое воплощение также в последующем, в тех фрагментах, которые посвящены описанию облачения. Приведем для сравнения такое высказывание:

Я разлежся на возу в одной, *извините, рубашке и арбаканфесе*¹⁴, сдвинув на самую макушку *стеганую шапку* и опустив до пят *бреславльские шерстяные чулки*, которых я, *грешным делом*, не снимаю и летом.

Если *рубашка* и *шапка*, но, скорее всего, все же не *стеганая*, подобно кнуту (хотя какая именно это рубашка – вопрос, на который нет в тексте ответа), чтобы быть показателями одежды еврея, предполагают контекст, то *арбаканфес* и *бреславльские шерстяные чулки* внеконтекстны. К этому надо добавить, что действие повествования происходит летом в жару, а еврей и в жару, особенно в месте публичном, раздеваться не должен. Отсюда сопровождающие *извините* (поскольку только в *рубашке* и *арбаканфесе*, без *сюртука*) и *грешным делом* при чулках. Атрибутивные признаки по этой причине следует распределить. При *арбаканфесе* это было бы такое же основание, что и при филактериях с талесом, в показателях конвенционально-ритуально-сигнально-дивинитивного определения.

¹⁴ Четырехугольный кусок белой ткани с кистями, как обязательная принадлежность еврейского облачения у мужчины.

Бреславльские шерстяные чулки, распознаваемые и значимые для представителей данной еврейской общины и не характерные для других, были бы конвенционально-сигнальными (трудно судить, ритуальными или нет). И тогда шапка, хотя бы и стеганая, если не типично еврейская, и рубашка приобрели бы свой сигнальный, распознаваемый в отношении к еврейскому существованию, смысл в сочетании с арбаканфесом и бреславльскими шерстяными чулками, добавляясь в этом своем сигнальном значении а) тем, что они на еврее и б) тем, что надеты на нем даже летом в жару.

Нечто подобное и не подобное можно увидеть также в таком фрагменте:

Фишка обыкновенно ходил босиком, без кафтана, в одной лишь грубой заплатанной рубахе, в длинном замусоленном арбаканфесе и широких портках из толстого полотна со множеством складок.

Сигнальным признаком обладает лишь *арбаканфес* (который каждому еврею необходимо носить). То, что описывается еврей, можно увидеть в определении *без кафтана*, которое служит еще одной функции – изображает бедный еврей. На что дополнительно, но и контекстно, подобно рубахе, шапке, кнуту, указывает то, что ходил *босиком, в грубой заплатанной рубахе*, и то, что в *замусоленном арбаканфесе*. То, что в *широких портках из толстого полотна со множеством складок*, предполагает другую, индивидуальную, персональную, характеристику. Возникает, тем самым, касаясь вопроса еврейского существования, вкладывающееся одно в другое и сочетающееся между своими проекциями изображение а) еврея в его характерных признаках, распознаваемых и отличающих его от других, не только по внешнему виду, но и в поведении, занятиях, речи и пр., б) еврея в его отношении к достатку и недостатку, бедного, не бедного, но и не богатого, или богатого, с) еврея в его типологических, определяющих данный еврейский тип, проявлениях, d) также еврея, но характеризуемого, представляемого, показываемого, в его индивидуально-еврейских, поскольку также типично еврейских, особенностях. Все это достигается автором при посредстве того, что было выбрано для данного рассмотрения как атрибуты – в их отношении, расширяя, к тому, что находит свое выражение не только в обозначенном в (а), но также и в (b), (с) и (d). Приведем в подтверждение сказанного еще один, касающийся облачения, фрагмент:

Когда я несколько лет тому назад, будучи в Глупске, увидел издали на улице Фишку, я попросту не мог прийти в себя от изумления. Мой Фишка, гляжу, ковыляет на своих хромых ногах, одетый щеголем – в новенький черкасский кафтан, в новые ботинки и чулки. На голове большой плисовый картуз, а на груди новая, из-под иголки манишка из туго накрахмаленного ситца в больших красных цветах! «Что бы это могло значить? – думаю я.

Тот же Фишка, который ходил босиком без кафтана, выглядит по-другому, и именно это вызывает изумление у повествователя. Его характеристика, на сей раз как одетого щеголем, с перечислением всего того, что выделено нами курсивом, при недостаточном знании дополнительных обстоятельств, а контекст оснований к этому не дает, делает Фишку ничем не отличающимся или мало чем отличающимся от нееврея, поскольку кафтан на нем, хотя и неперменный предмет еврейского одяния, но черкасский, какого вида ботинки и бреславльские ли чулки, неизвестно. То же будет касаться и всего остального. Атрибутика его одяния, не исключая его из еврейского круга, вместе с тем распознаваемо-показательных оснований к этому не дает, представляя его в типическом отражении, еврейском и не еврейском, том еврейском, которое не отличается или не полностью отличается по внешности от других, делая его, соответственно, щеголем, на какой-то все же, возможно, еврейский манер, хорошо известный повествователю и им замечаемый, но ощущаемый читателем лишь в общем контексте. Рассматривать это можно было бы как проявления характеризующей атрибутики к (с) – еврея в его определяющих данный тип проявлениях.

В силу ограниченности объема статьи очень мало что из кающегося предмета и показанного в дифференцированном представлении в начале видится допустимым, хотя бы только затронув, отобразить. Остановимся по этой причине лишь на одном показательном положении, связанном с описанием дорожной встречи двух евреев, занимающихся каждый своими делами по снабжению сынов Израиля всем необходимым для плача и не для плача (речь о развозимых по городам и весям ими обоими книгах).

После того как заднее колесо главного персонажа зацепилось за ось другого фургона происходит такая сцена:

Из-за фургона доносятся ругань и проклятия на еврейском языке, часто прерываемые хриплым кашлем. «Еврей, — думаю я, — ну, это не так страшно!» И сам тоже уже разгневанный направляюсь к нему.

Открывается поле признака, определенного в общей схеме с помощью индекса АЗ 'внутреннее своего другого, как отдельного', фамилиарис (еврей при встрече, беседе, контакте с ним, со стороны я, говорящего). Атрибутами данного проявления становится то, что выражено словами, выделенными курсивом. Первая группа слов отмечает 1) 'открытый способ бурного реагирования на ситуацию, связанную с переживаемым неудобством, трудностями, в особенности вызванные кем-то другим' (*ругань и проклятия*), определяясь к позиции 2) 'подобное реагирование, имея спонтанный характер, оформляется с помощью слов родной речи' (*на еврейском языке*). Возможным видится отнести это к тому, что было ранее выделено для (а) в отношении характерных признаков. Вторая группа слов (*часто прерываемые хриплым кашлем*) отмечает то, что следует относить к положению в (d), т.е. еврея в каких-то для него характерных, индивидуальных, но также типично еврейских, чертах¹⁵. Черты эти следует атрибутивно определять в их отношении к 'способу возбужденного говорения, характеризующегося дискретно-хриплым сопровождением'. Далее следует исходящее от субъекта (повествователя) 'ответное реагирование на своего, предполагающее равный, допускающий нестеснение и фамильярность, характер' (*Еврей, это не так страшно*), из чего следует то, что, будучи выражено словами *сам тоже уже разгневанный направляюсь к нему*, было представлено в пункте (1) первой группы как 'открытый способ бурного реагирования'.

Общий вид полученного параметра в составе АЗ 'внутреннее своего другого, как отдельного' можно представить следующим образом:

- внутреннее своего другого, *InFam*, > (проявляемое) в способе бурного реагирования, *ReactTurb*, на ситуацию неудобства, трудностей, *SitDifficult*, вызванную кем-то другим, *ProvocAlter*, < оформляемое (способе) спонтанно вербальными средствами своего языка, *Spont(Verb<NatLing)*, > характеризующемся, будучи возбужденным, *Commot*, какими-то индивидуально окрашенными чертами, *IndSign*, < получающем, в форме реагирующего ответа, *ResponsReact*, при условии "еврейского" равенства контрагента, *AequitContrag*, аналогичный способ бурного реагирования на возникшую ситуацию, *Analog(TurbReact)*

Выразить это можно, для большей конструктивной наглядности, в виде формулы *InFam > ReactTurb(SitDifficult<*

¹⁵ То, что связано с хриплым прерывистым кашлем, у автора объясняется как отличительная особенность, характеризующая данного персонажа именно в таком отношении.

ProvocAlter < *Spont(Verb<NatLing)* // > *Commot(IndSign)* // < *ResponsReact(AequitContrag)* > *Analog(TurbReact)*. Смысловая конструкция, отображающая сложившееся в повествовании положение произошедшей встречи двух персонажей предполагает последовательно уточняемые уровни, которые видятся следующим образом:

I <i>InFam</i>			
	II <i>ReactTurb</i>	III <i>SpontLing</i>	
			IV <i>IndSign</i>
	V <i>AnalogReact</i>		

Получается замкнутая, или обращаемая, конструкция ‘встречи в условиях взаимного затруднения’, от уровня II, реакции бурного проявления на ситуацию, через последовательные переходы использования (при спонтанности) своего языка (III), с отображением в речи индивидуально характеризующих черт (IV), к аналогичной ответной реакции – ‘так, как ты, так и я, то, что ты, то и я, коль скоро мы оба евреи’. Данное положение можно рассматривать как атрибут еврейского существования в его проекции к обозначенной встрече.

Дальнейшее происходящее при той же встрече, ее развивающее и сопровождающее, только наметим, с тем чтобы показать возможности описания, после чего перейти к обобщению. Спутник главного персонажа, так же, как он, *облаченный в талес и филактерии, – не разберешь, где кнут, где ремни от филактерий, лежит, запутавшись в упряжи*. Начинается перепалка, злобный обмен обвинениями, с криками, чертыханьем по нарастающему. *Друг на друга мы не глядим, разъяренные, готовы уже, как петухи, кинуться и сцепиться друг другу в пейсы*, возбужденное состояние усиливается, вот-вот дойдет до физического воздействия, как вдруг картина меняется. Выглядит это следующим образом:

С секунду мы стоим, молча пожирая один другого глазами. Замечательное, надо полагать, было зрелище: два еврея-«богатыря», облаченные в талесы и филактерии, стоят нахохлившись, готовые помериться силами и *подраться в чистом поле, точно в синагоге*, не будь рядом помянута!.. Стоило полюбоваться на эту картинку. Мы стоим, смотрим, и кажется – *вот-вот раздадутся звонкие оплеухи, как вдруг мы отскакиваем друг от друга и оба, изумленные, восклицаем в один голос:*

- Ой, реб Алтер!..
- Ой-ой, реб Менделе!..

Узнав друг друга, встретившиеся мгновенно меняются, возмущение и недовольство исчезают, сменяясь благодушным расположением. *После обоюдного радушного приветствия* герои тут же переходят к следующему этапу – *выпытывать друг у друга, или, как у нас говорят, «прощупывать, что у ближнего на возу лежит», разноухивать, что на свете слышать.*

Вся эта сцена предполагает конструкцию, в которой важным становится 1) 'затруднительное положение одного из субъектов', *SitDifficult(S')*, проявляющееся 1a) в 'нарушении его облачения', *PerturbForm(S')*, и 1b) в отмеченном ранее 'способе бурного реагирования в стремлении определить виновника и выместить на нем свою злобу', *React(Turb) > [S² > SitDifficult(S')]*, 2) затруднительность положения, при столкновении с ним, который свой, не только по речи, но и по характеру возмущенного проявления, находит свой выход в 'разгорающемся обмене взаимными обвинениями, грозящем перейти в апогей', *Incret(PermutAccus>Culm)*, заключающийся 3) в возможности не только вербального, но и 'физического обмена с применением силы', *PermutOffens(S'↔S²)*, – *помериться силами*, т.е. по принципу 'кто кого, кто сильнее', или *подраться в чистом поле, точно в синагоге, не будь рядом помянута!* Из чего следует, что в синагоге нечто такое имеет место и, тем самым, способно себя проявлять и в других обстоятельствах.

К этому видится немаловажным добавить, что участники, в своей разъяренности, не видят друг друга, каждый занят собственным возмущением, обращенный в себя, – *Друг на друга мы не глядим.* И только когда положение достигает своего апогея, с тем, чтобы увидеть – на кого нападать, с кем придется мериться силой (толкает к этому не осознаваемый импульс), они начинают друг на друга смотреть, – *С секунду мы стоим, молча пожирая один другого глазами.* Это ведет к узнаванию с определением не только того, что противник 'свой' и еврей, но и, если не близкий, то 'хорошо знакомый'. Данное положение в корне меняет дело. Из этого следует то, что 4) 'знакомство, в условиях затруднительного положения вне дома, на дороге, в пути, при отсутствии к тому же евреев-свидетелей, предполагает не только неуместность перехода к этапу физического воздействия при споре и обмене возмущенными репликами, но и радушие, и приветствие', после которого возникает возможность перейти к чему-то совершенно иному – 5) 'расспрашиванию с целью выяснения цели движения и всех возможных, а также не связанных с ней обстоятельств'.

Получается, определяемая как типичная, трехкомпонентная схема 'встречи в условиях затруднительного положения, созданного, по мнению субъекта S^1 , кем-то своим, или S^2 ': (a) $SitDifficult(S^1) > PerturbForm(S^1) // (b) [SitDifficult(S^1) < S^2(InFam)] > React(Turb)S^1 > S^2 > Incret[PermutAccus(S^1 \leftrightarrow S^2)] > Culm] > PermutOffens(S^1 \leftrightarrow S^2) // (c) [S^2(SitDifficult > S^1) > Cognit(S^1 \leftrightarrow S^2)] > BenSalut(S^1 \leftrightarrow S^2) > Quest(S^2 \leftrightarrow S^1)$, – (a) 'ситуация затруднения', (b) 'определение виновника затруднения как своего и обмен возмущенными репликами, достигающий апогея', (c) 'узнавание в виновнике хорошо знакомого и переход к благодушной беседе после приветствия'.

Данная схема предполагает не только типичный вид, обусловленный ранее отмеченными обстоятельствами, но и возможность дальнейшего распространения. Находит это свое выражение в последующем повествовании, с такими типичными проявлениями, как ответ на вопрос *вопросом по еврейскому обыкновению не отвечает прямо, а говорит полусловами, намеками*, обмен ничем не значащими и не дающими представления о предмете репликами, попытки «*прощупать*» своего собеседника, узнать что-нибудь о нем и от него, всевозможного рода подмены, разговор ни о чем, многозначные и не многозначные, но характерные, междометия типа *A-a?, Be!, O-o!, H-na!, Ah!* и т.п. Все это также, в развитии и переходах от одного предмета речи к другому, имеет свою выразительную, в своих атрибутах, окраску и также укладывается в организуемые типичным образом концептуальные схемы, передающие характеризующие особенности еврейского коммуникативного взаимодействия, связываемые с условиями положения, участников и ситуации. Подобным образом можно рассматривать и другие стороны еврейского существования, находящие свое выражение в выбранном для анализа тексте. В качестве средства такого анализа были взяты представленные в статье атрибуты, смысл которых связывается с их способностью передавать значения, определяемые как характеризующие, а также, объединяясь и сочетаясь, составлять конструкции, отображающие оформляемое парадигматически и синтагматически знание и типичные проявления представителей данной этнокультуры.

Библиография

- Abchuk A.P., *Mendele Moïkher-Sforim* (Sh.ĠĀ. Abramovich): *Ego zhizn' i ego proizvedeniĭa*, Kul'tur-Liga, Kiev 1927 [Абчук, А.П., Менделе Мойхер-Сфорим (Ш.Я. Абрамович): *Его жизнь и его произведения*, Культур-Лига, Киев 1927].
- Abramovich E., *Nash Mendele: Dnevniky docheri Mendele Moïkher-Sforima* (Sholoma ĠAkova Abramovicha) *Nadezhdy Abramovich s kommentariiĭami i dopolneniiĭami sovremennikov i potomkov*, Ruxanda, Kishinĕv 1999 [Абрамович Е., *Наш Менделе: Дневники дочери Менделе Мойхер-Сфорима* (Шолома Якова Абрамовича) *Надежды Абрамович с комментариями и дополнениями современников и потомков*, Ruxanda, Кишинĕв 1999].
- Abramovich M.S., "Sion" *legudy ga-Levi* (posviĭashchaetsĭa Solomonu Moiseevichu Abramovichu), "Voskhod" 1886, no. 8, pp. 165–172 [Абрамович, М.С., «Сион» *Иегуды га-Леви* (посвящается Соломону Моисеевичу Абрамовичу), «Восход» 1886, № 8, с. 165–172].
- Abramovich N.S., Dobrin-Abramovich Al., *Dedushka mezhdu svoimi i chuzhimi: Vospominaniĭa docherĭ Mendele*, Kul'tur-Liga, Varshava 1928 [Абрамович Н.С., Добрин-Абрамович Ал., *Дедушка между своими и чужими: Воспоминания дочерей Менделе*, Культур-Лига, Варшава 1928].
- Abramovich Sh.ĠĀ. (Mendele Moïkher"-Sforim"), *Fishka Khromoiĭ*. Perevod s evreĭskago T. Geĭlikmana, "Pol'za", V. Antik i Ko, Moskva 1913 [Абрамовичъ Шоломъ Я. (Менделе Мойхеръ-Сфоримъ), *Фишка Хромой*, переводъ с еврейскаго Т. Гейликмана, «Польза», В. Антикъ и К°, Москва 1913].
- Ben-Iosif, *Ocherki novoevreĭskoi literatury: S.M. Abramovich i ego 25-letniĭaĭi deiĭatel'nost'*, "Evreĭskie obozreniĭa", Sankt-Peterburg 1884, kn. 7, pp. 129–144 [Бен-Иосиф, *Очерки новейшей литературы: С.М. Абрамович и его 25-летняя деятельность*, «Еврейские обозрения», Санкт-Петербург 1884, кн. 7, с. 129–144].
- Binshtok L.M., *Prazdnik zhargonnoi literatury: S.M. Abramovich i ego 25-letniĭaĭi literaturnaĭi deiĭatel'nost'*, "Voskhod" 1884, no. 2, pp. 1–32 [Биншток, Лев М., *Праздник жаргонной литературы: С.М. Абрамович и его 25-летняя литературная деятельность*, «Восход» 1884, № 2, с. 1–32].
- Borovoiĭ S.ĠĀ., *Vospominaniĭa*, Moskva–Ierusalim 1993 [Боровой С.Я., *Воспоминания*, Москва–Иерусалим, 1993].
- Buber M., *ĠA – Ty*; M. Buber, *Dva obraza very*, Respublika, Moskva 1995, pp. 16–92 [Бубер М., *Я – Ты*; М. Бубер, *Два образа веры*, Республика, Москва 1995, с. 16–92].
- Chernin V., «Mnogogo reb Khaim-Shulim i ne razobral». *Idish kak substrat russkogo ĭazyka Osipa Rabinovicha*, <<https://www.lechaim.ru/ARHIV/176/chernin.htm>> [Чернин В., «Многого реб Хаим-Шулим и не разобрал». *Идиш как субстрат русского языка Осипа Рабиновича*, <<https://www.lechaim.ru/ARHIV/176/chernin.htm>>].
- Das Mendele Buch. Letters and autobiographical sketches, photos, drawings, facsimiles of Mendele Moycher Sforim*, essays and ed. N. Mayzel, New-York 1959.
- Deleuze G., *Mishel' Turn'e i mir bez Drugogo*; G. Deleuze, *Logika smysla*, Akademicheskii proekt, Moskva 2011, pp. 395–421 [Делĕз, Жиль, *Мишель Турнье и мир без Другого*; Ж. Делĕз, *Логика смысла*, Академический проект, Москва 2011, с. 395–421].
- Dmitrevskaiĭ I.V., *Problema real'nosti v filosofii I. Kanta*, <https://kant-online.ru/wp-content/uploads/2014/04/09> [Дмитревская И.В., *Проблема реальности в философии И. Канта*, <<https://kant-online.ru/wp-content/uploads/2014/04/09>>].
- Druker I.Kh., *Dedushka Mendele*, Evreĭskaiĭa kniga, Varshava 1964 [Друкер И.Х., *Дедушка Менделе*, Еврейская книга, Варшава 1964].

- Epel'boim B., *Dedushkin zakat*, Izdatel'stvo Kh. Bzhozy, Varshava 1931 [Эпельбойм Б., *Дедушкин закат*, Издательство Х. Бжозы, Варшава 1931].
- Finkel' U.G., *Mendele Moïkher-Sforim: Detstvo i iunosť*, 1 chast', Gosudarstvennoe izdatel'stvo Belorussii, Minsk 1937 [Финкель У.Г., *Менделе Мойхер-Сфорим: Детство и юность*, 1 часть, Государственное издательство Белоруссии, Минск 1937].
- Frenkel' A., *Eshche raz o "Vstupitel'nom slove" Mendele*, Narod knigi v mire knig. Evreiskoe knizhnoe obozrenie, Sankt-Peterburg 2023, s. 1 [Френкель, Александр, *Еще раз о «Вступительном слове» Менделе*. Народ книги в мире книг. Еврейское книжное обозрение, Санкт-Петербург 2023].
- Gorobchuk A.P., *Mendele Moïkher-Sforim (Abramovich Solomon Moïseïovich), "Mii Berdichiv"*, 12 serpnia 2008 [Горобчук А.П., *Менделе Мойхер-Сфорим (Абрамович Соломон Мойсейович), «Мий Бердичив»*, 12 сентября 2008].
- Grashchenov P.V., *Grammatika prilagatel'nogo: Tipologii a ad'ektivnosti i atributivnosti*, Iazyki slavianskoï kul'tury, Moskva 2019 [Гращенко П.В., *Грамматика прилагательного: Типология адъективности и атрибутивности*, Языки славянской культуры, Москва 2019].
- Guseïnova M.M., *Kategorii a atributivnosti i ee vyrazhenie v darginskom iazyke*, dis... kand. filol. nauk, Makhachkala 2002 [Гусейнова М.М., *Категория атрибутивности и ее выражение в даргинском языке*, дис... канд. филол. наук, Махачкала 2002].
- Iakhinson I.B., *Epokha Mendele: Antologii a*, Kul'tur-Liga, Kiev 1927 [Яхинсон И.Б., *Эпоха Менделе: Антология*, Культур-Лига, Киев 1927].
- Kagan A.I.A., *U reki Gniliopi atki: Epizod iz zhizni Mendele Moïkher-Sforima*, Detizdat pri TSK LKMSU, Khar'kov 1937 [Каган А.Я., *У реки Гнилопяти: Эпизод из жизни Менделе Мойхер-Сфорима*, Детиздат при ЦК ЛКМСУ, Харьков 1937].
- Kantemirov E.V., *Problema Drugogo v sovremennoï obshchestve*, dis... kand. filos. nauk, Ekaterinburg 2004 [Кантемиров Е.В., *Проблема Другого в современном обществе*, дис... канд. филос. наук, Екатеринбург 2004].
- Kerimov T.Kh., *Gumanitarizat'sii a obshchestvoznaniia i problema Drugogo*, in: 'Drugoi' v prostranstve kommunikatsii, sost. i red. S.K. Shaikhitdinova, Izd. Kazanskogo gos. un-ta, Kazan' 2007, pp. 7–21 [Керимов Т.Х., *Гуманитаризация общественнознания и проблема Другого // «Другой» в пространстве коммуникации*, сост. и ред. С.К. Шайхитдинова, Изд. Казанского гос. ун-та, Казань 2007, с. 7–21].
- Khabibullina L.G., *Atributivnost' kak semanticheskai a kategorii a*, "Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta" 2023, t. 45, no. 5, pp. 62–66 [Хабибуллина Л.Г., *Атрибутивность как семантическая категория*, «Ученые записки Петрозаводского государственного университета» 2023, т. 45, № 5, с. 62–66].
- Khanakhu D.R., *Atributivnye slovosochetaniia v russkom i angliiskom iazykakh (sopostavitel'no-tipologicheskii analiz)*, dis... kand. filol. nauk, Maïkop 2007 [Ханаху Д.Р., *Атрибутивные словосочетания в русском и английском языках (сопоставительно-типологический анализ)*, дис... канд. филол. наук, Майкоп 2007].
- Knigonosha Mendele: proza M. Moïkher-Sforima. Vospominaniia i stat'i o nem, sost. A.A. Misiuk, E.L. Ivorskaia, Ekologii a, Odessa 2017 [Книгоноша Менделе: проза М. Мойхер-Сфорима. Воспоминания и статьи о нем, сост. А.А. Мисюк, Е.Л. Яворская, Экология, Одесса 2017].
- Koul P., *Referentnai a neprozrachnost', atributivnost' i performativnai a gipoteza*, "Novoe v zarubezhnoi lingvistike", vyp. 13, Progress, Moskva 1982, pp. 391–405 [Коул П., *Референтная непрозрачность, атрибутивность и перформативная гипотеза*, «Новое в зарубежной лингвистике», вып. 13, Прогресс, Москва 1982, с. 391–405].

- Kudakova E.E., *Intersub'ektivnost' i dialog (opyt ékzistent͘sial'no-fenomenologicheskoi kharakteristiki otnoshenii͘a GA – Drugoi͘)*, dis... kand. filos. nauk, Rostov-na-Donu 2002 [Кудакова Е.Е., *Интерсубъективность и диалог (опыт экзистенциально-феноменологической характеристики отношения Я – Другой)*, дис... канд. филос. наук, Ростов-на-Дону 2002].
- Кумыкова (Guchapsheva) E.T., *Ob akt͘sional'nosti / neakt͘sional'nosti semanticheskogo komponenta imeni i ego aktualizat͘sii v ad'ektivnom slovosochetanii͘*, "Nauchnyi͘ dialog" 2018, no. 5, pp. 83–92 [Кумыкова (Гучапшева) Э.Т., *Об акциональности / неакциональности семантического компонента имени и его актуализации в адъективном словосочетании*, «Научный диалог» 2018, № 5, с. 83–92].
- Levinas E., *Vremi͘a i Drugoi͘. Gumanizm drugogo cheloveka*, Vysshai͘a Religiozno-Filosofskai͘a Shkola, Sankt-Peterburg 1998 [Левинас Э., *Время и Другой. Гуманизм другого человека*, Высшая Религиозно-Философская Школа, Санкт-Петербург 1998].
- Liptzin S., *A History of Yiddish Literature*, Jonathan David Publishers, Middle Village, New York 1972, p. 40–45.
- Maizel' N., תּרְבֿוּת עִבְרִית לְמֵדֵנָה ("Kniga Mendele" – na i͘az. idish), IKuF, N'i͘u-Йорк 1959 [Майзель Н., תּרְבֿוּת עִבְרִית לְמֵדֵנָה «Книга Менделе» – на яз. идиш, ИКУФ, Нью-Йорк 1959].
- Mendele i ego épokha: k 10–letnei͘ godovshchine so dni͘a smerti͘*, Kul'tur-Liga, Kiev 1927 [Менделе и его эпоха: к 10–летней годовщине со дня смерти, Культур-Лига, Киев 1927].
- Mendele i ego vremi͘a: Materialy k istorii evreiskoi͘ literatury v XIX stoletii͘*, Der Émes, Moskva 1940 [Менделе и его время: Материалы к истории еврейской литературы в XIX столетии, Дер Эмес, Москва 1940].
- Mendele Moikher Sforim (Sh. GA. Abramovich): K 10-letii͘ u ego smerti͘: Skhema dl'i͘a raboty v shkolakh*, Kraĩnarkompros, Odessa 1927 [Менделе Мойхер Сфорим (Ш.Я. Абрамович): К 10–летию его смерти: Схема для работы в школах, Крайнаркомпрос, Одесса 1927].
- Mendele Moikher Sforim (Sholem GAnekv Abramovich): V chest' ego 75–letnego i͘ubilei͘a*, Izdanie Kievskogo komiteta Evreiskogo literaturnogo obshchestva, Kiev 1911 [Менделе Мойхер Сфорим (Шолем Янкев Абрамович): В честь его 75–летнего юбилея, Издание Киевского комитета Еврейского литературного общества, Киев 1911].
- Mendele Moikher Sforim: I͘ubileinyi͘ albom*, Izdatel'stvo "Mendele", Varshava i dr., b.d. [Менделе Мойхер Сфорим: Юбилейный альбом, Издательство «Менделе», Варшава и др., б.д.].
- Mendele M.-S., *Malen'kii͘ chelovechek. Puteshestvii͘a Veniamina Tret'ego. Fishka Khromoi͘*, per. M. Shambadala, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi͘ literatury, Moskva 1961 [Менделе М.С., *Маленький человек. Путешествия Вениамина Третьего. Фишка Хромой*, пер. М. Шамбадала, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1961].
- Mendele Moikher-Sforim: Ego zhizn' i ego trudy*, Izdatel'stvo "Mendele", Varshava 1928 [Менделе Мойхер-Сфорим: Его жизнь и его труды, Издательство «Менделе», Варшава 1928].
- <Moyher-Sforim Fishka_Hromoy_RuLit_Net.rtf>
- Niger S., *Mendele Moikher-Sforim*, Chicago 1936 [Нигер Ш., *Менделе Мойхер-Сфорим*, Чикаго 1936].
- Novéishii͘ filosofskii͘ slovar'*, <<https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/128-atribut>> [Новейший философский словарь, <<https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/128-atribut>>].
- Nusinov I.M., *Mendele-Moikher-Sforim*, Literaturnai͘ ént͘siklopedii͘a, t. 7, OGIZ RSFSR, Sovetskai͘a ént͘siklopedii͘a, Moskva 1934, stlb. 150–157 [Нусинов

- И.М., Менделе-Мойхер-Сфорим, Литературная энциклопедия, т. 7, ОГИЗ РСФСР, Советская Энциклопедия, Москва 1934, стлб. 150–157].
- Pines M. I. A., *Klassicheskie pisateli maskilitskoj epokhi. Sh. I. A. Abramovich (Mendele Moikher-Sforim)*, in: M. I. A. Pines, *Istorii a evrejskoj literatury: na evrejsko-nemet'skom dialekte*, per. s nem. s predisl. i dop. S.S. Vermel', Universal'noe knigoizdatel'stvo L.A. Stoliar, Moskva 1913, pp. 116–157 [Пинес М.Я., *Классические писатели маскелитской эпохи. Ш.Я. Абрамович (Менделе Мойхер-Сфорим)* // М.Я. Пинес, *История еврейской литературы: на еврейско-немецком диалекте*, пер. с нем. с предисл. и доп. С.С. Вермель, Универсальное книгоиздательство Л.А. Столяр, Москва 1913, с. 116–157].
- Poslednee predislovie "dedushki": K 100-letii u so dni a smerti Mendele Moikher-Sforima, "Narod Knigi v mire knig" 2017, no. 131 [Последнее предисловие «дедушки»: К 100-летию со дня смерти Менделе Мойхер-Сфорима, «Народ Книги в мире книг» 2017, № 131].
- Sartr Z.-P., *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii*, Respublika, Moskva 2000 [Сартр Ж.-П., *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии*, Республика, Москва 2000].
- Shalit M., *Kalendari v nashei literature: Ot Mendele Moikher Sforima do nyneshnego vremeni*, Staroe-Novoe, Vil'no 1929 [Шалит, М., *Календари в нашей литературе: От Менделе Мойхер Сфорима до нынешнего времени*, Старое-Новое, Вильно 1929].
- Shapinskaia E.N., *Obraz Drugogo v tekstakh kul'tury*, URSS, Moskva 2012 [Шапинская Е.Н., *Образ Другого в текстах культуры*, URSS, Москва 2012].
- Shmelev A.D., *Russkii iazyk i vneiazykovai a deistvitel'nost'*, Iazyki slavian'skoi kul'tury, Moskva 2002 [Шмелев А.Д., *Русский язык и внеязыковая действительность*, Языки славянской культуры, Москва 2002].
- Shtikhve R., *Ambivalentnost', indifferentnost' i sot'siologii a chuzhogo*, "Zhurnal sot'siologii i sot'sial'noi antropologii" 1998, t. 1, no., pp. 41–52 [Штихве Р., *Амбивалентность, индифферентность и социология чужого*, «Журнал социологии и социальной антропологии» 1998, т. 1, №1, с. 41–52].
- Slovar' russkogo iazyka v chetyrekh tomakh, izd. 2-e, gl. red. A.P. Evgen'eva, t. I, Russkii iazyk, Moskva 1981 [Словарь русского языка в четырех томах, изд. 2-е, гл. ред. А.П. Евгеньева, т. I, Русский язык, Москва 1981].
- Sokhranenie kul'tury idisha. Mendele Moikher Sforim, <https://yiddish-culture.com/ru/literature_ru/mendele-mocher-sforim_ru/> [Сохранение культуры идиша. Менделе Мойхер Сфорим, <https://yiddish-culture.com/ru/literature_ru/mendele-mocher-sforim_ru/>].
- Turnianski K., *Pervye proizvedenii a Sh. I. A. Abramovicha na iazyke idish*, in: K. Turnianski, *Glavy iz istorii i kul'tury evreev Vostochnoi Evropy*, Open University of Israel, 1995, ch. 5: Iazyk i literatura, pp. 106–125 [Турнянски Х., *Первые произведения Ш.Я. Абрамовича на языке идиш* // Х. Турнянски, *Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы*, Open University of Israel, 1995, ч. 5: Язык и литература, с. 106–125].
- Vainraikh M., *Kartiny iz istorii evrejskoj literatury: S nachala do Mendele Moikher-Sforima*, Izdatel'stvo "Pal'ma" Iosifa Kamermakhera, Vil'no 1928 [Вайнрайх М., *Картины из истории еврейской литературы: С начала до Менделе Мойхер-Сфорима*, Издательство «Пальма» Иосифа Камермахера, Вильно 1928].
- Viner M., *Etiudy o Mendele*, Der Emes, Moskva 1935 [Винер М., *Этюды о Менделе*, Дер Эмес, Москва 1935].
- Zagraevskai a T.B., Dubovskii M.D., Zagraevskai a S.M., *Valentnost' i sochetatnost' v strukture anglo- i russkojazychnykh mnogokomponentnykh atributivnykh slovosochetanii*, "Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki" 2023, t. 16, vyp. 5, pp. 1579–1584 [Заграевская Т.Б., Дубовский М.Д., Заграевская С.М., *Валентность и сочетаемость в структуре англо- и русскоязычных*

- многокомпонентных атрибутивных словосочетаний, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2023, т. 16, вып. 5, с. 1579–1584].
- Zalizniak A.A., *Russkoe imennoe slovoizmenenie*, Nauka, Moskva 1967 [Зализняк А.А., *Русское именное словоизменение*, Наука, Москва 1967].
- Zaliedinova Z.K., *Atributivnye i predikativnye sredstva vyrazheniiã prinadlezhnosti v angliiskom i russkom iãzykakh*, "Filologiiã i lingvistika v sovremennom obshchestve", Materialy I Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Moskva, maï 2012), Vash poligraficheskii partner, Moskva 2012, pp. 64–66 [Залединова Ж.К., *Атрибутивные и предикативные средства выражения принадлежности в английском и русском языках*, «Филология и лингвистика в современном обществе», Материалы I Международной научной конференции (Москва, май 2012), Ваш полиграфический партнер, Москва 2012, с. 64–66].



ANETA KWAŚNIAK-GAWŁOWSKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

<https://orcid.org/0009-0005-6660-1604>

Feminizm i nowy feminizm w kulturze starożytnego Izraela? Księga Judyty

FEMINISM AND NEW FEMINISM IN THE CULTURE OF ANCIENT ISRAEL?

THE BOOK OF JUDITH

Summary: The article aims at showing that the role of a woman in both the ancient Israelite community and the biblical text — *the Book of Judith* — was essential. As Carol Meyers, a feminist scholar, and Waldemar Chrostowski, a Catholic theologian, claim, this role was crucial in social, economic and religious life. Thus, it may be indicated that in both discourses one may find some common ground. While searching for some feminist elements in everyday life of the ancient Israel and the Bible, one should bear in mind the inadequacy of the contemporary feminist terms to describe ancient Israelite women's lives. Nevertheless, it is worth considering whether the definition of feminism would be rational in the ancient Israelite society if it had been known in those times. Taking into account the definition of feminism as a social movement developed by Kazmierz Ślęczka, the author concludes that the discrimination of women did not take place in those times. At the same time, she notices that by using the contemporary language, the heroine of *the Book of Judith* may represent the assumptions of *new feminism* as postulated by John Paul the Second.

Keywords: feminism, new feminism, ancient Israel, *The Book of Judith*

ФЕМИНИЗМ И НОВЫЙ ФЕМИНИЗМ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ?

КНИГА ИУДИФИ

Резюме: Цель статьи показать важную роль женщин как в древнеизраильском обществе, так и в библейском тексте *Книга Юдифи*. Важность женщин как в социально-экономической, так и в религиозной жизни признают феминистский ученый Кэрол Мейерс и католический теолог Вальдемар Хростовски. Это говорит о том, что между двумя дискурсами есть некоторые точки соприкосновения. Однако в поисках феминистских черт в повседневной жизни древнего Израиля и Библии важно помнить о неадекватности использования терминологии современного феминизма для описания жизни женщин того времени. Тем не менее, можно задаться вопросом, имело ли бы вообще значение само определение феминизм, если бы оно было известно в древности. Используя определение феминизма как общественного движения, данное Казимиром Слечко, автор приходит к выводу, что дискриминации и исключения женщин в то время не было. В то же время она отмечает, что героиня *Книги Юдифи*, выражаясь современным языком, вписывается в представления о новом феминизме, постулированные Иоанном Павлом II.

Ключевые слова: феминизм, новый феминизм, древний Израиль, *Книга Юдифи*

Najważniejsza księga judaizmu oraz chrześcijaństwa, Biblia, jak zauważa historyczka biblijna Carol Meyers, została w większości spisana przez należących do kultury patriarchalnej mężczyzn. Może się zatem wydawać, że ukazane tam postacie kobiece będą prezentować takie cechy, jak uległość, delikatność i bierność. Bardziej szczegółowa analiza poszczególnych ksiąg pozwala jednak na wysunięcie wniosku, że kobiety te niejednokrotnie odznaczały się odwagą, mądrością i aktywnym działaniem, a wspomniany patriarchat miał inne niż dzisiaj znaczenie. Jak twierdzi Meyers, należy dokonać rozróżnienia pomiędzy ideologią panującą w czasach starożytnego Izraela a ówczesną rzeczywistością.

Celem niniejszego artykułu jest nie tylko wskazanie na owo rozróżnienie w dyskursach historycznych, ale także próba odczytania tekstu biblijnego z punktu widzenia zarówno feministycznego, jak i teologicznego, a w szczególności zgodnie z wizją nowego feminizmu Jana Pawła II. Do poszukiwania obu tych kontekstów posłużyła mi Księga Judyty. Pochodzi ona z kultury starożytnej, w której takie pojęcia, jak „feminizm” oraz „nowy feminizm”, w ogóle nie funkcjonowały. Niemniej jednak, ponieważ Biblia nadal wpływa na kształt współczesnej kultury, należy ją odczytywać, biorąc pod uwagę zarówno tło społeczno-historyczne, jak i dokonujące się współcześnie przemiany kulturowe. Mój wybór padł na Judytę, gdyż prezentuje ona cechy ideału kobiecości biblijnej, które nie są do końca zgodne z charakterystyką kobiety należącej do kultury patriarchalnej.

Rola kobiety w społeczeństwie starożytnego Izraela z perspektywy feministycznej oraz teologicznej¹

Kluczową kwestią, jak już zaznaczono we wstępie, w próbie odczytania tekstów biblijnych z perspektywy feministycznej jest stwierdzenie, że w czasach starożytnych pojęcia takie jak: „feminizm”, „emancypacja” czy „patriarchat”, nie istniały w ich współczesnych znaczeniach. Zagadnienia te poruszane są zarówno przez badaczki feministyczne, jak i teologów katolickich. Historyczka feministyczna Carol Meyers w swojej książce *Discovering Eve. Israelite Women in Context* zwraca uwagę na to, że Biblia została prawdopodobnie napisana prawie w całości przez mężczyzn

¹ Ta część artykułu została w zmodyfikowanej formie zawarta w mojej pracy doktorskiej zatytułowanej *Nowa Ewa? Obrazy Biblijnej Ewy w wybranych dyskursach historycznych, teologicznych i literackich*. Praca ta została obroniona 9 grudnia 2022 roku na Uniwersytecie Śląskim, w Instytucie Literaturoznawstwa w Sosnowcu.

i wiąże się ze sferą publiczną. Powołując się na słowa Edmunda Leacha, Meyers wyjaśnia jednak różnicę pomiędzy ideologią a rzeczywistością: „Obserwator musi rozróżnić pomiędzy tym, co robią ludzie, a tym, co mówią, że robią; to znaczy pomiędzy indywidualnie interpretowanym zwyczajem a panującą normą. [Badacz] musi odróżnić zachowanie od ideologii”². Meyers dostrzega, że codzienna rzeczywistość jest czymś innym niż zapisana w Biblii dezyderatywna norma postępowania. Spostrzeżenie to wiąże się z jej podejściem do terminu „patriarchat”: „Rzeczywista hierarchiczna kontrola mężczyzn nad kobietami mogła być mniej wyraźna niż można było tego oczekiwać”³. Patriarchat jest dla Meyers pojęciem kontrowersyjnym. Jego współczesnego znaczenia nie można przenieść na całkowicie inaczej funkcjonujące społeczeństwo starożytnego Izraela. W wymienionej wcześniej książce badaczka poszerza swoje rozważania na temat patriarchatu. Idea męskiej dominacji może, według niej, przybierać różne formy i nie można jej zrównać z brakiem niezależności kobiet⁴. W podobny sposób wypowiada się ks. Waldemar Chrostowski, który pisze: „Jakkolwiek biblijne prawodawstwo, szczególnie zamieszczone w Pięcioksięgu (np. Kpł 27, 3–4; Lb 30, 5–8) ogranicza prawa kobiet, teksty narracyjne świadczą, że w praktyce bywało zupełnie inaczej”⁵. Autor zaznacza, że historia starożytnego Izraela charakteryzowała się okresami większej lub mniejszej niezależności kobiet, a ich wpływ na niektóre dziedziny życia był znaczący⁶. Dostrzega też ograniczenia męskiej decyzyjności, np.: mąż nie mógł oddalić żony bez zapewnienia jej bytu materialnego, ojciec musiał liczyć się z wolą córki odnośnie do zamążpójścia, cudzołóstwo było karane śmiercią obojga partnerów⁷. Chrostowski twierdzi, że patriarchat przyczynił się do posiadania przez kobiety pewnych przywilejów, takich jak zapewniony byt i opieka mężczyzn, a także ochrony w sytuacjach zagrażających ich życiu bądź godności⁸. Teolog zauważa jednak:

Emancypacja, jeżeli w ogóle do niej dochodziło, kończyła się na ogół dramatem kobiety. [...] Kobieta niezamężna lub bezdzietna byłaby zdana niemal

² E. Leach, *Social Anthropology*, s. 130, cyt. za: C. Meyers, *Women and the Domestic Economy of Early Israel*, in: *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, ed. A. Bach, Routledge, New York 1999, s. 37. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

³ C. Meyers, *Women and the Domestic...*, s. 35–36.

⁴ Por. tamże, s. 30.

⁵ W. Chrostowski, *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 16.

⁶ Por. tamże, s. 13.

⁷ Zob. tamże, s. 14–15.

⁸ Por. tamże, s. 15.

wyłącznie na siebie oraz na łaskę tych, z którymi nie łączyły jej bliskie więzi rodzinne⁹.

Rozważania Meyers i Chrostowskiego są istotne dla niniejszego artykułu z dwóch powodów. Po pierwsze, wprowadzają rozróżnienie pomiędzy współczesną perspektywą feministyczną a starożytnym podejściem do roli kobiety. Po drugie zaś — łączą ze sobą dyskurs teologiczny i feministyczny.

Powróćmy na chwilę do zaproponowanego przez Meyers rozróżnienia na panujące w społeczeństwie izraelskim zwyczaje i na ustanowioną literą prawa normę postępowania. Opisując organizację życia społecznego Izraelitów w okresie przedmonarchistycznym, Joseph A. Callaway oraz James M. Miller ukazują samowystarczalność gospodarstwa domowego, które stanowiło osobną jednostkę społeczno-ekonomiczną¹⁰. Popularną nazwą takiego domostwa był „dom ojca”, co wskazuje na pewną hierarchię, ale też i przynależność. Ojciec był głową rodziny, zapewniał byt swoim żonom i dzieciom. Był osobą najważniejszą i należało mu się posłuszeństwo innych¹¹. Spoczywała na nim także całkowita odpowiedzialność za pozostałych członków domostwa. Kobietom i dzieciom, które przynależały do konkretnego gospodarstwa, należała się ochrona.

O pewnych elementach życia społecznego w starożytnym Izraelu pisze również Stefan Szymik. W książce *Życie społeczne w Biblii* zaznacza, że najważniejszym celem małżeństwa było posiadanie jak największej liczby potomstwa, co było znakiem błogosławieństwa Bożego. Szczególnie umiłowany był syn pierworodny, który po śmierci ojca miał zostać jego następcą¹². Interesujący wydaje mi się fakt, że imiona nadawała dzieciom najczęściej kobieta, mimo że akt ten świadczy o pewnej władzy nad nazywanym i logicznie wydawałoby się, gdyby dokonywał go zwykle ojciec. Widzę tutaj wielką nobilitację kobiety-matki.

Istotną kwestią było dziedziczenie ziemi ojca. Aby utrzymać ją w rękach rodziny, dziedziczyli ją wyłącznie synowie. Córki, które

⁹ Tamże, s. 14.

¹⁰ Por. J.A. Callaway, J.M. Miller, *Osiedlanie się w Kanaanie. Okres sędziów*, w: *Starożytny Izrael: od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, przeł. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2022, s. 136.

¹¹ Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek CsrR, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 203–204. Władza mężczyzny miała swoje ograniczenia. Istniał kontrakt przedmałżeński, który chronił żonę w razie oddalenia lub też śmierci męża. List rozwodowy również był formą zabezpieczenia żony, która stawała się wolna, nie była zniesławiona (i mogła ponownie wyjść za mąż), a także otrzymywała z powrotem posag. Zob. tamże, s. 220–221.

¹² Por. tamże, s. 203–216.

wychodziły za mąż, przynależały do rodziny męża, stąd też, gdyby miały takie samo prawo, jak synowie, to ojcowizna przeszłaby w ręce obcej rodziny¹³. Możliwe były także przypadki, kiedy kobieta-wdowa mogła dziedziczyć spadek po mężu. Następowo to jedynie wtedy, gdy nie mieli dzieci¹⁴. Hierarchia społeczna i rodzinna oraz prawo dziedziczenia wskazują na to, że relacje płciowe nie wynikały z chęci podporządkowania kobiety mężczyźnie, ale z konkretnej organizacji życia społecznego, gdzie każda osoba miała do spełnienia swoją funkcję. Należy wziąć pod uwagę, że rola kobiety była odmienna w różnych okresach — w czasach przed ustanowieniem monarchii była niewątpliwie istotniejsza aniżeli w czasach późniejszych, kiedy to doszło do centralizacji władzy¹⁵, a przez to również umocnienia się praw normatywnych. W okresie, kiedy każde gospodarstwo domowe stanowiło odrębną jednostkę, rola kobiety-matki czuwającej nad domostwem była niewątpliwie kluczowa¹⁶. Zauważają to w szczególności badaczki feministyczne, takie jak wymieniana już Meyers, a także Phyllis Bird oraz Bernadette J. Brooten. W swoich tekstach pokazują one, że rola kobiety była w czasach, o których mowa, niejednokrotnie ważniejsza, niż można by sądzić, traktując ówczesne społeczeństwa jako patriarchalne we współczesnym tego słowa rozumieniu.

Podobne wnioski na temat istotnej roli kobiet wysnuwa Chrostowski. W tekście *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie* pisze on: „Jakkolwiek biblijne prawodawstwo, szczególnie zamieszczone w Pięcioksięgu (np. Kpł 27,3–4; Lb 30,5–8), ogranicza prawa kobiet, teksty narracyjne świadczą, że w praktyce bywało zupełnie inaczej”¹⁷. Autor wymienia też opowiadanie o Rebecie (Rdz 27), fragment z Judą i Tamar (Rdz 38) oraz z dwiema królowymi: Izebel (1 Krl 18–19; 2 Krl 9,30–37) i Atalią (2 Krl 11; 22; 23), jako przykłady kobiecej inicjatywy bądź wpływu kobiet na sytuację społeczną. Powołując się na Chrostowskiego, chciałam zwrócić uwagę czytelnika na fakt, iż nie tylko badaczki feministyczne zauważają kluczową rolę kobiet w czasach przedmonarchistycznych starożytnego Izraela. W swoich rozważaniach koncentruję się jednak na anali-

¹³ Por. tamże, s. 211.

¹⁴ Por. tamże, s. 222–223.

¹⁵ Pisząc o centralizacji władzy w starożytnym Izraelu, mam przede wszystkim na celu odróżnienie jej od wcześniej istniejącej decentralizacji — ekonomicznie niezależnych od siebie gospodarstw domowych, które funkcjonowały obok siebie bez władzy instytucjonalnej. Podział monarchii na dwa królestwa, który dokonał się ok. 925 roku p.n.e., i związana z nim decentralizacja władzy nie są przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule.

¹⁶ Do wniosku takiego dochodzę w wymienianej wcześniej pracy doktorskiej *Nowa Ewa?...*

¹⁷ W. Chrostowski, *Kobieta i jej symbolika...*, s. 16.

zach właśnie tychże badaczek, gdyż ze względu na swoje zainteresowania dokonują one bardzo wnikliwych badań w tym zakresie.

Przyjrzą się teraz analizom wybranych przez mnie badaczek feministycznych. Meyers, opierając się na dwóch źródłach: Biblii oraz znaleziskach archeologicznych, bada środowisko naturalne, postęp technologiczny oraz strukturę gospodarstwa domowego, aby w ten sposób ukazać codzienność starożytnych Izraelitek. W artykule *Women and the Domestic Economy of Early Israel* autorka pisze, że rola kobiet była ważna z dwóch względów: reprodukcyjnego — kobieta miała rodzić jak największą liczbę dzieci, oraz produkcyjnego — miała pomagać w gospodarstwie domowym. Te dwie role nie wykluczały się wzajemnie, wprost przeciwnie — były ze sobą ściśle powiązane¹⁸.

Kluczową, zdaniem Meyers, cechą społeczeństwa izraelskiego, która wpłynęła na wzrost znaczenia kobiet, była decentralizacja. Brak instytucji publicznych spowodował, że centrum życia społecznego, religijnego i kulturowego stanowiło niezależne gospodarstwo domowe, w którym to kobieta-matka pełniła niezwykle istotną funkcję. Do jej najważniejszych zadań należało wytwarzanie pożywienia, wychowanie i edukacja dzieci oraz praktyki religijne¹⁹. Izraelitki zajmowały się nie tylko sferą domową, ale przede wszystkim kwestiami ekonomicznymi, edukacyjnymi oraz kulturowymi.

Zdaniem Meyers kobiety „zaangażowane były we wszystkie aspekty życia ekonomicznego”²⁰, z których najważniejszy był ten związany z wytwarzaniem i przydzielaniem pożywienia. To one decydowały o konsumpcji domowników, co świadczyło o pewnego rodzaju władzy i kontroli²¹. Kolejne ich zadanie stanowiło wytwarzanie przedmiotów codziennego użytku, takich jak: ubrania, naczynia oraz narzędzia. Do realizacji owych zadań potrzebna była specjalistyczna wiedza, również technologiczna. Świadczy to o tym, że kobiety były na tyle zdolne, aby tę wiedzę zdobyć i praktykować, co też wpływało na ich pozycję społeczną. Jak zaznacza Meyers, na pracę kobiet starożytnych nie należy patrzeć współczesnymi kategoriami, gdyż wtedy podchodzilibyśmy do niej lekceważąco, podczas gdy stanowiła ona jedną z kwestii w tamtych czasach najistotniejszych²².

¹⁸ Por. C. Meyers, *Women and the Domestic...*, s. 37–38.

¹⁹ Por. C. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 139–188. Jak twierdzi Meyers: „Założenie dotyczące dominacji mężczyzny i podporządkowania kobiety w starożytnym Izraelu, wywodzące się z tekstów oficjalnych oraz tradycji biblijnej, może być częścią 'mitu' na temat męskiej kontroli, której celem jest zamaskowanie zależności mężczyzny od kobiety” (s. 181).

²⁰ Tamże, s. 145.

²¹ Por. tamże, s. 147.

²² Por. tamże.

Innym aspektem życia, w którym rola kobiety była niezastąpiona, było wychowanie dzieci. Nie chodziło tutaj jedynie o opiekę i troskę, ale przede wszystkim o wskazywanie norm postępowania oraz przekazywanie wartości. Kobiety były więc nauczycielkami, a posłuszeństwo rodzicom (zarówno matce, jak i ojcu) było wymogiem nie tylko prawnoreligijnym, ale i społecznym.

O roli kobiet w życiu religijnym pisze z kolei Phyllis Bird. W swoim artykule *The Place of Women in the Israelite Cultus* zaznacza ona, że to mężczyźni odgrywali dominującą rolę w tej sferze życia, szczególnie wraz z pojawieniem się monarchii. Aktywność religijna kobiet była natomiast najbardziej widoczna w okresie przedmonarchistycznym, kiedy wiele z nich pełniło funkcję przewodniczek duchowych podczas rytuałów związanych z życiem codziennym kobiet. Po ukonstytuowaniu się monarchii przywódcami religijnymi zostawali głównie mężczyźni, a religijnie aktywne kobiety nie były przez nich traktowane poważnie²³. Głównym zadaniem kobiet stało się wówczas macierzyństwo, a obowiązki synagogalne stały często w sprzeczności z życiem rodzinnym. Kolejnym powodem ograniczonej aktywności religijnej kobiet była ich okresowa nieczystość rytualna oraz prawna zależność od mężczyzn. Ze względu zaś na obowiązki domowe brały one udział głównie w rytuałach związanych z narodzinami, śmiercią, a także przygotowywaniem uczt czy składaniem przyrzeczeń. Nie zostały jednak całkowicie wykluczone z życia świątyni. Uczestniczyły w jej utrzymaniu, szczeni szat liturgicznych czy też pełniły funkcje reprezentacyjne i symboliczne (śpiewaczki, tancerki). Najbardziej szanowanym stanowiskiem religijnym piastowanym przez kobiety była funkcja prorokini. Nie była ona związana z kapłaństwem, ani nie zależała od stosunków rodzinnych, ale od charyzmy i cech osobowościowych. Co ciekawe, funkcja ta nie podlegała kontroli religijnej czy społecznej.

Funkcja prorokini nie była jedyną pełnioną przez starożytne Izraelitki. Badania inskrypcji nagrobnych przeprowadzone przez Bernadette J. Brooten, które autorka opisała w książce *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, pokazują, że kobiety nosiły również takie tytuły, jak: „przewodniczka synagogi”, „przywódczyni”, „starsza”, „matka synagogi”, „kapłanka”. W swojej pracy Brooten przedstawia aktualny stan badań nad inskrypcjami oraz różne stanowiska badaczy, a także udowadnia, że tytuły noszone przez kobiety nie były tylko określeniami honorowymi, ale raczej funkcjonalnymi:

²³ Zob. P. Bird, *The Place of Women in the Israelite Cultus*, in: *Women in the Hebrew Bible...*, s. 6.

Pogląd, według którego wspomniane tytuły były honorowe, w mniejszym stopniu oparty jest na dowodach pochodzących z samych inskrypcji czy też z innych starożytnych źródeł aniżeli na aktualnych przesłankach dotyczących natury starożytnego judaizmu. Biorąc pod uwagę szerszy kontekst udziału kobiet w życiu starożytnej synagogi, nie ma powodu, aby nie traktować tytułów jako funkcjonalnych, ani też przypuszczać, że przewodniczki lub starsze synagogi miały całkowicie odmienne funkcje niż mężczyźni — przewodnicy lub starsi synagogi. Ze wszystkich funkcji, które są związane z każdym z tytułów, nie ma żadnych, których kobiety nie mogłyby pełnić. Jeżeli kobiety tożyły pieniądze, i to nawet duże sumy, mogły z pewnością także zbierać fundusze synagogałne oraz nimi zarządzać. Nie jest również niemożliwe, aby wyobrazić sobie żydowskie kobiety zasiadające w radach starszych, nauczające podczas nabożeństw lub organizujące je. Nawet kobiety pełniące funkcje sędziowskie nie są zjawiskiem nie do zaakceptowania dla tradycji, która przywraca jednej z prorokiń (Deborze) stanowisko sędziego [...] Ta kolekcja inskrypcji powinna stawiać wyzwania historykom religii, aby kwestionowali przeważający w judaizmie czasów grecko-rzymskich pogląd, że każda forma religii z góry wykluczała kobiety z ról przywódczych²⁴.

Dotychczasowe rozważania pozwalają na wysunięcie wniosku, że tytuły takie jak: „przewodniczka synagogi”, „matka” oraz „starsza”, odzwierciedlały funkcje, jakie kobiety rzeczywiście sprawowały. Ponieważ w okresie przedmonarchistycznym Izraelitki prowadziły gospodarstwa domowe, w których przekazywały wartości kulturowe i religijne przyszłym pokoleniom, trudno byłoby sobie zatem wyobrazić, że wraz z nadejściem monarchii kobiety przestały pełnić ważne funkcje społeczne i religijne. Niewątpliwie kontynuowały swoją działalność również i poza sferą domową. Niemniej wraz z centralizacją władzy to głównie mężczyźni pełnili kluczowe funkcje w życiu publicznym, a bardziej aktywne zaangażowanie kobiet stanowiło, jak twierdzi Brooten, wyjątek²⁵. Nie oznacza to jednak, że były one ze sfery publicznej i synagogałnej wykluczane.

Istotną rolę kobiet dostrzegają również teologowie katolicy. Joachim Gnilka, który zajmuje się życiem i działalnością św. Pawła, zauważa, że w czasach powstawania pierwszych wspólnot chrześcijańskich zasłużyło się wiele kobiet:

Pierwsze, co się rzuca w oczy, to duże zaangażowanie kobiet. Na 26 wymienionych tu osób dziewięć to kobiety, w tym Pryska biorąca udział w zarządzaniu kościołem domowym oraz Junia nazwana apostołką. Dla prawie każdej kobiety jest przeznaczone jakieś specjalne słowo uznania dla wykonywanej przez nią pracy w Kościele²⁶.

²⁴ B.J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Scholars Press, Atlanta 2020, s. 12.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. W. Szymona OP, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 155–156.

W swojej książce *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek* Gnilka próbuje tłumaczyć pewne nieścisłości, które można odnaleźć w listach św. Pawła. Pisze np., że istnieje różnica pomiędzy liturgią chrześcijańską, która dopuszcza prorokowanie kobiet, a tradycją żydowską, która mówi o tym, że kobieta jest poddana mężczyźnie. Święty Paweł starał się nauczać pierwszych chrześcijan bez jednoczesnego naruszania tradycji żydowskiej. Stąd też widoczne w jego listach sprzeczności. Jak zaznacza Gnilka, fragment o prorokowaniu kobiet znajdujący się na początku Pierwszego Listu do Koryntian oraz nakaz milczenia kobiet na zgromadzeniach, o którym czytamy w końcowej części tego samego listu, wzajemnie się wykluczają. Z tego powodu badacz twierdzi, że ów końcowy fragment mógł zostać napisany nie przez św. Pawła, ale przez jednego z jego uczniów²⁷. Inne zdanie na ten temat ma Norbert Baumert, który uważa, że sprzeczności wynikają z braku rozróżnienia pomiędzy słowami: „nabożeństwo” oraz „narada”. Poglądy Baumerta komentuje w swoim artykule Michał Czajkowski:

Kobiety mają prawo głosu na zgromadzeniach, mogą brać udział w publicznych modlitwach, charyzmatycznie przemawiać, wygłaszać prorocтва, nie mają jednak głosu na zgromadzeniach oficjalnych, na których się dyskutuje i podejmuje decyzje. Nie jest to Pawłowy zakaz, lecz powołanie się na istniejący porządek: „nie pozwala się” (*ou epitrepetai*); temu porządkowi kobiety mają być „podporządkowane” (*hipotassesthosan*), „jak to nakazuje Prawo” (*nomos*), raczej nie Tora, lecz tradycja, określająca normy życia społecznego²⁸.

Jak twierdzi Baumert, w pierwszych kościołach chrześcijańskich kobiety mogły aktywnie uczestniczyć w liturgii, przemawiać, a nawet pełnić funkcję prorokiń. Nakaz milczenia obowiązywał je tylko na oficjalnych naradach. Czajkowski wnioskuje więc, że kobiety uczestniczyły w życiu religijnym na równi z mężczyznami; w życiu publicznym natomiast to mężczyźni odgrywali role najważniejsze. Było to związane z kulturą żydowską²⁹. Do fragmentu z Pierwszego Listu do Koryntian odnosi się także Piotr Dernowski w artykule *Rola i znaczenie płci w nauczaniu Pawłowym*. Również i on zwraca uwagę na różnice pomiędzy społeczeństwem izraelskim a chrześcijańskim. Kobietom zakazywano przemawiać w synagogach; w świątyniach chrześcijańskich natomiast nie budziło to zgorszenia³⁰. Dernowski twierdzi, że pełnienie przez kobiety istot-

²⁷ Por. tamże, s. 36–37.

²⁸ M. Czajkowski, *Kobieta w nowym przymierzu, w: Kobieta w nowym wieku...*, s. 74–75.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. P. Dernowski, *Rola i znaczenie płci w nauczaniu Pawłowym, w: Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz SVD, M. Machinka MSF, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosiannum”, Olsztyn 2009, s. 35; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 231–232.

nych funkcji kościelnych stanowiło w ówczesnych czasach wyjątek. Jego zdaniem św. Paweł nie dyskryminował kobiet; obstawał jedynie za ustalonym przez Boga porządkiem, zgodnie z którym kobieta ma być poddana mężczyźnie. Jest to, jak uważa autor, interpretacja judaistyczna³¹. W tym kontekście Dernowski tłumaczy np., że nakaz milczenia nie był spowodowany wykluczeniem kobiet, ale próbą dbania o ich interesy. Święty Paweł proponuje, aby kobiety nie zakłócały zgromadzeń liturgicznych pytaniami czy wątpliwościami, ale uczyły się w domach od swoich mężów³². Jest to więc dla nich szansa na zdobywanie wiedzy i pogłębianie wiary, a nie zakaz mający na celu ich lekceważenie.

Z przedstawionych rozważań wynika, że ustanowione w starożytnym Izraelu normy społeczne oraz regulacje prawne były logiczne i wynikały z organizacji życia społecznego, w której kobieta zajmowała się domem, a mężczyzna sferą publiczną. W czasach przedmonarchistycznych, gdy centralna władza nie istniała, gospodarstwa domowe były również samodzielnymi strukturami społeczno-ekonomicznymi, dlatego też rola matki, opiekunki domowego ogniska, była znacząca. Kobieta zarządzała bowiem najważniejszą jednostką życia społecznego i rodzinnego. W okresie monarchii, gdy władza została przeniesiona na dwór królewski, kobiety utraciły swoją dawną pozycję. Niemniej jednak rodzina pozostała istotną częścią życia społecznego, w niej bowiem wychowywano i edukowano przyszłych obywateli. Rola kobiety izraelskiej w czasach starożytnych była więc niezwykle istotna, a te elementy życia, które współcześnie uznalibyśmy za dyskryminację czy też wykluczenie — nie byłyby za takowe uznawane w badanych przez nas czasach.

Kobiety biblijne a feminizm

Pojęcie feminizmu, jak już zostało wspomniane, nie istniało w czasach starożytnych. Nie oznacza to jednak, że na kartach Biblii nie możemy odnaleźć przykładów mówiących o istotnej pozycji kobiety. Zauważa to zarówno współczesna teologia, jak i sam feminizm. Zanim przejdę do biblijnych przykładów kobiet, które pełniły ważniejsze, niżby się to wydawało, funkcje, chciałam się na chwilę zatrzymać nad znaczeniem słowa „feminizm” w kontekście ruchu społecznego. Jak pisze Kazimierz Ślęczka w książce *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, istnieje wiele rodzajów feminizmów. Wymienia on pięć najważniejszych:

³¹ Por. P. Dernowski, *Rola i znaczenie płci...*, s. 36–37.

³² Zob. tamże, s. 37–38.

liberalny, radykalny, socjalistyczny, kulturowy oraz feminizm siły. Punktem łączącym wszystkie te odmiany jest ideologia:

[...] pewien charakterystyczny sposób myślenia o świecie i o potrzebie przemian. Innymi słowy, to co łączy ruchy feministyczne, co pozwala je jako takie identyfikować, sprowadza się do warstwy ideologicznej. Ale też nie w całym jej zakresie. Feminizm jako ideologia okazuje się rodziną spokrewnionych, ale często znacznie oddalających się od siebie ideologii³³.

Podstawą teź ideologii, którą znajdujemy we wszystkich odmianach feminizmu, są zdaniem Ślęczki następujące elementy:

1) kobietom jako kobietom, a więc z tytułu ich płci, dzieje się w społeczeństwie krzywda (i to ich upośledzenie ma charakter systemowy), 2) ten krzywdzący stan rzeczy można zmienić i 3) należy zmienić, a ponadto 4) zmiany takie nastąpić mogą jedynie pod warunkiem, iż to same kobiety podejmą stosowne działania, nie podporządkowując własnych celów żadnym innym celom głoszonym przez inne ruchy i instytucje społeczne³⁴.

Tak zdefiniowany feminizm zakłada dyskryminację kobiet, która we współczesnym rozumieniu tego słowa w starożytnym Izraelu nie miała miejsca³⁵. Wszelkie różnice, jak już zostało wspomniane w pierwszej części artykułu, wynikały z organizacji życia społecznego oraz wzorców kulturowych, a nie wykluczenia. Kobiety, co widać także na kartach Biblii (choć być może nie zawsze dostatecznie wyraźnie), były społecznie cenione za wypełnianie obowiązków rodzinnych, wychowawczych i religijnych. Poszukiwania przykładów takich kobiet podejmują się m.in. rabinka Hara Person w artykule *Biblical Heroes as Role Models for Jewish Women* oraz teolożka feministyczna Elżbieta Adamiak w książkach: *Kobiety w Biblii. Stary Testament* i *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*. Pisząc o matriarchiniach narodu wybranego, Person zaznacza, że mogą być one wzorem dla kobiet żydowskich nie tylko ze względu na ich obowiązkowe wypełnianie roli żony i matki, ale także:

[...] szukają powiązań, które współbrzmia z ich własnym życiem. Ponieważ kobiety poszukują swojego własnego miejsca w żydowskiej tradycji pisanej i kwestionują tradycyjne interpretacje, historie znanych bohaterek biblijnych zostają poddane przeformułowaniu. Pojawiają się nowe znaczenia, które powstają na bazie sugestii dających się wyczytać z tekstu³⁶.

³³ K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Książnica, Katowice 1999, s. 474.

³⁴ Tamże.

³⁵ Pisząc o dyskryminacji, nie mam na myśli pierwotnego znaczenia tego słowa (łac. *discrimino* — 'rozdzielenie'), ale jego znaczenie współczesne związane z wykluczeniem czy też gorszym traktowaniem, w tym wypadku kobiet.

³⁶ H. Person, *Biblical Heroes as Role Models for Jewish Women*, in: *Women and Judaism*, ed. M. Drucker, Praeger, London 2009, s. 75–76.

Person prezentuje obrazy kobiet w innym świetle, niż czyni to tradycja. Jak twierdzi autorka: „Męska tradycja chrześcijańska przedstawia kobiety te jako wzór idealnej kobiecości, a równocześnie krytykuje je za typowo kobiece słabości. Rabini piętnują podsłuchiwanie Sary, zazdrość Racheli, gadatliwość Miriam oraz bez troskę Diny”³⁷. „Słabości” te Person ukazuje z całkiem innej perspektywy: Sarę — jako towarzyszkę Abrahama w nawracaniu narodu wybranego, Rebekę — jako kobietę zdeterminowaną, aby wypełnić boski plan, Leę i Rachelę — jako współpracujące ze sobą siostry, Tamarę i Jael — jako kobiety ryzykujące swoją reputację dla wyższego dobra, Miriam — jako prorokinię i buntowniczkę, która ocaliła Mojżesza i naród wybrany, córki Selofchada — jako kobiety walczące o swoje prawa do dziedzictwa ojca, Waszti i Esterę — jako kobiety odważne i aktywne. Person twierdzi, że tę samą cechę można dwojako interpretować. Cechy postrzegane przez tradycję żydowską negatywnie autorka ukazuje w pozytywnym świetle. Kobiety przedstawione są jako te, które przyczyniły się do wypełnienia Bożego planu, ocalenia narodu wybranego czy też same uzyskały jakąś korzyść.

W podobny sposób prezentuje kobiety biblijne Adamiak. Autorka dostrzega w nich siłę, determinację oraz specyficzną kobiecą wrażliwość. Jedną z opisywanych przez nią kobiet jest właśnie Judyta. Adamiak zwraca uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, imieniem Judyty nazwana jest cała księga³⁸, co świadczy o niezwykłym docenieniu jej jako kobiety. Pierwszoplanowymi postaciami biblijnymi są głównie mężczyźni, zatem taka nobilitacja kobiety należy do rzadkości. Obok Księgi Judyty w Biblii znajdziemy jeszcze Księgę Estery oraz Księgę Rut. Po drugie, imię „Judyta” jest symboliczne i oznacza „Żydówkę”³⁹, a autor natchniony wymienia dodatkowo jej przodków, co nie jest częstym zabiegiem przy przedstawianiu kobiet. Judyta pełni tutaj funkcję reprezentacyjną, co dodatkowo podkreśla fakt, że rada starszych przychodzi do niej i na jej wezwanie. Kolejnym istotnym elementem są słowa, które wypowiada na powitanie Judyty Ozjasz: „Błogosławiona jesteś, córko, przez Boga Najwyższego, ponad wszystkie niewiasty na ziemi” (Jdt 13,18)⁴⁰. Powracająca z głową Holofernesa Judyta jest przez mieszkańców Betulii witana jak wyzwolicielka. Podobne słowa wypowiada na widok Maryi jej kuzynka Elżbieta. Po Zwiastowaniu Maryja udaje się do ciężarnej kuzynki, aby zaoferować jej

³⁷ Tamże, s. 76.

³⁸ Por. E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Znak, Kraków 2006, s. 167.

³⁹ Tamże. Zob. A. Szustak, *Projekt Judyty. Czym jest siła kobiety?*, RTCK, Nowy Sącz 2019, s. 32–35.

⁴⁰ Wszystkie cytaty z Biblii podaję za wydaniem: *Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Katowice 2010.

swoją pomoc. Nie myśląc o sobie, wyrusza w długą podróż. Maryja ma być kobietą, której Syn wybawi ludzkość. W tym kontekście porównanie Judyty do Maryi jest nie tyle niezwykle, co wydaje się wręcz nie na miejscu. A jednak. Judyta przedstawiona jest niemal bez skazy: piękna, majątna, wpływowa i pobożna. Potrafi sobie zjednać ludzi. To ona zabija dowódcę Holofernesa, stając się tym samym ikoną odwagi oraz zaufania w Bożą Opatrzność. Mimo iż czyn Judyty jest morderstwem, warto mieć na uwadze, że akt ten został przez nią dokonany w kontekście wojny i nieuchronnej zagłady mieszkańców Betulii oraz w celu ich ochrony. Choć trudny do usprawiedliwienia w świetle etyki chrześcijańskiej czyn Judyty ma sens w kontekście ufności, jaką pokłada ona w Bogu. Jej modlitwa zaraz przed dokonaniem aktu sprawia, że ma się wrażenie, iż kobieta ta jest tylko narzędziem w rękach Boga, który broni swojego ludu przed nieprzyjacielem. Ponadto w przypisie do rozdziału 13 (Jdt 13,8) czytamy: „W świetle etyki wojennej Izraelitów nie można tego czynu [zabicia Holofernesa — A.K.G.] uznać za niemoralny”. Judyta nie zabija ze złych pobudek — raczej pokazuje, że wszystko, co robi, robi w akcie zawierzenia się Bogu⁴¹. Akt ten należy odczytywać również w sposób symboliczny — jako zdolność człowieka do pokonania zła w sobie. Czyn Judyty, mimo iż było to zabójstwo, można interpretować jako działanie w samoobronie, w obronie Betulii i jej mieszkańców oraz w obronie wiary w Boga Jahwe⁴².

Odnosząc się do definicji pojęcia „feminizm”, nie sądzę, aby Judyta mogła stanowić przykład „starożytnej feministki”. Esencją feminizmu jest bowiem poczucie krzywdy, której doświadczają kobiety, będąc w pewnym zakresie wykluczonymi z życia społecznego. Nie można oczywiście mieć pewności, że żadna ze starożytnych Izraelitek nie czuła się wykluczona ze względu na swoją płeć. Jednakże należy zaznaczyć, że kobiety te są niejednokrotnie przedstawiane w Biblii jako silne i niezależne. Lojalnie wypełniają swoje codzienne zadania i nie stronią od aktywnego działania, a także mają duży wpływ na otaczających je mężczyzn. Przykładem takiej kobiety jest właśnie Judyta, której siła opiera się na całkowitej ufności w Bogu. Ten rys religijny widoczny w jej postawie zainspirował mnie do refleksji na temat jej związków z nowym feminizmem.

⁴¹ Podobnie jak Abraham, który na prośbę Boga zdolny był ofiarować Mu swojego ukochanego syna Izaaka. Mimo że w ludzkim pojmowaniu zdolność do złożenia własnego syna w ofierze jest niezrozumiała, Abraham zaufał Bogu.

⁴² Wygrana Asyryjczyków wiązałyby się z koniecznością przejścia Izraelitów na pogaństwo.

Judyta jako nowa feministka?

Aby mówić o nowym feminizmie, należałoby najpierw skierować uwagę na pojęcie feminizmu w ogóle oraz dokonać pewnego rozróżnienia między tymi dwoma terminami. We wspomnianej już książce Ślęczki czytamy, że „wyróżnikiem feminizmu jako ruchu” jest ideologia, która zakłada, że kobiety są dyskryminowane ze względu na swoją płęć⁴³. Badacz wymienia także tzw. trzy „fale feminizmu”, z których pierwsza odnosi się do walczących o równoprawnienie sufrażystek (przełom XIX i XX wieku)⁴⁴, druga — do zredukowania różnic płciowych, a następnie do dowartościowania kobiecości (lata 60. XX wieku), oraz trzecia — do wywyższenia kobiecości (lata 80. XX wieku)⁴⁵. Autor książki analizuje różne rodzaje feminizmów i dzieli je na pięć głównych, wymienionych już przeze mnie wcześniej typów: liberalny, radykalny, socjalistyczny, kulturowy oraz feminizm siły. Feminizm liberalny odnosi się do zniesienia różnic płciowych (nazywany jest też feminizmem tożsamości lub równości), feminizm radykalny natomiast podkreśla różnice płciowe, wywyższając jednocześnie cechy kobiece (feminizm ten nazywany jest także feminizmem różnicy)⁴⁶. Z kolei feminizm socjalistyczny koncentruje się na dowartościowaniu pracy kobiet poprzez pomoc materialną dla matek wychowujących dzieci⁴⁷, a feminizm kulturowy — na uwolnieniu kobiecej twórczości spod wpływu kultury patriarchy⁴⁸. Ostatni z wymienianych przez Ślęczkę feminizmów — feminizm siły — związany jest z najmłodszym pokoleniem feministek, o bardziej zdecydowanych postulatach⁴⁹.

Nowy feminizm⁵⁰ w znaczeniu, w którym mowa o nim w niniejszym artykule, niewiele ma wspólnego z wymienioną typologią, odnosi się natomiast do chrześcijańskiej wizji zastosowanego przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae* określenia:

⁴³ K. Ślęczka, *Feminizm...*, s. 474.

⁴⁴ Por. tamże, s. 56–61.

⁴⁵ Można jeszcze wyróżnić tzw. czwartą falę feminizmu, o której Ślęczka nie wspomina, a która rozwinęła się ok. roku 2013. Píše o niej natomiast w swojej książce *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality* Prudence Chamberlain, która powołuje się na wiele innych badaczek. Feminizm czwartej fali koncentruje się głównie na przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet, a także na obecności feminizmu w świecie wirtualnym. Zob. P. Chamberlain, *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality*, Palgrave Macmillan, London 2017.

⁴⁶ Por. K. Ślęczka, *Feminizm...*, s. 79.

⁴⁷ Por. tamże, s. 383–386.

⁴⁸ Por. tamże, s. 410–414.

⁴⁹ Por. tamże, s. 483.

⁵⁰ Nowy feminizm traktuję jako alternatywę dla feminizmu „dawnego” czy też „tradycyjnego” — opartego na ideologii głoszącej dyskryminację kobiet i walczącego z tą dyskryminacją.

W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwycięzania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku⁵¹.

Czytając fragment encykliki, warto postawić sobie następujące pytania: 1) w jakim kontekście zostało użyte przez papieża określenie „nowy” oraz 2) jak można by scharakteryzować chrześcijańską wizję feminizmu. Jak twierdzi Ireneusz Mroczkowski w artykule *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II: „Przymiotnik ‘nowy’ w odniesieniu do feminizmu nie tyle wskazuje na jakieś nowe nawrócenie Kościoła na feminizm, ale raczej przypomina konieczność integralnego ujęcia feminizmu”*⁵². To „integralne ujęcie” odnosi się do przeciwdziałania dyskryminacji i przemocy wobec kobiet, ale także do wspierania geniuszu kobiety⁵³ w życiu społecznym.

Wprowadzone w encyklice pojęcie nowego feminizmu, a właściwie jego załączek, zostaje przeciwstawione „maskulinizmowi”, co wskazuje na istnienie, według papieża, pewnych cech czy ról typowo kobiecych i męskich, przy czym rozróżnienie to nie ma na celu dyskryminacji kobiet. O rolach tych można przeczytać w jego tekstach dotyczących teologii ciała oraz teologii małżeństwa i rodziny, które są często traktowane jako antropologiczno-filozoficzna podstawa nowego feminizmu⁵⁴. Mimo że papież Jan Paweł II nie zdefiniował tego pojęcia, to jednak w kontekście papieskich rozważań na temat roli kobiety można dostrzec jego początki. W *Liście do kobiet* czytamy:

Tak, nadeszła pora, by z odwagą, jakiej wymaga pamięć i ze szczerym poczuciem odpowiedzialności popatrzeć na długie dzieje ludzkości, w które kobiety wniosły wkład nie mniejszy niż mężczyźni, a w większości przypadków w warunkach o wiele trudniejszych. Myślę w szczególności o kobietach, które umiływały kulturę i sztukę oraz im się poświęciły, mimo niesprzyjających warunków, często pozbawione jednakowego dostępu do oświaty, niedoceniane, narażone na niezrozumienie, a nawet na brak uznania ich wkładu intelektualnego. Z rozlicznych dzieł dokonanych przez kobiety w ciągu dziejów, bardzo niewiele, niestety, daje się opisać przy pomocy metod historiografii naukowej. Chociaż czas zatarł wiele materialnych świadectw ich działania, nie sposób nie dostrzec ich błogosławionego wpływu na życie kolejnych pokoleń aż do naszych czasów. Ludzkość zaciągnęła ogromny dług wobec tej „tradycji” kobiecej. Jakże często

⁵¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2014, s. 631.

⁵² I. Mroczkowski, *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź” 1998, nr 1, s. 14.

⁵³ O tym, czym ten „geniusz kobiety” jest, będzie mowa dalej.

⁵⁴ Por. B. Giemza, *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, nr 1 (27), s. 26.

oceniano kobietę w przeszłości i ocenia się jeszcze dzisiaj bardziej według wyglądu zewnętrznego niż jej zdolności, profesjonalizmu, inteligencji, bogactwa wrażliwości, czyli ostatecznie według jej godności!⁵⁵

Jan Paweł II jest tu niewątpliwie pełen podziwu i uznania dla wkładu kobiet w życie społeczne. Jednocześnie ubolewa nad pewną dyskryminacją⁵⁶ (szczególnie jeśli chodzi o dostęp do oświaty), z którą spotykały się kobiety na przestrzeni wieków. Jego celem jest zmiana perspektywy społecznej odnośnie do roli kobiety — zwraca on uwagę na jej bogactwo intelektualne oraz emocjonalne, a także zdolności, które powinny spotkać się z ogólnym docenieniem. W dalszej części *Listu...* papież zaznacza, że społeczeństwo wiele zawdzięcza „geniuszowi kobiety”, który „bardzo często urzeczywistnia się bez rozgłosu”⁵⁷. To właśnie ów „geniusz” jest czymś, co stanowi o tożsamości kobiety-nowej feministki.

Odpowiedzi na pytanie, czym ów „geniusz” kobiecy jest, możemy poszukać w innych tekstach Jana Pawła II, z których ważniejszy stanowi *List apostołski o godności i powołaniu kobiety Mulieris Dignitatem*. Papież pisze w nim o podstawie godności człowieka, czyli o byciu stworzonym na „obraz i podobieństwo” Boga, a także o sakramencie małżeństwa jako o „jedności dwojga”:

[...] mężczyzna i kobieta stworzeni jako „jedność dwojga” we wspólnym człowieczeństwie są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego [...] Ta „jedność dwojga”, będąca znakiem komunii interpersonalnej, wskazuje na to, że w stworzenie człowieka zostało wpisane również pewne podobieństwo do Boskiej komunii (*communio*). To podobieństwo zostało wpisane jako właściwość osobowego bytu obojga, mężczyzny i kobiety — równocześnie jako wezwanie i zadanie⁵⁸.

⁵⁵ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet*, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1995, nr 3.

⁵⁶ Warto zaznaczyć, że w czasach powstawania pierwszych wspólnot chrześcijańskich nie można mówić o dyskryminacji kobiet, pełniły one bowiem istotne funkcje zarówno w gospodarstwach domowych, jak i w życiu religijnym jako prorokinie, diakonisy i matki synagogalne. Wraz z powstaniem monarchii oraz połączeniem państwa z Kościołem, którego symbolem było przekazanie biskupom w roku 318 władzy sędowniczej przez cesarza rzymskiego Konstantyna Wielkiego, znaczenie kobiet (w związku z władzą mężczyzn w sferze publicznej — na dworze oraz w Kościele) stawało się coraz mniejsze. W czasach średniowiecza popularne były zestawienia duchowości z męczyzną oraz cielesności z kobietą (o idei tej pisał św. Augustyn), co doprowadziło, jak piszą Jacques Le Goff oraz Nicolas Troung w książce *Historia ciała w średniowieczu*, do zrównania grzechu pierworodnego z grzechem nieczystości. Przedstawione rozważania wskazują, że różne funkcje pełnione przez starożytnych Izraelitów i Izraelitki nie były podstawą dyskryminacji w ówczesnym społeczeństwie. Wszelkie przejawy dyskryminacji pojawiły się później i były bardziej związane z chęcią umocnienia chrześcijaństwa oraz władzy kościelnej w świecie pogańskim aniżeli z chęcią podporządkowania kobiety mężczyźnie.

⁵⁷ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet...*, nr 9.

⁵⁸ Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2004, nr 7.

Podobieństwo człowieka do Boga, jak zaznacza papież, wyraża się najpełniej w byciu dla innych (szczególnie małżonka) bezinteresownym darem z samego siebie. Kobieta i mężczyzna są komplementarni⁵⁹, czyli uzupełniają się, aby nawzajem być dla siebie darem. W tym względzie powołanie kobiety jest szczególne. Jako matka stanowi ona dar z siebie w pełnym tego słowa znaczeniu⁶⁰ i właśnie w ten sposób przejawia się jej kobiecy geniusz.

[...] macierzyństwo zawiera w sobie szczególne obcowanie z tajemnicą życia, które dojrzewa w łonie kobiety. [...] Ten jedyny sposób obcowania z nowym kształtującym się człowiekiem stwarza z kolei takie odniesienie do człowieka — nie tylko do własnego dziecka, ale do człowieka w ogóle — które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety⁶¹.

We fragmencie tym papież zaznacza, że istnieją dwa wymiary kobiecego powołania: macierzyństwo fizyczne oraz duchowe. Pierwsze z nich realizuje się w małżeństwie, drugie zaś — w dziewictwie. Kobieta jako małżonka lub osoba konsekrowana dba o własne dzieci bądź też człowieka w ogóle — ubogiego, cierpiącego, sierotę czy starca. Taki jest według Jana Pawła II „najważniejszy wkład, jakiego Kościół i ludzkość oczekują od kobiet. Stanowi on nieodzowną przesłankę prawdziwej odnowy kultury”⁶².

Papież nie sprecyzował definicji nowego feminizmu. W takiej sytuacji, jak pisze Bogdan Giemza w artykule *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”*, należy posłużyć się publikacjami autorstwa o. Jarosława Kupczaka OP. Wymienia on np. trzy powiązane z sobą znaczenia, w których owo pojęcie funkcjonuje:

Po pierwsze, to określenie [nowy feminizm — A.K.G.] jest używane jako techniczna nazwa dla chrześcijańskiej wersji feminizmu. Po drugie, określenie „nowy feminizm” służy nierzadko do krytyki „starego feminizmu”, czyli ukazania, że feminizm często oparty był na fałszywej antropologii i — w związku z tym — niewystarczająco uwzględniał doświadczenie chrześcijańskich kobiet, bądź wprost miał antychrześcijański charakter. Po trzecie, pojęcie „nowy feminizm” używane jest na określenie pewnej teologicznej antropologii, czy też teologii płci, którą zaproponował Jan Paweł II⁶³.

Obszerną kompilację artykułów dotyczących rozważanego przeze mnie pojęcia stanowi książka *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*. Redaktorka monografii Michele M. Schuma-

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet...*, nr 7.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem”...*, nr 18.

⁶¹ Tamże.

⁶² Jan Paweł II, *Evangelium vitae...*, s. 631–632.

⁶³ J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 222, cyt. za: B. Giemza, *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”...*, s. 35.

cher zaznacza, że celem książki jest ukazanie kobiety oraz jej relacji z mężczyzną, jej do niego podobieństwa, a także jej oryginalności. Tak badaczka pisze o nowym feminizmie:

Nazywanie go [nowego feminizmu — A.K.G.] tym właśnie określeniem może łatwo prowadzić do wniosku, że chodzi o kształtowanie *nowej ideologii*, nowego „-izmu” opartego na jakiejś idealnej wizji, jaką jest na przykład, powrót do „odwiecznej kobiety” — do kobiety takiej, jaką Bóg „zamierzył”, jaką była Ewa, zanim zwiódł ją wąż. [...] w nowym feminizmie, jeśli ma być on rozumiany w prawdziwie chrześcijańskim znaczeniu — a takie znaczenie przypisują temu terminowi wszyscy autorzy tej książki — zawiera się radykalna nowość orędzia ewangelicznego, które równocześnie jest czymś w radykalny sposób ucieleśnionym, a zatem włączonym w historię — podobnie jak sam Chrystus⁶⁴.

Autentycznie wyzwolona kobieta to zatem kobieta, która doświadcza siebie jako osoby odwiecznie umiłowanej, której przebaczone — a więc jako osoby autentycznie wolnej. W tym znaczeniu, „władając samą sobą”, jest rzeczywiście zdolna oddać siebie Bogu i innym ludziom. Nie można bowiem naprawdę dać czegoś, czym się nie włada, nawet gdy władanie dotyczy własnej tożsamości osoby. Ujmując rzecz dokładniej, na ile kobieta oddaje się Bogu, na tyle jest w stanie kochać bliźniego i nie musi koniecznie szukać w tym własnej korzyści. Paradoksalnie to właśnie w dawaniu siebie bez oczekiwania wzajemności kobieta naprawdę spełnia się w zgodzie z Bożym sposobem bycia i działania. Wyłaniająca się z tej wizji i przedstawiana na kartach niniejszej książki dynamiczna antropologia chrześcijańska bynajmniej nie ogranicza kobiet do jakiejś „odwiecznej istoty”. Kładzie ona natomiast nacisk na prawo każdej kobiety do realizowania siebie w doskonałej chrześcijańskiej wolności — i na jej odpowiedzialność za to zadanie⁶⁵.

Schumacher twierdzi, że nowy feminizm nie jest powrotem do „odwiecznej kobiety” — Ewy sprzed grzechu pierworodnego, ale do kobiety „autentycznie wyzwolonej”, czyli „odwiecznie umiłowanej [przez Boga — A.K.G.], której przebaczone [...]”. W nowym feminizmie nie chodzi więc o to, że kobieta ma być święta i bez skazy, ale o to, że jest ona wolna mimo swoich niedociągnięć. Grzech (odejście od Boga) został jej wybaczony, a zatem nie musi ona w nieskończoność zarzucać sobie, że nie jest idealna. Jest kochana przez Boga, stąd „włada samą sobą” i jest prawdziwie wolna. Posiadając siebie, może dawać siebie innym. Nowy feminizm różni się od dawnego tym, że w tym drugim kobieta jest zniewolona przez poczucie dyskryminacji czy też chęć zemsty. Wikłając się w różnego rodzaju schematy, nie ma poczucia, że posiada samą siebie, wciąż szuka swojej tożsamości. W feminizmie liberalnym chce ona być jak mężczyzna, gdyż jego właśnie wywyższa; w radykalnym uważa się za lepszą od niego i za wszelką cenę chce tę

⁶⁴ M.M. Schumacher, *Przedmowa do polskiego wydania*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 9.

⁶⁵ M.M. Schumacher, *Wprowadzenie do nowego feminizmu*, w: *Kobiety w Chrystusie...*, s. 25–26.

wyższość udowodnić. Pełna gniewu popełnia szereg błędów i nie szuka przebaczenia, by poczuć się wolną. Nowe feministki stoją ponad walką płci, ponad chęcią zemsty i udowodnienia czegoś. Nie muszą walczyć, gdyż są spełnione — zapewnione o Bożej miłości, a przez to docenione i dowartościowane. Mogą więc „realizować siebie” w dawaniu siebie innym i wziąć za to zadanie pełną odpowiedzialność.

Księża Judyty, której niniejszy artykuł dotyczy, opisuje historię kobiety niezwyklej, która wpisuje się, mówiąc językiem współczesnym, w ideał wprowadzonego przez papieża Jana Pawła II nowego feminizmu. Odnosi się do niego w swoim artykule *Prawdziwy i fałszywy feminizm* Zofia Zdybicka, która przytacza trzy najważniejsze paradygmaty nauczania Karola Wojtyły/Jana Pawła II w „kwestii kobiecej”: 1) równość pomiędzy kobietą a mężczyzną, 2) zróżnicowanie płciowe będące źródłem rozwoju oraz 3) oryginalne powołania kobiety i przypisanie jej szczególnej godności (geniusz kobiety) oraz specyficznej roli w społeczeństwie i kulturze⁶⁶. Paradygmaty te można uznać za wyznaczniki chrześcijańskiej wizji feminizmu.

Przeanalizujemy teraz Księżę Judyty pod względem tych trzech kategorii. Zacznijmy od równości. Pojawienie się Judyty poprzedza opis jej rozbudowanej genealogii. Jak pisze Adam Szustak w książce *Projekt Judyty: Czy jest siła kobiety?*, dla każdego czytającego ową księgę Żyda podanie genealogii kobiety, i to jeszcze tyle pokoleń wstecz, byłoby czymś niespotykanym. Jest to jednocześnie oznaka największego uznania jej wartości:

Judyta jest potomkiem Jakuba, czyli tak jakby była synem Jakuba [...] W kulturze żydowskiej powiedzenie, że ona pochodzi z rodu Jakuba, oznacza, że jest równa mężczyznom. I znów nie chodzi mi tylko o zrównanie kobiet i mężczyzn, ale o pokazanie, że dla Żydów takie słowa, jakie padły o Judycie, były najwyższym stopniem uznania czyjejś wartości, były najwyższym wyrazem szacunku dla kobiety⁶⁷.

Judyta ukazana jest jako kobieta równa mężczyźnie. Mówi o tym nie tylko opisana genealogia, ale także jej pozycja społeczna. To bezdzietna wdowa, która zarządza sporym majątkiem odziedziczonym po swoim mężu. Z jej zdaniem liczy się starszyzna miasta. W sytuacji zagrożenia wojennego Judyta zwołuje starszyznę do siebie, aby podzielić się swoim rozwiązaniem kwestii uratowania Betulii od napaści wroga. Nadzwyczajne jest to, że wchodzący w skład rady mężczyźni idą na jej zawołanie, nie protestują, nie

⁶⁶ Por. Z. Zdybicka, *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, nr 2, s. 95.

⁶⁷ A. Szustak, *Projekt Judyty*..., s. 34.

oburzają się na to, że mają przyjść do kobiety⁶⁸. Autor natchniony pisze w taki sposób, jakby taka sytuacja była czymś normalnym. Judyta wydaje się zatem mieć nawet wyższą niż oni pozycję. Jest młodą wdową, a z jej zdaniem liczą się najważniejsi mężczyźni w mieście.

Kolejną kategorią, którą można zaliczyć do wyznaczników nowego feminizmu, jest zróżnicowanie płciowe kobiety i mężczyzny. Szustak odnosi się do tego zagadnienia w rozdziale zatytułowanym *Świat bez kobiet*. Wskazuje on, że aż do pojawienia się Judyty świat, w opisywanej przez autora natchnionego księdze, jest rzeczywistością, w której panuje męskość, a wraz z nią okrucieństwo, wojny i konflikty⁶⁹. Dopiero kobieta potrafi nad tym wszystkim zapanować i zaproponować rozwiązanie mające na celu ochronę mieszkańców miasta od zagłady. Judyta posługuje się inteligencją, sprytem, ale także wykorzystuje swój kobiecy urok⁷⁰. Wczytajmy się w tekst biblijny:

Usłyszała też Judyta wszystkie słowa, jakie wygłosił do nich Ozjasz, przysięgając im, że po pięciu dniach wyda miasto Asyryjczykom. Posłała więc swoją niewolnicę, zarządzającą wszystkimi jej dobrami, i poprosiła Chabrisa i Charmisa, starszych w jej mieście. I przyszli do niej, a ona im rzekła: „Posłuchajcie mnie, naczelnicy mieszkańców Betulii! Niestuszną jest wasza mowa, którą dziś wygłosiliście do narodu, składając przysięgę, która wypowiedzieliście [jako warunek] między Bogiem a wami, i oświadczając, że wydacie miasto w ręce waszych wrogów, jeżeli w tych dniach Pan nie przyjdzie wam z pomocą. Kim wy właściwie jesteście, że w dniu dzisiejszym wystawiliście Boga na próbę i postawiliście siebie ponad Boga między synami ludzkimi? Wy teraz doświadczacie wszechmogącego Pana i dlatego nigdy nic nie zrozumiecie. Nie zbadacie głębi serca ludzkiego ani nie przenikniecie jego rozumowania, jak więc wybadacie Boga, który wszystko to stworzył, jak poznacie Jego myśli i pojmiecie Jego zamiary? Przenigdy, bracia, nie pobudzajcie do gniewu Pana, Boga naszego! Gdyby nawet nie zechciał nam pomóc w tych pięciu dniach, to ma On moc obronić nas w tych dniach, w których zechce, albo zgubić nas na oczach naszych wrogów. Wy zaś nie wymagajcie od Pana Boga naszego poręki za Jego zarządzenia, ponieważ nic nie można uzyskać od Boga pogroźkami jak od człowieka ani z Nim dojść do zgody jak z synem człowieczym. Oczekując od Niego wybawienia, zzywajmy pomocy dla nas od Niego, a On wysłucha naszego głosu, jeżeli Mu się to spodoba (Jdt 8,9–17).

We fragmencie tym poruszono kilka interesujących kwestii na temat Judyty. Jawi się ona jako kobieta niezwykle pewna siebie, silna i niezależna. Nie prosi starszych miasta o wybawienie, ale sama przyzywa ich do siebie i mówi, jak mają postępować.

⁶⁸ Por. tamże, s. 60.

⁶⁹ Por. tamże, s. 19–22.

⁷⁰ Por. tamże, s. 108–113.

Co więcej, karci ich za słabą wiarę, wystawianie Boga na próbę oraz złożenie lekkomyślnej przysięgi. Jednocześnie Judyta daje mężczyznom wskazówkę, aby zaufali Bogu i Jego planom, gdyż tylko On może zdecydować o ich wybawieniu. Jak wyraża się tutaj zróżnicowanie płciowe mężczyzny i kobiety? Judyta nie wchodzi z nikim w otwarty konflikt, nie negocjuje, a w obliczu trudności nie zamierza się poddać. Działa w ukryciu, nikomu nie wyjawia swoich planów, a mimo tego starszyzna słucha jej głosu, nie zadając nawet pytań. Świadczy to o niezwyklej inteligencji kobiety, jej sprycie oraz sile charakteru. Wykorzystując swój kobiecy urok, sprawia, że mężczyźni (zarówno mieszkańcy Betulii, jak i Asyryjczycy) wypełniają jej zamierzenia⁷¹. Wie, że więcej osiągnie dzięki swojej delikatności i zaradności aniżeli krzykiem czy za pomocą otwartej wojny. Jest to coś, co odróżnia ją od mężczyzn, ale także co świadczy o jej sile. Stąd też można wywnioskować, że inność kobiety nie oznacza jej słabszej pozycji, ale raczej, jak pisze Jan Paweł II, stanowi o jej „geniuszu”.

Trzecią kategorią poruszanych przez papieża cech nowych feministek, związaną z określeniem „geniuszu kobiety”, jest jej szczególna rola społeczna. Szustak nazywa ją „byciem dla innych domem” i wiąże z pojęciem „służebnicy”. Jak zaznacza, „służebnicą” nazywa samą siebie Maryja podczas Zwiastowania⁷²: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38), ale określenie to stosowane jest także w odniesieniu do Jezusa: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć” (Mk 10,45)⁷³. Współcześnie często nadaje się temu słowu negatywne, związane z poniżeniem, znaczenie. Aby zrozumieć kontekst biblijny, należy popatrzeć na nie właśnie przez pryzmat Maryi oraz Chrystusa. Można wtedy dostrzec niesamowitą godność wyrazu „sługa” bądź też „służebnica”⁷⁴. Maryja nazywana jest

⁷¹ Por. tamże, s. 106.

⁷² Tamże, s. 85.

⁷³ W Księdze Izajasza (42,1) czytamy nawet o Słudze Pańskim: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję, / Wybrany mój, w którym mam upodobanie”. Do fragmentu tego dołączony jest obszerny przypis wyjaśniający, którego część pozwolę sobie tutaj przytoczyć: „NT uznaje i widzi w Izajaszowym ‘Słudze Pańskim’ proroczą zapowiedź — typ samego Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Zbawiciela [...]”. Do fragmentu z Księgi Izajasza odnosi się w Nowym Testamencie Ewangelia według św. Mateusza (12,17–18). Widać więc, że chrześcijańska definicja „służby” jest całkiem odmienna od jej współczesnego znaczenia.

⁷⁴ Jan Paweł II w *Liście apostołskim Tertio millennio adveniente* pisze: „Oddając się na służbę Bogu, oddała się także na służbę ludzi: służbę miłości. Właśnie ta służba pozwoliła Jej przeżyć doświadczenie tajemniczego, ale prawdziwego ‘królowania’. Nie przez przypadek jest wzywana jako ‘Królowa nieba i ziemi’. Nazywa ją tak cała wspólnota wierzących, jest też nazywana ‘Królową’ przez wiele narodów i ludów. To ‘królowanie’ Maryi jest służeniem! To Jej służenie jest ‘królowaniem’”. Jan Paweł II, *List apostołski Tertio millennio adveniente Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, Duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1994, nr 33.

służebnicą w kontekście Zwiastowania, które uważa się w teologii za początek Nowego Przymierza z Bogiem⁷⁵. W liście apostołskim *Mulieris Dignitatem* Jan Paweł II pisze o szczególnej roli Ewy-Maryi w historii zbawienia: ta pierwsza jest pramatką Odkupiciela, druga zaś — Jego Matką⁷⁶. Papież porównuje Przymierza zawarte z Bogiem w Starym i Nowym Testamencie, zaznaczając niezwykle rolę kobiety:

Trudno jest pojąć, dlaczego słowa Protoewangelii tak mocno uwydatniają „niewiastę”, jeśli się nie przyjmie, że w *Niej ma swój początek nowe i ostateczne Przymierze Boga z ludzkością, Przymierze w odkupieńczej Krwi Chrystusa*. Zostaje ono naprzód zawarte z „niewiastą” przy zwiastowaniu w Nazarecie. Jest to całkowita nowość Ewangelii: kiedy indziej, w Starym Testamencie, Bóg interweniując w dzieje swojego Ludu, zwracał się do niektórych kobiet, jak np. do matki Samuela i Samsona, ale zawierając swoje Przymierze z ludzkością, zwracał się do mężczyzn: Noego, Abrahama, Mojżesza. U początku Nowego Przymierza, które ma być wieczne i nieodwołalne, stoi niewiasta. Dziewica z Nazaretu. Chodzi tu o znamieny znak, iż w *Chrystusie Jezusie „nie ma już mężczyzny i kobiety” (Ga 3, 28)*⁷⁷.

Jest to niezwykle interesujące porównanie, które bazuje na zestawieniu: stare/mężczyzna — nowe/kobieta. W Starym Testamencie Bóg zawierał Przymierza z patriarchami, w Nowym zaś — z młodą kobietą bez ugruntowanej pozycji społecznej. Przywołane rozważania Jana Pawła II wskazują, że to kobieta jest reprezentantką ludu Bożego, z którym Bóg zawiera Przymierze. Do podobnych wniosków dochodzi Jacek Bolewski w artykule *Według obrazu Boga*:

Dokonuje się znaczące przejście. Biblijni protoplaści, którzy reprezentują wspólnotę — ludzkości czy narodu — są rodzaju męskiego jak Adam czy Jakub-Izrael. Ale widzieliśmy: wizja początku związana z Mądrością sprawia, że w relacji do Boga Jahwe lud wybrany staje się postacią rodzaju żeńskiego — Oblubienicą⁷⁸.

Zgodnie z przedstawioną wizją to kobieta staje się reprezentantką narodu wybranego. Mimo że w Starym Testamencie Przymierze z Bogiem zawierali mężczyźni, to symboliczną reprezentantką Izraela jest postać kobieca. Bolewski ma tutaj na myśli oczywiście Maryję, jednak rolę reprezentantki przyjmuje także Judyta. Jak już zostało wspomniane, imię to oznacza Żydówkę, mieszkankę

⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem”*..., nr 12.

⁷⁶ Por. tamże, nr 12–13.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ J. Bolewski, *Według obrazu Boga*, w: *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 22.

Judei⁷⁹. Szustak komentuje to w następujący sposób: „Biblia, gdy opisuje kogoś bez imienia, to zawsze robi to w jednym celu: chce powiedzieć, że opowiada o każdej kobiecie”⁸⁰. Judyta jest zatem reprezentantką kobiet izraelskich. Podejmując się jednak misji wybawienia swoich rodaków przed atakiem wroga, zabijając asyryjskiego dowódcę, prosząc Boga o siły do wykonania tegoż zadania, reprezentuje cały naród wybrany.

Posługując się trzema przywołanymi za Zdybicką paradygmatami nauczania Jana Pawła II dotyczącymi kobiet, można powiedzieć, że charakteryzują one chrześcijańską wizję feminizmu, w którą wpisuje się bohaterka Księgi Judyty.

Niniejszy artykuł porusza kwestie dotyczące: roli kobiety w starożytnym społeczeństwie izraelskim, związków pomiędzy feminizmem a teologią oraz postrzegania bohaterki Księgi Judyty jako promotorki nowego feminizmu. Odnosząc się do pierwszego z wymienionych zagadnień, można powiedzieć, że kultura patriarcalna miała w czasach starożytnych inne niż dzisiaj znaczenie — bardzo często była bowiem związana z ochroną, a nie dyskryminacją kobiet. Warto zwrócić też uwagę na zasygnalizowany przez Meyers kontrast pomiędzy ideologią a rzeczywistością. Mimo że w społeczeństwie ideologicznie dominowali mężczyźni, wpływ kobiet, szczególnie w okresie przedmonarchistycznym, był wyraźnie widoczny. Do wniosków takich dochodzą zarówno badaczki feministyczne (Meyers, Bird, Brooten), jak i przedstawiciele współczesnej teologii (Chrostowski, Bolewski, Szymik, Czajkowski, Dernowski). Zaakcentowanie punktów wspólnych feminizmu oraz teologii może być podstawą przyszłego porozumienia pomiędzy tymi dwiema, wydawałoby się opozycyjnymi wobec siebie, perspektywami.

Znaczna część artykułu koncentruje się wokół terminu „nowy feminizm”. Pojęcie to nie należy jednak do typologii feminizmu, ale jest oddzielną kategorią, związaną raczej z nauką Kościoła katolickiego aniżeli ruchami wolnościowymi kobiet. Feministki nowego typu nie ulegają „maskulinizmowi”, ale realizują swój „geniusz kobiecy” — zdolność do fizycznego i duchowego macierzyństwa,

⁷⁹ Zob. M. Chrostowski, *Genealogia Judyty (Jdt 8,1; 9,2) w świetle teologii księgi*, w: *Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Warszawa 2021, s. 57–74.

⁸⁰ A. Szustak, *Projekt Judyta...*, s. 35.

które Jan Paweł II postrzega jako największy wkład kobiety w życie społeczeństwa i Kościoła. Troska kobiety o człowieka staje się podstawą jej nobilitacji. Mimo iż Jan Paweł II nie sprecyzował pojęcia nowego feminizmu, to lektura jego tekstów oraz tekstów osób zajmujących się jego dorobkiem wskazuje, że termin ten jest chrześcijańską wizją, w której wyzwolona z grzechu kobieta staje się darem dla innych.

W kontekście dotychczasowych rozważań oraz posługując się współczesną terminologią, można stwierdzić, że bohaterka Księgi Judyty wpisuje się w charakterystykę „feministki nowego typu”. Można ją uznać za promotorkę nowego feminizmu, która uosabia podstawowe jego założenia. Judyta jest ukazana jako osoba ważna w swojej społeczności, z jej zdaniem liczy się nawet rada starszych — przedstawiono ją więc jako kobietę równą mężczyźnie. Jednocześnie autor Księgi odróżnia ją od mężczyzn; tylko ona znajduje rozwiązanie, które ma uchronić mieszkańców od zagłady, a jej rola w zażegnaniu konfliktu okazuje się kluczowa. Judyta służy swojemu ludowi, zapewniając mu pokój. Ukazana jest jako kobieta niezwykła, która potrafi zatroszczyć się o bezpieczeństwo innych. Posuwa się przy tym do działań tak zdecydowanych, że można by było porównać jej postawę do matki walczącej o życie swoich dzieci. Mimo iż Judyta żyła w czasach, w których pojęcie nowego feminizmu jeszcze nie funkcjonowało, to jej pełna odwaga i determinacji postawa wobec zarówno rady miasta Betulii, jak i wrogich Asyryjczyków, a także jej silna wiara sprawiają, że można ją, patrząc z perspektywy współczesnej teologii, nazwać promotorką nowego feminizmu.

Bibliografia


- Adamiak E., *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Znak, Kraków 2006.
- Bolewski J., *Według obrazu Boga, w: Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 13–25.
- Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Katowice 2010.
- Bird P., *The Place of Women in the Israelite Cultus*, in: *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, ed. A. Bach, Routledge, London 1999, s. 3–32.
- Brooten B.J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Scholars Press, Atlanta 2020.
- Callaway J.A., Miller J.M., *Osiedlanie się w Kanaanie. Okres sędziów, w: Starożytny Izrael: od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, przeł. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2022, s. 99–144.
- Chamberlain P., *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality*, Palgrave Macmillan, London 2017.
- Chrostowski W., *Genealogia Judyty (Jdt 8,1; 9,2) w świetle teologii księgi, w: Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka*

- w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Wydawnictwo JED-NOŚĆ, Warszawa 2021, s. 57–74.
- Chrostowski W., *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 13–32.
- Czajkowski M., *Kobieta w nowym przymierzu*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 63–86.
- Dernowski P., *Rola i znaczenie płci w nauczaniu Pawłowym*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz SVD, M. Machinka MSF, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 2009, s. 23–40.
- Giemza B., *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, nr 1 (27), s. 23–39.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. W. Szymona OP, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2014, s. 543–638.
- Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2004.
- Jan Paweł II, *List apostołski Tertio millennio adveniente Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, Duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1994.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet*, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1995.
- Kwaśniak-Gawłowska A., *Nowa Ewa? Obrazy Biblijnej Ewy w wybranych dyskursach historycznych, teologicznych i literackich*, Uniwersytet Śląski, 2022 [praca niepublikowana].
- Meyers C., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Meyers C., *Women and the Domestic Economy of Early Israel*, in: *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, ed. A. Bach, Routledge, London 1999, s. 33–44.
- Mroczkowski I., *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź” 1998, nr 1, s. 11–19.
- Person H., *Biblical Heroes as Role Models for Jewish Women*, in: *Women and Judaism*, ed. M. Drucker, Praedger, London 2009, s. 75–96.
- Ryś G., *Błogosławiona między niewiastami. Księga Judyty*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2015, nr 68.
- Schumacher M.M., *Przedmowa do polskiego wydania*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 7–18.
- Schumacher M.M., *Wprowadzenie do nowego feminizmu*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 21–30.
- Szustak A., *Projekt Judyty. Czym jest siła kobiety?*, RTCK, Nowy Sącz 2019.
- Szymik S., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek CsxR, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 203–226.
- Ślęczka K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Książnica, Katowice 1999.
- Zdybicka Z., *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, nr 2, s. 83–102.




EVA MARIA HRDINOVÁ

Palacký University in Olomouc (Olomouc, Czech Republic)

 <https://orcid.org/0000-0003-2582-2724>

IVONA DÖMISCHOVÁ

Palacký University in Olomouc (Olomouc, Czech Republic)

 <https://orcid.org/0000-0001-9361-9512>

PAVEL ALEŠ

Independent researcher, Czech Republic

“My Blondie is sick, because I did something wrong...”
Once more on the phenomenon of Shoah in the teaching
of creative writing at the university

„MOJA BLONDIE JEST CHORA, BO ZROBIŁEM COŚ NIE TAK...”

JESZCZE RAZ O FENOMENIE SHOAH W NAUCZANIU KREATYWNEGO PISANIA W UNIWERSYTECIE

Streszczenie: Artykuł dotyczy możliwości kreatywnego pisania na temat II wojny światowej i Holokaustu. Nacisk kładziony jest na krótkie ćwiczenie zwane lodolamaczem (*icebreaker*), mające na celu uwrażliwienie uczniów na te zagadnienia, jak również nauczenie ich współpracy w grupie. Tematem icebreakera jest los psa Hitlera, Blondie. Uczniowie są proszeni o wyobrażenie sobie, że pewnego dnia budzą się w jej postaci. W artykule przeanalizowano prace pisemne zarówno czeskich, jak i zagranicznych (południowokoreańskich) studentów.

Słowa kluczowe: lodolamacz, twórcze pisanie, dyskusja, Shoah

«МОЯ БЛОНДИ ЗАБОЛЕЛА, ПОТОМУ ЧТО Я СДЕЛАЛ ЧТО-ТО НЕ ТАК...»

ЕЩЕ РАЗ О ФЕНОМЕНЕ ШОАХ В ПРЕПОДАВАНИИ ТВОРЧЕСКОГО ПИСЬМА В УНИВЕРСИТЕТЕ

Резюме: Исследование затрагивает возможности творческого письма на тему Второй мировой войны и Холокоста. Основное внимание уделяется «ледоколу» — короткому упражнению, призванному настроить студентов на изучение самой темы, а также на групповую работу. Тема ледокола — судьба гитлеровской собаки Blondie. Студентов просят представить, что однажды они проснутся на ее месте. В этой статье мы анализируем письменные работы чешских и иностранных (южнокорейских) студентов.xxx

Ключевые слова: ледокол, творческое письмо, обсуждение, Шоа

Motto:

And she said, Truth, Lord: yet the dogs eat of the crumbs which fall from their masters' table. (Matthew 15:27)

Introduction

Do we really need to know about every Auschwitz prisoner? A Czech blogger, Tereza, asks in her blog (*Terka od kafe, knih a koláčku*). And she then goes on:

*After the success of *Tatér z Osvětimi* (The Tater from Auschwitz), the last few years have seen the emergence of many books with the Polish extermination camp in the title or dealing with the Holocaust. Looking at the plans for upcoming books, this year will be no different. And only some of the books published or planned are based on real events and describe the fate of real prisoners. Some of the stories are fictional from A to Z. And the reader can't help but wonder what was possible in the concentration camps, how many loves were formed between guards and prisoners, or what friendships were born. Don't get me wrong, I think that books like this are definitely meant to be written so that humanity doesn't forget the suffering of the prisoners, but the current boom in all such literature seems disrespectful to the victims of terror. It is as if the possibility of making a profit outweighs everything else here too. Would it not be better, then, to publish one or two good publications, so as not to dilute the subject? Wouldn't the contemporary reader then get more out of it? In this case, respect for the victims should prevail over economic interests.¹*

The blogger's short essay on the fictionalization of the Auschwitz experience poses the question whether to attempt to describe all the possible stories of the concentration camp inmates (a task, seemingly, without end) and by doing so possibly overwhelm the uninvolved generations – especially those readers whose families were not personally affected by the Holocaust.

In the present time, anyone dealing with the topic of the Holocaust finds themselves in a strange predicament. The resurgence of the *Shoah*² narrative around the Israeli war and the looming possibility of resurgent anti-Semitism on one hand, and on the other, in the educational sphere, the long-standing petrification of the subject of the Holocaust. This petrification is related to the

¹ <https://medium.seznam.cz/clanek/terka-od-kafe-knihy-a-kolacku-opravdu-musime-vedet-o-kazdem-vezni-z-osvetimi-40980> [15. 1. 2024].

² The terms "Holocaust" and "Shoah" are used in this study interchangeably, cf. E. M. Hrdinová/I. Dömischová, "If I Met a Jew – What Would I Talk to Him/Her About?" The Possibilities of Creative Writing and Post Shoah Literature in the Czech Language. In: *Judaica Russica*, 2023, 1 (10), pp. 1-14, cf. P. Carrier et al., *The international status of education about the holocaust*. Braunschweig: UNESCO, 2015; J. Holý, *Obraz šoa v české literatuře*, 2010, pp. 100-108 [online], https://service.ucl.cas.cz/edicee/images/data/sborniky/kongres/Ceska%20literatura%20-%20Orozhrani%20a%20okraje/009_jiri_holy.pdf [15. 1. 2024].

desire to thematize the Holocaust as much as possible (pedagogical intention), e.g. also in literature classes.³

*The historical axis deals with teaching about the Holocaust itself, meaning the circumstances that led to the events and the development of the anti-Jewish policy. This axis, which deals with the "what" and "how" questions, includes several main themes such as: Nazi ideology; the stages of development of the anti-Jewish policies both inside and outside of Germany; the response of the Jewish population to this policy; the establishment of ghettos; the "Final Solution" – the extermination of the Jews; the rescue; the world's reaction to the Holocaust, and the return to ordinary life by the survivors.*⁴

The aim of our paper is to present another possibility for Creative Writing⁵, which is thematically related to our previous paper (2023), where the conception of the phenomenon of the *Shoah* in literature was presented on the example of text interpretation and different textual patterns. Now, in the sequel, we look at other options, namely working with the so-called icebreaker and, marginally, also the artistic possibilities that are associated with Creative Writing (Kerri Smith⁶), too. In relation to the blog post cited above, our paper asks:

Our crucial question is: What does the Shoah say to young people today (even without a pretextual underpinning, as was the case in our previous article)? Updated as of today, (taking into consideration the topicality of the resurgent anti-Semitism and various other cross-cultural developments) and in terms of our research questions below, it is possible to establish differences in reception (perception) with regard to two groups of learners, Czech and Korean.

Our study is structured as follows: after establishing the textual type of an icebreaker, which is further explored in the present

³ Our personal stance on this question is as follows: we believe that the topic of the *Shoah* must be dealt with regardless of current circumstances, but in the sense of updating it for the current generations.

⁴ Sh. Imber, The pedagogical approach to teaching the Holocaust. In: *Teaching History* 2013 [online], https://www.holocaustcentre.org.nz/uploads/1/2/2/4/122437058/the_pedagogical_approach_to_teaching_the_holocaust1_1.pdf [8. 1. 2024].

⁵ Our methodological base is represented by A. J. Palmer, *Writing and Imagery – How to Deepen Your Creativity and Improve Your Writing*. Abergele: Aber Books 2010, republished (with Graham E. Larler) as *Writing and Imagery – How to Avoid Writer's Block (How to Become an Author)*. Abergele: Aber Books. 2013; M. Dočekalová, *Tvůrčí psaní pro každého: Jak psát pro noviny a časopisy, jak vymyslet dobrý příběh, praktická cvičení*. Praha: Grada. 2006; M. Dočekalová, *Tvůrčí psaní pro každého 2: Naučte se vyprávět příběhy! Jak se píše povídka, novela a román?; Praktická cvičení*. 1. Praha: Grada 2009; A. Bublanová, A. Stelzerová, *Cvičebnice tvůrčího psaní*. Praha: Grada 2021; D. Brande, *Schriftsteller werden*. Berlin: Autorenhaus (*Becoming a Writer*), 2006; J. Gardner, *On Becoming a Novelist*. New York: W. W. Norton & Co 1983; F. Gesing, *Kreativschreiben. Handwerk und Techniken des Erzählens*. Köln: DuMont 2004.

⁶ K. Smithová, *Destrukční deník*, Praha: CoBo 2022 and other works by this author. We use Czech translations.

analysis, we turn to the topic of the icebreaker – namely Hitler's German shepherd Blondie, to whom the icebreaker is dedicated. This is followed by the research questions and a description of the analysis of the presented student papers on the topic, and then a summary with a verification of the established research questions follows.

Icebreaker as a text type

An *icebreaker* is a metaphor used to label any activity or exercise meant to make the atmosphere in the classroom more pleasant and the students more willing to engage. The icebreaker exercise appears in several contexts, especially in foreign language teaching. It is an exercise to attract the attention of the pupil (in fact, the classic didactician, John Amos Comenius, already assumed that the teacher should engage the pupil⁷). The exercise is short, it can take place at the start of a Creative Writing lesson in high school or, being aware of all the constraints and challenges of integrating Creative Writing into regular language lessons, in primary school. We base our definition of icebreaker on the following:⁸

Icebreakers are fun activities to help people get to know one another. Instructors can use them to help acquaint students with course content and expectations. Icebreakers can also be designed to help warm up online learning spaces and orient students to the online environment. Icebreakers may involve students:

- playing a game with their classmates*
- responding to a funny and/or “getting to know you” prompt*
- explaining why they are taking the course*
- sharing something meaningful related to the course or discipline, such as a recent headline, article, or other media content related to the course*
- creating something (e.g., drawings, video, songs, poems, etc.).*

An icebreaker is traditionally included in the context of warm-up exercises.⁹ They create a relaxed environment in the classroom where students are not shy to speak their minds around the classroom, discuss with others, and feel encouraged to work in groups. In our case, an icebreaker is implemented orally or in writing in the classroom. The oral form of an icebreaker is more common. In addition to the above, for our purposes, it is also used to practice grammatical phenomena, e.g., in foreign language teaching

⁷ This idea permeates all of his work.

⁸ <https://teaching.cornell.edu/teaching-resources/building-inclusive-classrooms/icebreakers> [8. 1. 2024].

⁹ S. Fischer, Dramapädagogische Aufwärmübungen und ihr Einfluss auf die Sprechanst und Sprechbereitschaft von Schüler:innen im L2-Englischunterricht. Eine quantitative Untersuchung. In: *Scenario: A journal for performative teaching, learning, research* (2023): n. pag.

Blondi (Blondie)... Or about storytelling

Blondi (Blondie), Hitler's Alsatian, is said to have come from Silesia. He died with Hitler, perhaps one of the few beings for whom the Führer could have compassion. *If I woke up as Hitler's Alsatian...* This is the assignment for our icebreaker, which is intended to be short, to follow a brief preparation, and is of an intertextual nature. For example, the reference to Franz Kafka and his *The Metamorphosis* (a Jewish author par excellence) is evident. Waking up in a situation other than the usual or comfortable one is a frequent type of icebreakers in our class – waking up as someone else, in the woods, with only a cell phone (whom would I call?), in a stranger's apartment, in a field in North Korea, in another century, etc. Like Kafka's beetle, Gregor Samsa, Hitler's Alsatian in the task at hand possesses the ability to think and speak. The exercise is either oral or written (in a Creative Writing class), depending on the situation (could be adapted, for example, for grammar lessons, where, for instance, present tenses or conditionals could be practiced).

Analysis of the creative outputs

Method and sample description

The method we use with regard to the research questions is based on Chráska 2007.¹⁰ Furthermore, due to the low number of papers represented, we do not choose the quantitative approach described there, but opt for a mere percentage calculation. We alternate between two languages, German and English, with respect to the courses taught. In the task, we monitored not only the development of Creative Writing competences, but also grammatical resources (present tense for the English-speaking group and conditionals for the German-speaking group). The number of seven and eight learners in the two groups gives an impression of evenness, whereas, considering the gender criteria, there were three males in the English-speaking Korean group of nine learners (one did not show up for the writing task part of the class), one male in the German-speaking Czech group, while the rest of the group were female.

In the case of the English-speaking group, it was a group of foreign South Korean students (participants of a summer school at the Palacký University¹¹) and then a group of Czech students

¹⁰ M. Chráska, *Metody pedagogického výzkumu: základy kvantitativního výzkumu*. Praha: Grada, 2007.

¹¹ <https://www.upol.cz/short-programmes/thinking-and-teaching-in-a-changing-world-summer-school/> [8. 1. 2024].

of German (i.e. of the subject German language in the school curriculum). The low numbers are due to the number of students enrolled in the course. The teaching (in both cases subjects taught by Eva Maria Hrdinová) at the summer school focused on the phenomenon of the *Shoah* in Czech-language literature, with a focus on the fictional work of Karol Sidon and an overlap with the students' own creative outputs. The English speaking group also explicitly worked with the graphic novel by Art Spiegelman, *Maus* beforehand.

This graphic novel was also known known in the Czech group, which, however, during the course primarily focused on the consolidation of selected grammatical phenomena, specifically focusing on conditionals. Supporting grammatical instruction or consolidation of grammatical knowledge was also primarily envisaged in the preparation for the Korean group, where B1 level learners were expected (as is also the case in the German-speaking group, where B2 level appeared twice among the learners and C2 level among one learner); however, the actual situation in the Korean group reflected English proficiency at A1 level and A2 level for two of the learners. This also indicated the use of shorter texts. In the other group, there was a prior discussion over a photograph (Hitler and Eva Braun together with Blondie on the Berghof).

As a kind of preparation for the work with an icebreaker, the Korean group worked in more detail with Art Spiegelman's comic book, *Maus*.¹²

One significant page was analyzed and students were asked what they would do in the place of the Jewish protagonist and in the place of the non-Jewish characters. Similarly, the mask of the pig as a signifier for the non-Jewish population and the symbol of the pig as an unclean animal for Jewish religious practice were thematized. As a side note (referring to the previous text), with the beginning of any Judaically oriented subject,¹³ we always ask students (both Czech and foreign) about their personal experience with Jews. Students from these demographic groups usually do not report having such experience. When asked how they imagine a person of a Jewish origin, they largely repeat historical, literary or pop culture comments or stereotypes (e.g. of Orthodox persons from Mea Sharim). Also, more often mentioned is the information (especially from Czech students) that the person is sad, unhappy (because of the Shoah), or old in age. Paradoxically, the modern existence of the State of Israel and its inhabitants is not always

¹² <https://theteacherscrate.files.wordpress.com/2014/09/maus-1-art-spiegelman1.pdf> [18. 1. 2024].

¹³ These are the classes of Eva Maria Hrdinová.

associated with Jewishness, although many of the students have had their personal experience with Israelis (e.g., while traveling, on internships, etc.). The presupposition of the Jew as an old and unhappy person disappears in the course of the work in the classroom. There were also associations of intelligence, wealth, mysticism, Judaism or mystery. Since the lessons we analyze took place in the summer semester of 2023, in the case of the German-speaking group from February to May 2023 and in the case of the English-speaking group in July and August 2023, the discussion did not concern the ongoing war in the State of Israel.

The story, as it was told

We were interested in tracing how the retelling of the story changes between the Czech and Korean groups. In the same way, we were trying to follow up on the study by Milan Mašát¹⁴, who, in the context of growing anti-Semitism, asks the Czech a question on what the opinion of Czech language and literature teachers at the second level of primary schools on the implementation of the Shoah theme in the teaching of literature education is. In his article, Mašát asks two questions:

1) to find out what the opinion of literature teachers at the second level of primary school on the integration of the *Shoah* themes into literature classes is and

2) to find possible reasons for the (non-)implementation of *Shoah*-lessons into literature reading books for the second level of primary schools.

*The implementation of the phenomenon is qualitatively and quantitatively dependent mainly on the passages presented in the readers. Therefore, if we want to improve the situation - given the growing level of intolerance in all layers of Czech society, we should - it should start with primary school pupils. In the field of literary education, we should update the samples in the literary readers, both in terms of the works included, but also in terms of the extent to which Shoah texts are represented of primary school teachers in the Vysočina Region (eight persons)..*¹⁵

We are interested in how the phenomenon of the *Shoah* appeals to students, and not only with regard to the pretextual influence

¹⁴ M. Mašát, K implementaci tematiky šoa do výuky literární výchovy z pohledu učitelů. In: *Paidagogos*, 2019 [online], <https://www.paidagogos.net/issues/2019/1/article.php?id=3> [10. 01. 2024], cf. M. Mašát, J. Sladová, Representations of Shoah and Holocaust Terms in Selected Curriculum Documents: A Teacher's Perspective. In: *Universal Journal of Educational Research*, 2019 [online], <http://www.hrpub.org/download/20190130/UJER18-19512592.pdf> [10. 01. 2024].

¹⁵ M. Mašát, K implementaci, 2019.

that Mašát mentions.

We worked with the following thesis: Historical interconnectedness and territorial distance influence the reception of history and story. The thesis leads to two basic questions: why and how, which in a specified form lead to three further research questions:

Is greater historical interdependence evident in the Czech group? Does the historical proximity of the Czech lands to Germany offset the desiderata of historical mediation of the Holocaust mentioned by Mašát?

Is there a more explicit mention of the *SHOAH* or not?

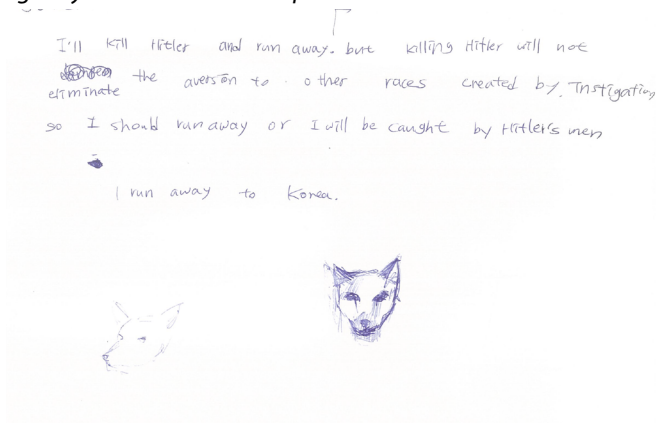
Both courses were sensitized with regard to *SHOAH*, the summer school focused explicitly on this topic and in its context the students were asked to produce multiple outcomes. Students first prepared a written assignment. Then followed an oral discussion.

Selection of students' works

From the fifteen texts analysed, we select four key texts, three from the Korean group and one from the Czech group. The unevenness in the presentation is due to the repetition of one piece of information in multiple papers in the Czech group and, thus, the relative monotony.

Text 1

The text comes from a group of Korean students and is written in very simple English: *I would kill Hitler. I would escape and either be caught by Hitler's men or escape...*




The text is accompanied by a drawing of a dog's head. In the discussion afterwards, the student elaborates that after the war he would become famous for his memories of Nazism and appear on television or give (this is already accepted in the group discussion with laughter) interviews to the press as a talking dog.

Text 2

A Korean student states that they would accidentally attack Hitler and injure him. Then they would tell the whole world about him. In the ensuing discussion, it is communicated that the student would have contributed to the defeat of Hitler in this way. A drawing of a dog's head is also attached to the text.

First I will attack ~~the~~ Hitler accidentally to make him injured (not severe)
Then I'll act ~~as a~~ as a cute dog and steal information
to stop the WWII. I will send information to several countries ^{from Nazi army}
<Die Verwandlung? >



Text 3

A Czech student writes in German in a list of items of more information about the life of a dog at Berghof: If I had been a Blondie, I would have lived with Hitler in Germany, I would have been famous, I would have ridden with Hitler all over the country... No further development of the story follows. In the discussion, the author of the text stated that she could not have done anything else, because she would not have been able to resist Hitler as a dog. The following discussion touched on the issue of guilt in the context of the so-called "Mitläufer," i.e., people who lived their ordinary lives against the background of the *Shoah*. Similarly, one can also discuss people who joined the Nazi ideology, whether of their own volition or forced by circumstances.¹⁶

For example, we can find in the biographies of and interviews with the Nazi criminals various explanations as to the reasons they joined the Nazi movement. There

¹⁶ Cf. E. Hrdinová, I. Dömischová, *If I Met a Jew*, 2023.

are those who will say that they joined because of ideology, because they were drawn by Hitler's demagogical speeches, and because they believed in racist antisemitism. Others will say that they were exposed to propaganda. Still others will explain that "everyone was doing it" or that there was group pressure. The teacher should emphasize that the perpetrators always had a choice and that refusing to murder civilians was never punished.¹⁷

Übung 7. Was würde ich machen, wenn ich Blondie wäre (10 Sätze und mehr)...



wäre ich Blondie, hätte ich Hitler gern.

- ||- , hätte ich ^{hätte} ~~wäre~~ ich in Deutschland gelebt.
- ||- , hätte ich mit anderen Hunden ^{zusammen} gelebt.
- ||- , hätte ich den 2. Weltkrieg erlebt.
- ||- , wäre ich mit Hitler bis Ende seines Lebens geblieben.
- ||- , wäre ich berührt geworden.
- ||- , hätte ich auch in einem Haus mit seiner Frau gelebt
- ~~-||- hätte ich gedacht, dass er kein so ^{schlechter} Mensch war~~
- ||- , wäre ich durch Deutschland mit Hitler mitgefahren

¹⁷ Sh. Imber, The pedagogical approach to teaching the Holocaust, 2013.


Text 4

Orally, in the reflection of the picture, it was added that Hitler would liberate all the Jews.

The extract is accompanied by a comic illustration of a sad Blondie and a sad crying Hitler.

19. 07. 2023 Damir (Yedam Choi)

If I became a bondi (dog),
everyday running training. Because fast running may
be necessary in an emergency.




I'll cry pathetic every day.

Hitler will worry me because I can't
even eat.

It's going to bother Hitler's.

I'll make you feel a little guilty.



My Blondie is
sick because I did
something wrong.

Evaluation of students' works

We come to the evaluation of student work. We have eight Korean papers in front of us: escape is repeated twice (once explicitly mentioning Korea, meaning South Korea), this makes 25 %. One of the two papers postulates that freedom is better than good dog food, which the dog would have enjoyed under Hitler. Four times (4 works from 8 make 50 %) it is repeated that Blondie would have bitten Hitler, in one case to prevent another new *SHOAH* and in the other case to subsequently carry out espionage. The instance where Blondie (text 4) would feign illness to improve Hitler's moral character is unique (1 work from 8 makes 12,5 %). Here we see the imaginative expression of the possibility of correcting

the bully, the possibility of changing the mind just out of love for the pet. The improvement of Hitler's character was discussed afterwards. The opinion of the student remained unique in the group

In the Czech sample of seven works, escape occurs twice (2 works from 7 make 28,57 %). Once to the mountains, presumably the Alps. The dog would have been sad before, despite the good life, but not because of the general situation, but because he would have eaten meat (thus betraying the student's vegetarian beliefs).

In the latter case, emigration would lead to Australia, far away in search of a new life. The remaining five works (5 works from 7 make 71,42 %) thematize the reconciliation with the situation and the materially secure life of a dog: walks, food, nature, playing with the family of the masters (i.e. Adolf Hitler and Eva Braun, see picture). In one single case (1 work from 7 make 14,28 %), the student in the form of Blondie would debate Hitler and hope that in the discussion the dictator would realize the wrongness of his actions. The *Shoah* was not thematized, only in the case of the aforementioned discussion was it added that Hitler might revise his bad attitude towards the Jews. The four students who wrote that they would accept the situation wrote that, like the dogs, they would have no option and could do nothing. There was a subsequent discussion about the possibility of biting Hitler; however, this possibility did not appear in the writing of our sample. In the case of the refusal to kill, it was not so much a matter of respect for life (murder of a tyrant was accepted as a legitimate option in the discussion and in the Czech group),¹⁸ but there were concerns that the dog would not be able to bite through the throat, that it would only injure Hitler and he would take revenge, etc.

Conclusions

We return to the thesis and the research questions. The thesis was confirmed in the analysis of the student papers, but not in the way we would expect. On the contrary, the result is almost the opposite, with *SHOAH* explicitly appearing in the papers of Korean students, i.e. in the papers of students living in a territorially distant country. The influence of the desiderata mentioned by Milan Mašát¹⁹ for the Czech teaching of the topic of *SHOAH* is therefore

¹⁸ Cf. E. Hrdinová, I. Dömischová, "If I Met a Jew", 2023.

¹⁹ M. Mašát, K implementaci, 2019.

possible. However, it has not been discussed in subsequent discussions.

It is true, however, that the topic of the Holocaust is not as notoriously familiar to them, for example, from school lessons or projects, as it is to Czech students. It represents a certain novelty, and when working with the group, they had already experienced an emotional engagement with the thematization of the graphic novel that was not observed to this extent in the Czech group. In the Korean group, one student also thematized her emotional engagement by explicitly comparing the situation of the Shoah with that of the North Koreans. The topic was not developed further in the discussion, but this is partly due to the language and communication level of the group. It should be noted, however, that the groups we studied are small and thus it is not possible to comprehensively infer anything about the perception of the *SHOAH* in specific countries. The topic of *SHOAH* is a topic that needs to be discussed. The quoted words of a participant in an internet discussion about the fact that it is not enough to describe the life of everyone who died in Auschwitz in order to highlight the monstrosity of the *Shoah* are more than true. On the other hand, the question arises as to how to do this adequately didactically. Let us return to the aforementioned stereotype of a Jew as old, unhappy, essentially hidden, and to a certain extent petrification of the subject of the *Shoah* itself.

Discussing everyday life during the Holocaust is not an evasion of discussing death. Undoubtedly, death was ever-present in the life of the Jews. The questions that relate to the educational process of teaching the subject of the Holocaust must therefore be: How did people live in the shadow of death - what choices did they make in a world that was fraught with "choiceless choices"? This expression was coined by Lawrence Langer, a foremost scholar of Holocaust literature, to describe a situation where every action had a consequence that was often life and death; where decisions had to be made between one abnormal result and another in the crushing reality of life in the Holocaust.²⁰

In the case of us, didactically active in the Czech Republic, we need to ask ourselves a self-critical question – how do we talk about the *Shoah*? What causes that perhaps there has been a petrification or a certain fatigue with the topic? Is it, for example, the repetitive narrative of literary works that are too tied to the time of their creation, or a kind of “inflation” of the often described suffering, as described by Karel Čapek in his *War with the Newts*, which instead of sensitization achieves the opposite. Based on his partial

²⁰ Sh. Imber, *The pedagogical approach to teaching the Holocaust*, 2013.

study, Milan Mašát also sees the desideratum in the fragmentation of the *Shoah* texts in Czech language textbooks:

*In our opinion, the most prominent problem of the current state of implementation of Shoah texts in literary education, which emerged from the first phase of the research, is the considerable dispersion of Shoah-themed texts in each year of the second grade of primary school. This state of affairs leads to a situation where pupils are presented with a text with a defined phenomenon, but pupils do not yet have the necessary knowledge about the Second World War; the fragmentary inclusion of these texts does not lead to the presentation of the issue as a distinct literary theme with a definition of the development of its depiction, etc.*²¹

Alternatively, one can also think of a possible communication barrier between, for example, older survivors and children from primary schools at the level of specific learners, which should be bridged by the teacher. It is not the task of this study to answer the above question. Similarly, it is not possible, based on our research, to unreservedly idealise foreign teaching about the *SHOAH* vis-à-vis the Czech one, insofar as, for example, a research into the South Korean narrative in particular would certainly be inspiring and enriching for us, given the awareness and interest of the students.

The questions are only a stimulus to think about how to improve communication about the *SHOAH*. How to make the topic alive again so that it appeals and above all warns, so that book bloggers write not about topic fatigue, but about a book that (in the intent of Franz Kafka's quote) breaks the frozen sea within us and leads to reflection? We do not offer our practice of incorporating *SHOAH* theming into Creative Writing as a prescription that will cure all ills²², but we do believe we offer one way to sensitize learners (students). As a result, the Creative Writing procedures can also complement the possible

²¹ M. Mašát, *K implementaci*, 2019.

²² Due to the complex nature of the topic, it is not possible to include all sources on it. The following international (Anglo-Saxon and US-oriented) studies on creative writing (and the Holocaust topic) also deserve attention: Moisan S., Hirsch S., Audetá G., *Holocaust Education in Quebec: Teacher's Positioning and Practices*. *McGill Journal of Education* 50(2–3), 2015, s. 247 – 268. Tinberg H., *Taking (and Teaching) the Shoah Personally*. *College English* 68(1), 2005, 72 – 89. Tinberg H., Weisberger R.: *Teaching, Learning and the Holocaust. An Integrative Approach*. Bloomington: Indiana University Press. 2014. Milan Mašát's systematic research on the topic should also be mentioned, cf. *Implementace tematiky šoa do výuky literární výchovy na druhém stupni základních škol: hlavní závěry výzkumného šetření*. In *Bohemistika* 23(3), 2023, s. 477 – 492. Similarly, it is necessary to remind of the branch specificity of the given topic in the language didactics focused on Creative Writing: we can thus recall for example, several works by Zbyněk Fišer in the field of Czech studies, or by Hana Andrášová, who is a specialist in German studies. With regard to the Czech language area, in the reality of which we are rooted, since 2019, *Rukopis plus: časopis o psaní*, a magazine focused exclusively on creative writing and presenting the work of Czech beginner authors has also been published. However, the primary intention of the magazine is not didactic, it is the integration of new authors into the artistic community.

thematically oriented literary aids proposed by Milan Mašát as a suitable solution for approaching the Holocaust, which would cross-sectionally present excerpts from works in which the phenomenon occurs for all years of the second grade of primary school. Teachers could use this collection of texts in literature classes as needed (project lessons, thematic weeks, etc.).²³

References

- Carrier, Peter. et al. *The international status of education about the holocaust*. Braunschweig: UNESCO, 2015.
- Bublanová, Alžběta, and Stelzerová, Andrea. *Cvičebnice tvůrčího psaní*. Praha: Grada, 2021. Brande, Dorothea. *Schriftsteller werden*. Berlin: Autorenhaus (Becoming a Writer), 2006.
- Dočekalová, Markéta. *Tvůrčí psaní pro každého: Jak psát pro noviny a časopisy, jak vymyslet dobrý příběh, praktická cvičení*. Praha: Grada, 2006.
- Dočekalová, Markéta. *Tvůrčí psaní pro každého 2: Naučte se vyprávět příběhy! Jak se píše povídka, novela a román? Praktická cvičení: 1*. Praha: Grada, 2009.
- Fischer, Sandra, "Dramapädagogische Aufwärmübungen und ihr Einfluss auf die Sprechangst und Sprechbereitschaft von Schüler:innen im L2-Englischunterricht. Eine quantitative Untersuchung." In: *Scenario: A journal for performative teaching, learning, research* 2023, n. pag.
- Gardner, John. *On Becoming a Novelist*. New York: W.W. Norton & Co, 1983.
- Gesing, Fritz. *Kreativschreiben. Handwerk und Techniken des Erzählens*. Köln: DuMont, 2004.
- Holý, Jiří. *Obraz šoa v české literatuře*, 2010, https://service.ucl.cas.cz/edicee/images/data/sborniky/kongres/Česká%20literatura%20-%20rozhraní%20a%20okraje/009_jiri_holy.pdf.
- Hrdinová Eva M. and Ivona Dömischová, "If I Met a Jew — What Would I talk to Him/Her About? The Possibilities of Creative Writing and Post Shoah Literature in the Czech Language." In *Judaica Russica*, 2023, 1 (10), pp. 1–14.
- Chráska, Miroslav. *Metody pedagogického výzkumu: základy kvantitativního výzkumu*. Praha: Grada, 2007.
- Imber, Shulamit. *The pedagogical approach to teaching the Holocaust*. In: *Teaching History* 2013, https://www.holocaustcentre.org.nz/uploads/1/2/2/4/122437058/the_pedagogical_approach_to_teaching_the_holocaust1_1.pdf
- Mašát, Milan. "K implementaci tematiky šoa do výuky literární výchovy z pohledu učitelů." In *Paidagogos*, 2019, <https://www.paidagogos.net/issues/2019/1/article.php?id=3>
- Mašát, Milat, and Sladová, Jana. "Representations of Shoah and Holocaust Terms in Selected Curriculum Documents: A Teacher's Perspective." In: *Universal Journal of Educational Research*, 2019, <http://www.hrpub.org/download/20190130/UJER18-19512592.pdf>
- Palmer, Ann, and Larler, Graham. *Writing and Imagery — How to Avoid Writer's Block (How to Become an Author)*. Abergele Aber Books, 2013.
- Palmer, Ann. *Writing and Imagery — How to Deepen Your Creativity and Improve Your Writing*. Abergele: Aber Books, 2010.
- Smithová, Keri. *Destrukční deník*. Praha: CooBo, 2022.


²³ M. Mašát, K implementaci, 2019.

Recenzje



VALENTINA BRIO

The Hebrew University of Jerusalem (Israel)

 <http://orcid.org/0000-0002-5136-7350>

Из архивных фондов Израиля

В. Хазан (ред.), *Русская история и культура в архивах Израиля*, кн. 1. *От Шолом-Алейхема до Ивана Бунина*, Studio Click, Иерусалим 2022, 686 с.

Научное издание, интересное и ценное, на мой взгляд, открывает новую серию исследований, посвященных русской истории и культуре в архивах Израиля. Хотелось представить эту книгу, рассказать о ее содержании, что ближе, скорее, к аннотации, чем к рецензии в строгом смысле.

Архивы неисчерпаемы. И хотя рукописи все же, увы, горят, архивы веками сохраняют их и дарят радость открытия, находок, нескучных приключений. Объектом изучения и описания в данном и последующих томах этой серии являются, по определению редакции, — неопубликованные рукописи, дневники, письма, неизвестные фотографии, семейные альбомы, подарочные инскрипты, нотные партитуры, афиши (перечень неполный). Речь идет о документах прошлого, представляющих научную и общественную ценность. Одна из насущных задач издания, — «с помощью материалов израильских архивов соединить обломки человеческих биографий, разглядеть стоящие за ними судьбы и восстановить то, что называется ‘большой’ историей» (с. 9).

Подзаголовок книги *От Шолом-Алейхема до Ивана Бунина* предлагает нам композицию рассказа. Сборник открывается публикацией переписки Шолом-Алейхема (Соломона Наумовича Рабиновича) с Александром Валентиновичем Амфитеатовым

(подготовка и комментарии Владимира Хазана и Ларисы Жувицкой). Публикация составляет 1-й раздел книги, опирается на материалы Архива Шолои-Алейхема (Тель Авив), но не только: о чем далее. Материалы представляют собой один из сюжетов, которые публикаторы определили так: «Русско-еврейские литературные интеракции изобилуют множеством атрактивных историй, выходящих далеко за рамки конкретных писательских биографий и вплетающихся в эпохальные культурно-исторические хроники» (с. 16).

Данная публикация переписки двух писателей (1909–1911 годы) самая полная: включает все письма, которые печатаются по автографам, сохранившимся в трех архивах (занимает в книге 135 страниц). Амфитеатров прочитал рассказ еврейского писателя в русском переводе, а затем написал заметку о нем и о своем восхищении талантом неизвестного ему до тех пор писателя (заметка была опубликована в «Одесских новостях»). Шолом-Алейхем написал Амфитеатрову теплое письмо, в котором говорил о своем желании «выбраться в широкое море русской литературы» переводами своих произведений на русский язык. Одна из тем переписки — о проекте сборника прозы, в котором наряду с известными русскими писателями будет участвовать и Шолом-Алейхем. Переписка отражает небольшой фрагмент истории русско-еврейских писательских взаимоотношений, который важен и во многом типичен для целостной картины, а также заполняет ряд биографических пробелов. Особо отметим важный источниковедческий аспект. Переписка, как правило, ведется людьми, находящимися в разных географических точках. И их корреспонденция также может располагаться в весьма удаленных друг от друга архивах. В этом случае, например, архив Амфитеатрова находится в Блумингтоне. Третий архив, использованный для полной картины, неожиданно: архив Департамента полиции. В нем сохранились результаты рвения сыскающего отдела, их слежки за «неблагонадежными» писателями, где бы они ни находились, в России или за границей, перлюстрированные письма их тщательно изучались. Комментарии публикаторов дополняют и расширяют контекст переписки многими интересными и неизвестными фактами и именами.

Блок материалов из Архива Института Жаботинского (Тель Авив) составляет 2-й раздел: *Жаботинский и его окружение*. В нем публикуются неизвестные воспоминания о Владимире Жаботинском Александра Митрофановича Федорова, известного писателя и журналиста (публикация Владимира Хаза-

на). По материалам того же архива подготовлен очерк Анны Балестриери о деятельности и творчестве Михаила Берхина, русского и еврейского журналиста, сионистского лидера — сподвижника Жаботинского.

В книге публикуются интересные материалы, в основном письма, из архивного фонда Давида и Евсея Шоров, видных музыкантов, педагогов, деятелей культуры (подготовка Надежды Подземской, Елены Соломинской, Владимира Хазана). Обширный архив отца и сына Шоров находится в Отделе рукописей и редких книг Национальной библиотеки Израиля (Иерусалим), и несмотря на то, что на его основе уже осуществлено несколько значительных и ценных публикаций, он остается далеко не исчерпанным.

В 4-м разделе книги публикации по материалам Государственного Архива Израиля (Иерусалим). Четыре письма Алексея Ремизова к Виктору Александровичу Залкинд, «кавалеру и конгректору Обезвельволпала», публикуются Лазарем Флейшманом (точнее, это републикация — по просьбе редакторов — статьи ученого, который был лично знаком с Залкиндом). Как известно, «шутейный орден» Обезьяньей Великой и Вольной Палаты был создан Алексеем Ремизовым в Петербурге в 1908 г. в качестве выхода из однообразия обыденности. Залкинд был принят в «орден» в 1922 г. в Германии, где он познакомился с писателем: их сблизил интерес к мистификациям. В 1923 г. инженер Залкинд переехал в Эрец Исраэль, где успешно работал в промышленности. Письма дополняет переписка Залкинды с супругами Александрой Николаевной и Борисом Юльевичем Прегелями, его американскими друзьями (публикация Владимира Хазана).

Итак, от Шолом-Алейхема мы подошли к Бунину (5-й раздел книги). Представляя переписку Ивана Бунина с Залманом Шнеуром (1936–37, 1950–51 годы) (по Архиву Ассоциации ивритских писателей Израиля, Тель Авив), публикаторы Владимир Хазан и Гиль Вайсблай отмечают: «нисколько не преувеличивая, следует сказать, что ее ведут две крупнейшие звезды русской и еврейской литературы» (с. 584). Имя Шнеура, классика еврейской литературы (писал на иврите и идише), автора поэзии и прозы, очень мало известно русскому читателю. Публикации предпослана обширная статья о писателе, она сообщает факты биографии и рассказывает об особенностях творчества. Кстати, портрет Шнеура написал в 1923 г. Леонид Пастернак. Портрет был заказан художнику издателем Файвелом Шапиро (в 1932 г. он подарил его открывшемуся тогда

в Тель-Авиве Музеем изобразительных искусств). Эпистолярный диалог двух писателей расширяет представление о тех еврейских деятелях культуры, кто составлял среду общения бунинского семейства, и вводит в круг литературных авторитетов Шнеура имя выдающегося русского писателя. Интерес представляет также факт, вытекающий из переписки, что Шнеур, который с началом Второй мировой войны переселился из Парижа в Нью-Йорк, заботился об издательских делах Бунина в Америке.

И наконец, 6-й раздел этого издания посвящен Личным архивам. В нем публикуется *Альбом Бориса Анрепа* из личного архива Романа Тименчика с его вступительной статьей и комментариями. Приведем характеристику автора *Альбома*:

Борис Васильевич Анреп (1883–1969), 'веселый человек с зелеными глазами, любимец девушек, наездник и игрок' (Ахматова), отразившийся в многочисленных зеркалах своих современников по XX веку с ног до кончика носа, прославившийся мозаикой не только на полу Национальной галереи, где распростерта Ахматова, но и на полу Банка Англии, где проходил Бонд, Джеймс Бонд. Остался он и отдельными сценами встреч-невстреч, свиданий-не-свиданий, приездов и отъездов в уязвленной памяти Ахматовой, о чем она рассказывала П.Н.Лукницкому (с. 608–609).

Альбом Бориса Анрепа с его стихами находится в архиве автора публикации Романа Тименчика уже полвека. В статье есть его описание и прекрасные фоторепродукции его страниц. Тексты в Альбоме — поэмы *Создание мира*, *Сотворение человека* и стихотворения. Как отмечает автор публикации, стихи Анрепа ставят вопрос об интертекстуальных связях с поэзией Ахматовой, а также «Стихи Бориса Анрепа покрывают одну из предпоследних недостатков в стиховом корпусе эпохи акмеизма» (с. 623).

Все публикации сопровождаются комментариями на высоком научном уровне; книга иллюстрирована редкими архивными фотографиями и репродукциями прекрасного качества. Эта книга открывает собой новую серию изданий *Русская история и культура в архивах Израиля*. Так что, как говорится, продолжение следует.

Litteraria



„Wiorsty” – Karsawin – Steinberg Dyskusja o kwestii żydowskiej

1928

„Wiorsty”

Od redakcji

W obecnym czasie świadomość rosyjska boryka się z wieloma problemami: przenosi się na nową płaszczyznę i otrzymuje nową oprawę oraz nowe oświetlenie. Należy do nich dodać również kwestię żydowską. Do niedawna albo była ona rozumiana jako problem rasowy, albo też całkowicie znikła z pola widzenia. Znikła, o ile sprowadzana była do kwestii politycznego równouprawnienia Żydów, ponieważ wiadomo, że równouprawnienie Żydów w kwestii żydowskiej jako takie ma tylko znaczenie pochodne i walka z nim odzwierciedla oddzielność Żydów od innych narodów. Co zaś się tyczy rasowej interpretacji problemu, która zastąpiła dotychczasowe religijne jego rozumienie, to coraz bardziej odchodzi ona do przeszłości i dzisiaj wydaje się wysoce jałowa oraz przestarzała.

Współczesność rosyjska stawia w centrum kwestii żydowskiej trzy główne punkty.

W związku z ożywieniem religijnej metafizyki, zarówno u chrześcijan, jak i u Żydów, odnowiła się świadomość religijno-metafizycznego znaczenia, nieodłącznego i żydostwu, i żydowskiej historii. Dlatego nie można dzisiaj rozpatrywać kwestii żydowskiej, pomijając tę kategorię.

Drugim punktem kwestii żydowskiej w jej przedstawianiu przez współczesność rosyjską jest aspekt historiozoficzny. Świadomość bycia u progu nowego cyklu historycznego, nie partykularnie europejskiego, lecz uniwersalnego, obecność przy upadku starych i narodzinach nowych kultur, będąc w trakcie rewolucji rosyjskiej, na jednym z głównych przyczółków tego, co nowe, nie może pomijać pytań o stosunek żydostwa do historii i jej ideałów oraz o jego możliwe i rzeczywiste miejsce w procesie historycznym, a zwłaszcza w rosyjskim procesie historycznym. Uważamy, że podobnie powinni myśleć Żydzi, także przecież zagłębiający się w sens tego, co się dzieje.

Wreszcie, jeśli epoka, którą przeżywamy po raz pierwszy z całą jej ostrością, nie tylko stawia, ale i realizuje problem społeczny, to również kwestia żydowska ujawnia swoje trzecie, „społeczne” centrum.

Antysemityzm od dawna używa argumentów „rasowych” tylko przez inercję i niedostateczną świadomość albo jako przykrywkę i motyw dla swoich społecznych skłonności. Żydostwo w rzeczywistości stało się kategorią społeczną, a „Żyd”¹ synonimem kapitalisty lub rewolucjonisty-internacjonalisty. I znowu, nie da się wyeliminować tej strony zagadnienia; co więcej, trzeba ją żywotnie wysunąć i przedstawić z całą ostrością oraz kompletnością, która pozwoliłaby uwzględnić także żydostwo niecharakteryzujące się wskazanymi dwoma kategoriami społecznymi.

Naszym zadaniem nie jest bynajmniej wyczerpujące i ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej: twierdzenie czegokolwiek podobnego byłoby dziwactwem. Ale uważamy za konieczne postawienie tej kwestii i, nie zważając na milczenie oraz chorobliwą hipertrofię niektórych, najbardziej szkodzącą samym Żydom, skupienie na niej uwagi, na jaką zasługuje.

¹ Słowo zostało tu użyte w znaczeniu pejoratywnym, jako «жид» [przyp. tłum.].

Rosja i Żydzi

1

Przywołując w tytule Żydów, raczej niepodobna nie spotkać się z oskarżeniami o antysemityzm, zresztą z dwóch stron naraz — ze strony Żydów i ze strony Rosjan. Wśród Żydów, którzy zerwali lub naderwali swój związek z żydostwem jako całością religijną i kulturową, wśród Żydów asymilujących się i zasymilowanych, napotykałyśmy niezwykle ostre i bolesne poczucie wstydu za swoje żydowskie pochodzenie. Oczywiście, oni sami będą się tego kategorycznie wypierać, ale faktu nie można podważyć, nawet jeśli nie wszyscy chcą go widzieć. Wstydzę się za Żydów, którzy wstydzą się swojej żydowskości, tak jak każdy porządny Żyd powinien się ich wstydzić; ale nic na to nie można poradzić. Wszelako ludzkość musi wejść w ich położenie, czyli w położenie wstydzących się swojego żydowskiego pochodzenia.

Asymilują się, choć nie do końca, to znaczy nie wtapiają się całkowicie w otaczającą ich kulturę narodową i nie stają się jej organicznymi komórkami. Porzucają, a nawet odrzucają swoją dawną kulturę żydowską na rzecz kultury „uniwersalnej”. Naturalnie, że są również Żydzi w pełni zasymilowani, to znaczy tacy, którzy całkowicie i do końca przemienili się we Francuzów, w Niemców, Rosjan. Takich Żydów nie można już nazywać Żydami, choćby nosili żydowskie nazwiska i mieli żydowską powierzchowność, i nie o nich teraz mówię. W odniesieniu do nich nie może i nie powinna istnieć żadna „kwestia żydowska”. Ten typ jednakże jest stosunkowo rzadki, a jego istnienie wiąże się z dużymi trudnościami². My zaś mówimy o innym typie (właśnie o typie,

² Jednym z istotnych atrybutów takiego w pełni zasymilowanego Żyda jest autentyczna akceptacja innej religii. Z religijnego punktu widzenia dla prawdziwego Żyda przyjęcie przez niego chrześcijaństwa nie

a nie o Żydach-jednostkach i nie o ich zbiorowości, bo jednostka zawsze „mniej lub bardziej” wyraża jakiś typ, może wyrażać różne typy, łącząc je na różne sposoby, a typ nie może być utożsamiany z określoną zewnętrzną grupą), o typie nie w pełni zasymilowanego Żyda, asymilującego się, nie zasymilowanego, o typie „Żyda na rozdrożu”.

Asymilujący się Żyd powinien być mniej lub bardziej świadomy, że istnieje nieodłączna sprzeczność wewnętrzna w zastąpieniu religijno-narodowej kultury żydowskiej jakąś ograniczoną kulturą narodową, która najczęściej nie posiada właściwej żydostwu idei uniwersalizmu, specjalnej predestynacji, uprzywilejowanej pozycji wśród narodów świata, misjonizmu i mesjanizmu. Może dać się oszukać i pomylić zewnętrzny wpływ oraz moc, imperializm lub kapitalizm danej kultury narodowej z jej uniwersalnym znaczeniem. Ale w istocie pozostaje on obcy wszystkiemu, co prywatne i narodowo ograniczone, i zaprzecza wszystkiemu, co narodowe, właśnie jako ograniczone i prywatne. Przestać być Żydem, aby stać się Francuzem, Niemcem lub Rosjaninem, oznacza dla niego przehandlować, podobnie jak Ezaw, swoje prawo pierworodztwa za zupę z soczewicy. A jak połączyć wyrzeczenie się wyjątkowego znaczenia narodu żydowskiego z uznaniem, że przyszedł Mesjasz, który musi przyjść przede wszystkim dla narodu żydowskiego? Przewyciężyć rodzimą żydowskość i stać się nacionalistą w obrębie innego narodu, odrzucić żydowskiego Mesjasza i uznać Mesjasza, który przyszedł dla innych... Tak, to straszna tragedia, która nie znajduje swojego katharsis (rozwiązania). Lepiej o tym nie myśleć, lepiej to stłumić! Jest ona rzeczywiście wypierana, jeśli żydowskość zamienia się na kulturę „uniwersalną”, a judaizm na religię uniwersalną. Niestety, pojęcia „uniwersalności” i „powszechności” są w tym przypadku pojęciami wyimaginowanymi, nie odpowiadającymi nawet uniwersalizmowi oryginalnej, autentycznej żydowskości.

To dlatego Żyd, który asymiluje się i odrywa od swojego narodu, nieuchronnie staje się abstrakcyjnym kosmopolitą. Nie znajduje dla siebie miejsca w żadnym narodzie i pozostaje w przestrze-

może być tylko indywidualne. Oznacza to bowiem, że przyszedł Mesjasz, obiecany przede wszystkim narodowi żydowskiemu, ale przyszedł nie dla jednostek, ale dla całego narodu żydowskiego. Dlatego Żyd, który nawraca się na chrześcijaństwo, musi pozostać nawrócony dla własnego narodu, jako posłany przez Chrystusa uczeń i apostoł. Musi polegać na żydowskim Kościele chrześcijańskim i nie rozpuścić się w „heleńskim”. (Słowa Apostoła Pawła rozdz. 3, 27, patrz dalej — są zwykle interpretowane błędnie: Apostoł Paweł nie odrzucał ich narodowo-kulturowych cech i wartości). Oczywiście są też Żydzi, którzy tylko „przypadkowo” urodzili się w żydowskości, ale w istocie są naturalnymi chrześcijanami. Dla nich możliwe i naturalne jest nawet indywidualne przejście. Podobnie należy rozumieć czysto kulturowe przejście Żyda z kultury żydowskiej do jednej z kultur chrześcijańskich.

ni między narodami — internacjonalistą. Nie wyznaje ideałów narodowych, które wydają mu się ograniczone i indywidualne, ale ideały „uniwersalne”, które poza ich narodowymi indywidualnościami są abstrakcyjne, martwe i szkodliwe. W polityce skłania się ku ideom abstrakcyjnej równości i abstrakcyjnej wolności, to znaczy zostaje demokratą; ponadto, przez brak związku z konkretną, a zatem zawsze narodową rzeczywistością i przez naturę swojego umysłu — radykalnym demokratą. W sferze problemów polityczno-społecznych przemienia się w socjalistę, co więcej, najbardziej nieustraszonego w swej konsekwencji i najbardziej systematycznego, to znaczy w „naukowego” socjalistę i w komunistę. Tylko w ten sposób może zachować resztki swojego narodowego żydowskiego uniwersalizmu i swojej narodowej religii uniwersalistycznej, choć nie bez znacznego zniekształcenia obu. Nie ma najmniejszego powodu, aby rozumieć moją myśl tak, że asymilujący się Żyd zawsze i wszędzie w pełni realizuje wewnętrzną dialektykę swojej natury, tak jakby np. z konieczności stał się jawnym i świadomym wrogiem wszystkiego, co narodowe. Może dopuszczać i uznawać to, co narodowe, a nawet być zazdrosnym o laury lorda Beaconsfielda³. Ale jeśli jest konsekwentny, akceptuje to, co narodowe, jako coś drugorzędne, nieistotne, jako pewien, być może nawet nieunikniony, ale nie bezwarunkowo wartościowy, przypadek. W każdym razie ma on tendencję do rozumienia tego, co narodowe, w oderwaniu od religii, zastępując to rasą lub zsekularyzowaną kulturą, państwowością lub czymś podobnym. Ważne jest to, że kultura uniwersalna jest mu przedstawiana jako symfoniczna jedność kultur prywatnych i narodowych. W końcu taka jedność jest z konieczności hierarchiczna, a pierwsze miejsce w niej w danym momencie (i w ogóle) powinno należeć do jakiejś jednej kultury narodowej. Czy Żydowi łatwo jest się wyrzec wiary w wieczny prymat kultury żydowskiej? Nie bez powodu nawet Żydzi, którzy zerwali z narodem żydowskim, zwracają szczególną uwagę na sukcesy Żydów, mówią, często nie bez arogancji, o talentach narodu żydowskiego, tworzą reputację żydowskich naukowców, pisarzy, artystów. W Rosji zdarzało się w czasie rewolucji spotkać z takimi faktami, że Żyd-chrześcijaнин, który był niebywale wrogo nastawiony do każdej rewolucji i każdego socjalizmu, nie mógł ukryć swojego zachwyty na widok talentów i sukcesów Żyda Trockiego. Mówię to nie po to, aby połączyć, zwłaszcza że sam uważam Trockiego za utalentowanego

³ Benjamin Disraeli, hrabia Beaconsfield (1804–1881) — brytyjski polityk i pisarz, członek Partii Konserwatywnej, pierwszy i jedyny premier pochodzenia żydowskiego, dwukrotnie kierujący rządem Wielkiej Brytanii (1868, 1874–1880) [przyp. tłum.].

człowieka, ale aby wyjaśnić, i nie uważam za konieczne ukrywać faktów, jakie zaobserwowałem w dobrej wierze i bezstronnie.

Tak więc asymilujący się Żyd jest zasadniczo internacjonalistyczny i abstrakcyjny. Jest to ostatnia więź łącząca go z żydostwem, które samo w sobie nie jest ani internacjonalistyczne, ani abstrakcyjne. Zerwawszy tę więź, traci swoją specyfikę i rozplywa się w świecie obcej mu kultury, stając się niekiedy jej żywą komórką. To właśnie obcość asymilującego się Żyda wobec wszelkiej kultury organicznej, a tym samym narodowej, tłumaczy fakt, że Żydzi zajmują w niej dopiero drugie i trzecie miejsce. Ani w filozofii (może z wyjątkiem Spinozy), ani w nauce, ani w sztuce Żydzi nie odgrywali kluczowej roli. Nie jest to dowód przeciwko uzdolnieniom narodu żydowskiego, ponieważ wyszli z niego starożytni prorocy, w jego środowisku pojawiła się Biblia, a jego geniusz znalazł odzwierciedlenie w Kabale. Ale Żyd, podobnie jak człowiek z każdej innej kultury, może tworzyć rzeczy wielkie i oryginalne tylko w sferze swojej własnej kultury, a w żaden sposób nie w oderwaniu od niej.

Internacjonalizm i abstrakcja są zasadniczo sprzeczne z duchem każdej żywej kultury organicznej. Są one możliwe, niczym straszne duchy, na glebie jej rozkładu. Powinny napotkać opór ze strony zdrowych elementów, tym silniejszy, im silniejsza jest kultura. (Proszę Czytelnika, aby nie wyolbrzymiał i nie przypisywał mi nawoływań do pogromów). Tak, w końcu sami asymilujący się Żydzi powinni być rozumiani jako wytwory rozpadających się peryferii kultury żydowskiej. (Nie mówię „kultura żydowska”, ale „jej peryferie”, ponieważ uważam kulturę żydowską za żywą oraz organiczną i potrafię ją docenić nie mniej niż ci, którzy ją asymilują). To właśnie ta odwieczna wzajemna walka, czasem pozorna, czasem otwarta, między zdrowymi elementami kulturowymi a asymilującymi się Żydami wyjaśnia, dlaczego tacy Żydzi zawsze czują się urażeni i uciskani, dlaczego zawsze są nieufni i boleśnie wrażliwi, dlaczego ekscytują się, gdy tylko usłyszą słowo „Żyd”. Nie jest lżej zawsze pozostawać na drugim miejscu i nadal odczuwać obiektywną, ale często konkretnie nieuchwytną wrogość wobec siebie ze strony „przypadków” uniwersalnej kultury ludzkiej. Wtedy stajesz się rewolucjonistą. A Żyd, który się asymiluje, już z samej swojej natury jest rewolucjonistą. Jest bowiem wrogiem organicznej kultury narodowej, która go ogranicza i uciska, oraz naturalnym sprzymierzeńcem procesów „rewolucyjnych”, które ją degradują. Wciąż bowiem zachował w sobie ognisty, dążący do ostateczności i absolutu, niepowstrzymany impuls religijny narodu żydowskiego, zakuty w diamentowe łańcuchy

najdelikatniejszego sylogizmu stopionego żywiołu. Zwyczajowo przypisuje się rewolucyjny charakter Żydów, o których mowa, warunkom zewnętrznym: prześladowaniom, restrykcjom, pogromom itp. Ale wszystko to są jedynie następstwa i zewnętrzne dowody podstawowego faktu, na który zwracaliśmy uwagę.

Zaczynając od wytłumaczenia, dlaczego tytuł naszego artykułu jest podejrzany dla wielu Żydów, nie wyjaśniliśmy jeszcze, dlaczego jest on podejrzany również dla wielu Rosjan. Dlaczego użycie słowa „Żyd” także im wydaje się oznaką „antysemityzmu”? Dlaczego też ich w ogóle to niepokoi? Rosjanie żyją pod straszliwą presją aktywnego, prymitywnego i ordynarnego antysemityzmu, który znalazł dość odrażający wyraz w pogromach, w oskarżeniach o „mord rytualny”, w atmosferze wydarzeń i w samych wydarzeniach dawnego rządu rosyjskiego. Prawdą jest, że fala antysemityzmu nie rozpoczęła się w centrum Rosji, ale na obszarze, który albo znajdował się w katolickiej Polsce, albo był uwarunkowany wpływami katolicko-polskimi. Ale to marne pocieszenie, zwłaszcza że amatorzy będą się powoływać na strefę osiedlenia. W każdym razie Rosjanin jest ograniczony w swojej wolności osądu, bo nie może uciec — i dobrze, że nie może! — od poczucia palącego wstydu za większość zdarzeń naszej niedawnej przeszłości. Jednocześnie jest mniej lub bardziej niejasno świadomy, czasami nawet w samym sobie, wrogości swojego narodowego rosyjskiego elementu do Żyda kosmopolity, a poza tym nie uważa, że każdy Żyd należy do tego typu. Ponadto zdaje sobie sprawę z podrzędnej pozycji Żyda (Żyda kosmopolity) w rozwoju kultury rosyjskiej, jego pozycji jako „Rosjanina drugiej kategorii”. Jego poczucie sprawiedliwości jest tym bardziej urażone, im mniej rozumie ten fakt. To uczucie czyni go bezbronnym wobec „żydowskiej opinii publicznej” oraz niezdolnym do właściwego stawiania i rozwiązywania problemu żydowskiego, czy dokładniej: żydowskich kwestii.

2

Najpierw dokonajmy pewnych rozróżnień, już wcześniej zasygnalizowanych. Wyróżniamy: 1) żydostwo religijno-narodowe i religijno-kulturowe, naród żydowski, który stanowi jedną i tę samą całość kulturowo-religijną, mimo że jest rozproszony i podzielony pomiędzy różne kultury i narody, a w obrębie każdego z nich tworzy lub może tworzyć prywatną i specyficzną całość, oraz 2) peryferie żydostwa, które, odrywając się od swego narodu, swej religii i kultury, wynarodowia się i asymiluje, a wśród

tych peryferii znajdują się: a) Żydzi całkowicie zasymilowani do tej lub innej kultury narodowej i stający się jej żywymi oraz organicznymi jednostkami, a także b) Żydzi, którzy są internacjonalistami z istoty i rewolucjonistami z natury.

To właśnie o tym ostatnim typie Żydów (2b) mówiliśmy do tej pory. Wobec niego określa się jedno ze źródeł współczesnego antysemityzmu, ale rozpoznanie jego istnienia, opis jego charakterystycznych cech i próba ujawnienia jego wewnętrznej dialektyki, a nawet jego ocena z punktu widzenia wartości religijnych i kulturowych nie są antysemityzmem, ale naukowymi i filozoficznymi procesami poznawczymi. Poznania naukowego nie można zabraniać i dyskredytować na tej podstawie, że dochodzi ono do wniosków nieprzyjemnych dla osób nerwowych.

Chociaż z tego, co zostało powiedziane, wynika to dość jasno, czuję się jednak w obowiązku zaznaczyć z naciskiem, że analizując i oceniając ten typ, nie mówię o wszystkich typach Żydów, ani o „Żydzie w ogóle”, ani o wszystkich Żydach. Jeśli moja ocena okaże się niekorzystna i nieprzyjemna, nie uważam się za wroga i krytyka Żydów, tak jak nie uważam się za wroga i krytyka Rosjan, gdy potępiam żydowskie pogromy i komunistyczną Czecha (oczywiście, i całą Czecha, i komunizm także: niestety, techniki „demokratycznej” polemiki wymuszają takie stylistyczne i w gruncie rzeczy niepotrzebne zastrzeżenia). Nie można przecież, tak naprawdę, uważać wszystkich Żydów za świętych, mądrych i zdrowych duchowo.

Jeszcze jedna uwaga. Mówię o znanym typie społeczno-psychologicznym. Taki typ jest zawsze jakąś idealną syntezą rzeczywistych cech, wyrażającą zarówno je same, jak również ich rzeczywisty dialektyczny związek, niemniej empirycznie ucieleśnioną tylko w pewnych do niego przybliżeniach. Tak więc typ nigdy nie znajduje całkiem adekwatnego wyrazu w żadnym pojedynczym indywiduum; ale jedno indywiduum mniej lub bardziej wyraźnie wyrażają jego strukturę i dialektykę, inne zaś — jego cechy indywidualne. Ponadto ma on także wpływ na ogólne, „kolektywno-społeczne” tendencje rozwojowe. Empirycznie u tego samego indywiduum często dochodzi do skrzyżowania różnych typów. I oczywiście w życiu istnieje wiele niedostrzegalnych przejść od religijnego Żyda jako żywej indywiduacji narodu żydowskiego, do asymilującego się Żyda i do Żyda odradzającego się jako żywa indywiduacja nieżydowskiej kultury narodowej. Nie oznacza to jednak, że typ ten nie istnieje i że nie odpowiada pewnej grupie społeczno-psychologicznej⁴.

⁴ Teoretyczne uzasadnienie tego poglądu dałem w swojej *Filozofii historii*, Berlin 1923, historyczne natomiast w swoich pracach z zakresu historii.

Typ asymilującego się Żyda określają ideologia abstrakcyjnego kosmopolityzmu lub internacjonalizmu, tendencje indywidualistyczne w sferze problemów politycznych i społecznych (demokratyzm, socjalizm, komunizm), nieznająca granic aktywność skierowana ku ideałom abstrakcyjnym i ostatecznym, czyli ku utopizmowi i rewolucyjności, a więc nihilistycznej destrukcyjności. Wszystkie te cechy są charakterystyczne, a nawet często we wskazanej kombinacji charakterystyczne nie tylko dla Żyda, u Żyda są one bowiem specyficznie zabarwione i zindywidualizowane przez jego „przeszłość” — jego pochodzenie i „pośredniość”. Nie jest już on bowiem Żydem, ale jeszcze nie jest „nie-Żydem”, lecz jakąś istotą pośrednią, „kulturową amfibią”, dlatego obraża go w równym stopniu to, kiedy nazywa się go Żydem i kiedy za Żyda się go nie uważa. (Przed potępieniem tej charakterystyki i triumfalnym odrzuceniem różnic na Żydów internacjonalistów i rewolucjonistów oraz na internacjonalistów i rewolucjonistów nieżydowskiego pochodzenia radzę Czytelnikowi ponownie przeczytać część 1, a jeszcze lepiej — przeczytać artykuł do końca). W swojej religijności (a nie zawsze jest on jednoznacznie i świadomie religijny) asymilujący się Żyd jest uniwersalistyczny, zbliżając się do katolicyzmu, i materialistyczny, przekształcając w materializm konkretność religii żydowskiej. Typ ten jest wrogiem wszelkiej narodowej kultury organicznej (w tym również kultury żydowskiej). Obca jest mu i niezrozumiała idea synodalności, odkrywana przez prawosławie⁵, ale zakorzeniona w świadomości religijnej żydostwa („Izrael”), i ją właśnie zniekształca w ideę abstrakcyjnego uniwersalizmu. Typ ten nie jest groźny dla zdrowej kultury i w zdrowej kulturze jest nieskuteczny. Ale jeśli tylko kultura zaczyna chorować lub rozkładać się, szybko wsiąka on w tworzące się pęknięcia, łączy się z produktami jej rozpadu i fermentami jej rozkładu, przyspiesza tempo tego procesu, specyficznie go zabarwia i staje się już realnym zagrożeniem.

W XVIII wieku kultura europejska weszła w okres indywidualistycznego rozpadu. Znalazło to wyraz m.in. w rozkwicie racjonalistyczno-demokratycznych idei (nieco później kapitalizmu) oraz utopijnego, początkowo nawet wyraźnie religijnego, socjalizmu. Tu właśnie pojawiła się działalność typu, który rozważamy. Odrывая się od żydostwa, asymilujący się Żydzi zaczęli wnikać szerokimi falami do kultury europejskiej. Łączyli się z europejskim światem kapitalistycznym, radykalizując go, a z drugiej strony

⁵ Tu prawosławie rozumiane jest jako instytucja kościelna [przyp. tłum.].

z europejskimi prądami demokratycznymi, a jeszcze bardziej socjalistycznymi. To nie oni je powołali do życia, ale oni, w pełnej zgodzie z tendencjami tych prądów, przyczynili się do tego, że stawały się one coraz bardziej radykalne, rewolucyjne, abstrakcyjne i materialistyczne (bo to jest to samo, abstrakcyjność i materializm). W ten sposób nowa faza socjalizmu europejskiego zaczęła się kojarzyć z żydowskimi nazwiskami i żydowskimi cechami. Socjalizm stracił swoje dawne niejasność i drobiazgowość, stał się złożonym, talmudycznym systemem i bezprawnie monopolizując epitet „naukowy” oraz przekształciwszy się w bojową i rewolucyjną doktrynę, stał się międzynarodowym ruchem i uniwersalistyczną religią abstrakcyjną. Zaistniał kosmos wytworów rozpadu dwóch kultur: europejskiej i żydowskiej. Bez gruntownych i specjalnych badań bardzo trudne, a nawet niemożliwe jest stwierdzenie, jak bardzo wpływ każdego z tych elementów był szkodliwy. Ale jak dotąd warunki są dla nich bardzo niekorzystne, gdyż przeważają namiętności i stronnictwo: jedni winią za wszystko Żydów, drudzy — pragną ich całkowicie wybielić. Ograniczamy się do stwierdzenia ogólnego faktu, przypominając, że naszym zadaniem nie jest leczenie nerwowo chorych.

Jest rzeczą oczywistą, że asymilujący się Żydzi odegrali swoją rolę, choć bynajmniej nie zasadniczą, w procesie nadmiernej europeizacji, która była szkodliwa dla rosyjskiej kultury. Co więcej, dziewiętnastowieczny europeizm nie był, jak widzieliśmy, wolny od wpływu tych Żydów. Komunizm jest jedynie dojrzałym owocem marksizmu, opanowanym i przerobionym przez rdzennie rosyjski żywioł bolszewizmu. Internacjonalizm i materializm rosyjskiej rewolucji komunistycznej, jej globalny zasięg, jej rewolucyjna idea są pokrewne i zbyt współgrają z podstawowymi tendencjami wynarodowionych Żydów, aby nie stanowić dla nich ośrodków przyciągania, skupisk, w których mogą zostać podcięte ich skrzydła. Oczywiście trzeba położyć kres głupiej opowieści (lub nowemu oszczerstwu o „mordzie rytualnym” — wszystko zmienia swoją formę, nawet oszczerstwo), że Żydzi wymyślili i przeprowadzili rosyjską rewolucję. Trzeba być bardzo niewykształconą historycznie osobą i zbyt gardzić narodem rosyjskim, by myśleć, że Żydzi mogli zniszczyć państwo rosyjskie. — Historiozofia godna atamana Krasnowa i najwyraźniej zapożyczona przez niego od jego ojca Dumasa, który również obwiniał hrabiego Cagliostro o zaaranżowanie rewolucji francuskiej! — Ale wynarodowieni Żydzi wzięli udział w rewolucji rosyjskiej i uczestniczyli w niej z samej swojej natury. Zaczęli się z niej wycofywać (w formie opozycji po obu flankach) dopiero teraz, wraz z jej przejściem do fazy narodowej.

Dla Europy i Rosji sednem sprawy nie jest oczywiście jakiś fantastyczny żydowski spisek czy żydowskie zaangażowanie, ale same procesy rozkładu, które pochłonęły europejską kulturę i zeuropeizowaną rosyjską państwowość. Żydzi okazali się jedynie współtowarzyszami podróży, schodzącymi ze swoich rozdroży. Stali się częścią tego procesu. Być może nawet go zaostrzyli i przyspieszyli jego tempo, ale w każdym razie ich znaczenie jest nadmiernie wyolbrzymiane. Bez procesów rozkładu nie mogliby nic zrobić. A nie-szczęście Rosji nie leży wcale w wynarodowionym żydostwie, ale w warunkach, przez które ono również mogło być skuteczne. Dlatego narastające w Rosji fale nowego antysemityzmu są tak przerażające, że nie tyle naprawdę szkodliwi, ile gadatliwi i wybredni pomocnicy rewolucji mogą okazać się odkupieńczymi ofiarami. I nie tylko oni. Rozpasane żywioły, pochłonawszy ich, przetoczą się przez naród żydowski, niczemu już niewinny, wciąż odrzucający tych, którzy od niego odpadli, jak i my ich odrzucamy. I jesteśmy głęboko przekonani, że fale antysemityzmu są niebezpieczne nie tylko dla Żydów. Są one ogromnym sprawdzianem dla samego narodu rosyjskiego. Należy im przeciwstawić nie tylko idee religijno-moralną i prawną, ale także trzeźwy interes narodowy, ponieważ zbrodnia narodu również nie pozostaje bezkarna. Tutaj jednak nie zajmujemy się tym praktycznym problemem, ale kwestią bardziej ogólną, choć ściśle z nim związaną. Opieramy się na organicznym rozumieniu kultury, uznając tylko rzeczywiste i konkretne kultury oraz rozumiejąc ogólnoludzką jako rzeczywistą, konkretną i zbiorową jedność (wielość) poszczególnych kultur. Dlatego wynarodawiające się i asymilujące żydostwo jest naszym odwiecznym wrogiem, z którym musimy walczyć, tak jak ono walczy z naszymi wartościami narodowymi i kulturowymi. Jest to walka konieczna i nieodwołalna. Jakie są najlepsze metody i formy walki?

Wygrywa najsilniejszy, a pierwszym warunkiem zwycięstwa jest samodoskonalenie i samorozwój. Bez tego warunku żadne skorpiony nie pomogą; kiedy ten warunek jest spełniony, żadne skorpiony nie są potrzebne. Skutecznie nasycimy się świadomością absolutnej „prawosławnej” ważności naszej kultury, świadomością jej jedności, integralności i organiczności. Starajmy się realizować ją całościowo. Wtedy nie będzie procesów wewnętrzznego rozkładu, rozpadu i pęknięć, nie będzie punktów zastosowania dla czyjejś destrukcyjnej działalności, świadomej lub nieświadomej. Wtedy nie będzie niebezpieczeństwa materializmu, internacjonalizmu, socjalizmu ani żadnych innych wywrotowych idei i hipotez. Nie będzie żadnej z nich jako skutecznej siły rozkładu, a wynarodowione żydostwo zostanie pozbawione gruntu dla

szkodliwej działalności, a raczej dla współdziałania w szkodliwej działalności.

Oczywiście zdrowa państwowość zakłada aktywną walkę ze szkodliwymi prądami kulturowymi. Taka walka musi być prowadzona i będzie prowadzona. Ale już ustaliliśmy, że destrukcyjny potencjał asymilującej się żydowskości staje się realny, aktualny nie sam przez się, ale tylko w rzeczywistej obecności jednorodnych trendów w samej kulturze. W prawdziwym nurcie szkodliwym dla kultury żydowska i narodowa osmoza już się dokonała i to z nią, z tym nurtem, trzeba walczyć jako z całością. Nie zlikwiduje go zamknięcie dostępu Żydom, gdyby nawet tak fantazyjny pomysł był możliwy do zrealizowania. Nie osłabnie, ponieważ nie jest zasilany wyłącznie przez Żydów. Tak więc walka z wynarodowionym żydostwem może być tylko pośrednia i zapośredniczona.

Ale przecież „typ” jest mimo wszystko szkodliwy, choćby przez groźbę urzeczywistnienia swoich potencji, i jakiś rodzaj walki z nim jest konieczny. Założmy, że kultura jest zdrowa i rozwija przeciwko niemu zdrowe reakcje całego organizmu. Zawsze może zachorować, a wtedy będzie od razu narażona na zwiększone niebezpieczeństwo. Oczywiście walka, uczciwa walka, jest konieczna. Ale jak to jest możliwe? Jak walczyć z potencjami? I jak walczyć z „typem”? Empirycznie nie można go utożsamiać z żadną określoną kategorią ludzi, a tym bardziej z konkretnymi jednostkami. Praktycznie, jako obiekt bezpośredniego wpływu, jest nieuchwytny. (Proszę Czytelnika, by nie przypisywał mi w tym przypadku uczucia jakiegokolwiek żalu). Nie pomogą tu ani „strefa osiedlenia”, ani specjalne, choćby najbardziej szczegółowe ustawodawstwo dotyczące Żydów, ani najbardziej nieograniczona samowola administracyjna. Wszystko to okaże się siecią, przez którą przepłyną największe ryby, a w której zginą najmniejsze. Z drugiej strony wszystko to zaszczerpi samej państwowości najniebezpieczniejszą truciznę bezprawia i samowoli, a w końcu doprowadzi ją do śmierci, ponieważ państwo może istnieć wyłącznie jako państwo sprawiedliwości i prawdy i nie może być takim, działając niesprawiedliwie. A co to za sprawiedliwość, gdy karane są możliwości, czasami wręcz domniemane, a często nawet definiowane przez zewnętrzne znaki? Żadne państwo nie jest w stanie uczynić milicjanta znawcą serc. Co to za sprawiedliwość, kiedy samowolnie definiując wrogów na podstawie ich pochodzenia, czynią ich wrogami i prześladują nie szkodliwy typ, ale cały naród żydowski, który sam nie uważa go za swoje prawowite dziecko!

Pozostaje tylko pośrednia i zapośredniczona metoda walki. I ona faktycznie istnieje. — Jeśli prawdą jest to, że sam naród żydowski wcale nie jest podobny do wytworów rozpadu swoich peryferii i nie uważa wynarodowionych Żydów za prawdziwych Żydów, jeśli współzycie tej kultury z tym narodem nie stanowi zagrożenia dla jego rozwoju — a osobiście jestem o tym głęboko przekonany — istnieje proste i pozytywne rozwiązanie. Mówiąc wprost, również narodowi żydowskiemu i jego walce z rozkładem jego peryferii należy pomóc, wspierając jego religijne i kulturowe trwanie oraz rozwój nie poprzez mechaniczne odcięcie tych peryferii (jest to niemożliwe), ale poprzez stworzenie korzystnych warunków dla rozwoju jego prawdziwego jądra. Nietolerancja religijna państw chrześcijańskich mimowolnie motywowała walkę z religijnym żydostwem, sprzyjając procesom jego dezintegracji i sprawiając, że z sojusznika stawało się ono wrogiem; karmiła w ten sposób prawdziwego wroga — żydostwo odrywające się od swojej religii i kultury. Wszelako nawet i teraz wróg ten jest wspólnym wrogiem i żydostwa, i chrześcijaństwa.

3

O ile uznaję religijno-kulturowy naród żydowski za naszego naturalnego sojusznika w walce z jego wynarodowiającymi i asymilującymi się, rozkładającymi się peryferiami, o tyle nie dostrzegam możliwości ostrego rozróżnienia między nimi. Linia ta przebiega nie między grupami społeczno-kulturowymi czy nawet między jednostkami, choć są wśród nich dość wyraziści przedstawiciele tego czy innego typu, ale — w obrębie każdej jednostki. Żydowskość w stanie rozkładu nie jest tylko „chorobą skóry” narodu żydowskiego, lecz w pewnej mierze chorobą wewnętrzną, którą przewycięża on w zdrowym, lecz zewnętrznie nieokreślonym rdzeniu. I jeśli uznaję jego religijność za zasadniczą cechę narodu żydowskiego, i widzę jej największą pełnię w tym, co nazywa się religią żydowską w najściślejszym i najdokładniejszym znaczeniu tego słowa, to nie jestem skłonny stawiać tu zbyt ostrych granic. Żyd, który jest sceptyczny, a nawet negatywnie nastawiony do wiary swoich ojców, Żyd, który zapomniał o rytuale i całym życiu narodu żydowskiego, Żyd, który świadomie w nic nie wierzy — zasadniczo może być nadal religijny. Często degeneruje on swoją religię żydowską w płaską religię ludzkości, jeśli nie w równie płaską religię rozumu. W miarę upływu lat

i w nim może przemówić dusza żydowska i określonymi drogami pójdzie ku wierze ojców, zbliży się do niej i tylko nie zawsze ją rozpozna. A to oznacza, że i wcześniej nie wygasł całkowicie w jego duszy ogień wiary, że zawsze był, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, religijnym Żydem. Tak, a peryferie żydowskie można zrozumieć tylko poprzez zrozumienie religijności, którą wypaczają, ale jeszcze w nich nie wygasła. Tak i żydowską peryferyjność można zrozumieć tylko poprzez zrozumienie zdegenerowanej przez nią, ale jeszcze niewygasłej w niej religijności.

Mówimy o jedności, integralności, organiczności i odrębności kultury żydowskiej, definiując nią naród żydowski. Ale to właśnie kultura żydowska — i to jest jej największą zaletą i znaczeniem — jest na wskroś religijna, nierozzerwalnie związana z religią. Oznacza to, że ona, kultura, nie zanika całkowicie wraz z przemieszczaniem się Żydów z centrum żydostwa na jego peryferie, bez względu na to, jak bardzo może być wypaczona. Dla każdego uważnego obserwatora jest to jasne samo przez się, o wiele bardziej oczywiste niż religijność jakiegokolwiek Żyda. „Solidarność” Żydów, która trwa mimo najtrudniejszych prób i która zawstydzą lub oburza inne narody, jest żywym dowodem na rzecz jedności kultury żydowskiej i jedności religii. Trzeba w końcu zrozumieć, że nie jest to zwykła jedność współplemińców, ale jedność dzieci Abrahama, jedność krwi narodu wybranego przez Boga, noszącego na swoim ciele znak wiecznego przymierza z Bogiem. To uświęcona przez Boga i związana jedność krwi. Jest ona silniejsza niż jakakolwiek naturalna jedność i jest przeżywana przez Żyda głębiej, niż jedność całej „chrześcijańskiej rasy” jest doświadczana przez współczesnego chrześcijanina, który już prawie zapomniał o tej jedności.

Dlatego zasadniczo bronimy się przed wyznaczaniem ostrych linii podziału i nie uważamy za takie ani przestrzegania prawa, ani religijności, ani paszportu. Ale wcale to nie znaczy, że odrzucamy różnicę, że bronimy się przed definiowaniem różnych typów i ich oceną. Rozróżniam peryferie i rdzeń narodu żydowskiego i mówię o tym rdzeniu jako o samym „narodzie żydowskim” w jego największej empirycznej otwartości i potencji. W niedostatecznym rozróżnieniu między nim a jego peryferiami tkwi, moim zdaniem, jedna z najniebezpieczniejszych złych stron każdego antysemityzmu, co oczywiście wcale go nie usprawiedliwia.

Naród żydowski jest naszym naturalnym „sojusznikiem” w walce z jego „peryferiami”. I rzeczywiście, przewyciężając, korygując i wchłaniając je w siebie w imię własnego religijnego i kulturowego ideału, naród żydowski ratuje naszą kulturę przed potencjalnym

niebezpieczeństwem, które stale na nią czyha. Z drugiej strony również i my, poprzez nasz samorozwój, nie dopuszczając do tego, aby te peryferie się aktualizowały, pomagamy narodowi żydowskiemu w jego walce, a wszelkimi możliwymi sposobami przyczyniając się do jego organicznego i normalnego samorozwoju, niszczymy to niebezpieczeństwo u samego źródła.

Naród żydowski jest jednak nie tylko naszym sojusznikiem, ale i przeciwnikiem. Żydostwo i chrześcijaństwo przeciwstawiają się sobie, twierdząc, że ich doktryna jest jedynie prawdziwa, choć chrześcijaństwo wierzy, że wszystkie narody (łącznie z Żydami) zwrócą się do Chrystusa, podczas gdy naród żydowski, zaprzeczając pojawieniu się Mesjasza, wierzy tylko w zwycięstwo żydostwa, które jako pierwsze pośród innych religii tak samo obiecało zbawić ludzi, i obcy jest mu prozelityzm. Naród żydowski sprzeciwia się narodom chrześcijańskim bardziej niż jakakolwiek inna religia. Żydostwo jest związane z chrześcijaństwem jednym Mesjaszem, który przyszedł do Żydów i którego oni odrzucają. My uznajemy Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Bogocześliwieka, który w sensie ludzkim związany jest krwią z narodem żydowskim, najpierw przyszedł do dzieci domu Izraela i uczynił nas nowym Izraelem, Izraelem duchowym (por. Ga 3,26–29; 6,15 i nn.; Rz 2,28 i nn.). Jak więc Izrael z ciała jest oddzielony od Izraela z ducha? Czy naprawdę istnieją dwa Izraele? Nie: albo my, chrześcijanie, naród wybrany przez Boga, Izrael, albo Żydzi⁶. Ten fakt we współczesnej europejskiej świadomości przesłania to, że zachodnie chrześcijaństwo odeszło od prawosławia i rozpadło się na wiele wyznań oraz sekt. W ten sposób świadomość jedynej prawdziwej wiary, „jedynego rodzaju chrześcijańskiego” osłabła, a wraz ze wzrostem ateizmu, religii człowieka i różnych teozofii oraz ze zwiększoną interakcją między różnymi religiami — chrześcijaństwo zaczęło być postrzegane jako jedna z nich. Nastąpiła epoka relatywizmu, która na zewnątrz eliminowała, ale nie przewyższała tendencji antysemitycznych, osłabionych także tym, że siły organiczne kultury osłabły,

⁶ Religijna rywalizacja z Żydami, błędnie przeniesiona w sferę stosunków z peryferiami żydowskimi, prowadzi do monstrualnych wniosków. Wychodząc od religijnej (!) nadziei narodu żydowskiego (!) w zwycięstwo jego wiary, przypisuje się tę nadzieję asymilującemu się (to znaczy odżegnującemu się od narodu żydowskiego!) żydostwu; a identyfikując internacjonalizm i materializm tego ostatniego, przypisuje się je (z jeszcze mniejszym uzasadnieniem) religijnemu narodowi żydowskiemu jako dążącemu do „władzy nad światem”. Tu, w tym elementarnym błędzie, tkwi główne źródło urojonych idei o „żydowskim spisku”, „mędrkach Syjonu”, „żydomasonach” itp. Błąd ten wspomagają wspomniana przez nas religijno-kulturowa wspólnota Żydów, różniąca ich i spajająca, sprzyjająca „reakcjom homogenicznym”, swoistemu automatyzmowi, a także niektóre cechy samej religii żydowskiej, zwłaszcza jej specyfika i związek z całą kulturą żydowską.

a symptomy jej upadku zostały przyjęte jako jej ideały⁷. Niemniej jednak rywalizacja istnieje i trzeba ją przede wszystkim zrozumieć. Zauważmy jeszcze jedną rzecz: zachodnie chrześcijaństwo samo w sobie jest międzynarodowe i abstrakcyjne, podczas gdy religijno-kulturowe żydostwo jest konkretnie narodowe, a zatem różni się zarówno od chrześcijaństwa, jak i od własnych peryferii.

Zasadniczo inaczej powinna, moim zdaniem, wyglądać rzecz w Rosji-Eurazji. Prawosławie jest głęboko narodowe, ale też wznosi się ponad ograniczenia jakiegokolwiek odrębnej narodowości, będąc samym i jedynym uniwersalnym chrześcijaństwem. Cerkiew prawosławna jest soborową jednością wszystkich prawosławnych Kościołów narodowych, wśród których jest również najpierwsza, mam nadzieję — rosyjska. Dlatego prawosławiu jednakowo obce są zarówno zachodni internacjonalizm, jak i zachodni (katolicki) prozelityzm. Nie zabiega ono o to, aby rzymski katolicyzm lub niemiecki protestantyzm zostały włączone do jednego z już istniejących Kościołów prawosławnych, ale o to, aby odrzuciwszy jedynie własne błędy, powstały jako rzymski i niemiecki Kościół prawosławny, w soborowej jedności Cerkwi prawosławnej ukazując wielorakie piękno Ciała Chrystusa. Skądinąd jednak prawosławie nie zapewnia również, tak jak żydostwo, innej wiary, innego wyznania ich własnego losu; aktywnie, choć na drodze miłości, a nie na drodze przymusu, dąży do tego, aby także oni, pozostając sobą, sami z siebie dobrowolnie stali się prawosławnymi⁸.

To samo dotyczy narodu żydowskiego. Jest on pierwotnym i odwiecznym wrogiem prawosławia. Ale powiedziano nam: „miłujcie waszych nieprzyjaciół”, i my nie mamy, i nie powinniśmy mieć żadnego innego środka do walki z nim oprócz miłości. A miłość nie jest uczuciem wewnętrznym, nie jest beczynnym piękno- duchostwem, ale przejawiającą się na zewnątrz rzeczywistą siłą. Znakiem prawdziwej miłości jest to, że jest aktywna i owocna, że bezinteresownie dąży do dobra tego, kogo kocha. W czym zaś jest dobro narodu żydowskiego, jeśli nie w jego zwróceniu się w stronę Chrystusa? Prawosławie również dąży do tego, żeby naród

⁷ Uważamy „antysemityzm” za jedno z najbardziej negatywnych zjawisk. Ale potraktujmy je jako fakt symptomatyczny. Wtedy okaże się, że jego osłabienie we współczesnej Europie nie jest oznaką poprawy, ale upadku kultury europejskiej. Jego obecność w Rosji, przeciwnie, świadczy o zdrowiu rosyjskiej kultury. Tam, gdzie jest zdrowie, jest szansa, by naprawdę przezwyciężyć antysemityzm, a nie tylko o nim zapomnieć. Oto uwaga bardzo ujmująca oszczerców.

⁸ Przejawiające się także wśród narodów prawosławnych próby przymusowego, w najszerszym tego słowa znaczeniu, nawracania niewierzących i nieprawosławnych są sprzeczne z istotą prawosławia i nie są aktami Cerkwi, która jest święta i nie ucieka się do środków zewnętrznego przymusu. Przemoc jest zawsze grzechem, ale grzech jest charakterystyczny dla osoby, nawet jeśli jest hierarchą kościelnym, a nie dla Kościoła.

żydowski nawrócił się na prawosławie, ale dobrowolnie i zachowując siebie. Ideałem prawosławia powinien być, wedle mojego rozumienia, naród żydowski jako prawosławny Kościół żydowski, aby poszczególni, w rozproszeniu teraz zwracający się w stronę Chrystusa Żydzi odnaleźli i w Cerkwi prawosławnej, wreszcie empirycznie, swój żydowski naród, od którego, ze względu na Chrystusa, się oderwali. Ostatecznym celem nie jest nawrócenie poszczególnych Żydów, nie to, iżby doprowadzić przez takie nawrócenia naród żydowski do zatury, ale nawrócenie samego Starego Izraela. „Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem” (Mt 8,11)⁹, i Bóg może stworzyć dzieci Abrahama z kamieni, ale „Jestem posłany — powiedział Jezus — tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15,24); uczniów swoich zaś pouczył: „Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10,6). Wierzymy, że przymierze Chrystusowe odnosi się również do nas, że „zatwardziałość dotknęła tylko część Izraela” (Rz 11,25) i że, według słów Apostoła (Rz 11,26), „cały Izrael będzie zbawiony”, to znaczy stanie się narodem — szczególnym Kościołem Bożym, Kościołem Apostoła Jakuba, koronującym prawosławie. Wiemy, że „wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” i że w Cerkwi „Nie ma już Żyda ani pogańska, nie ma już niewolnika [...], wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,27–28). Ale czy to znaczy, że są w nim zubożeni i Grek, i Żyd, że Greka pozbawia się jego hellenkości, a Żyda judejskości? Nie, wcale to tak nie znaczy, ponieważ hellenkość i judejskość tracą w Kościele tylko swoje ograniczenia: nie podlegają zniszczeniu, ale przemianie. A jeśli Kościół potępiał starożytnych judeochrześcjan, to nie w imię abstrakcyjnego uniwersalizmu, ale dlatego, że odrzucał ich trwanie we własnych ograniczeniach.

Uważam, że powinien istnieć Kościół żydowski, tak jak istnieją Kościoły rosyjski, grecki, bułgarski, serbski, rumuński i tak jak powinien istnieć Kościół niemiecki i ponownie Kościół rzymski, wszystkie tak samo synodalne i powszechne, jak Kościół prawosławny. Nie mamy religijnego prawa zapominać o Żydach i przykrywać naszych zaniedbań obłudnymi oskarżeniami. Albowiem jeśli ich ojcowie ukrzyżowali Chrystusa, to i my, choć w mniejszym stopniu, teraz Go także przybijamy do krzyża. Wszelako nawrócenie narodu żydowskiego na Chrystusa może być tylko jego

⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2003. Wszystkie cytaty z Biblii podaję za tym wydaniem [przyp. tłum.].

dobrowolnym nawróceniem, w przeciwnym razie nie jest to nawrócenie, ale przymus, równie niszczący zarówno tego, kto przymusza, jak i tego, kto poddaje się przymusowi. Z naszej strony nie może być przemocy, a tylko miłość, która „cierpliwa jest, łaska-wa jest; [...] nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą [...] nie szuka swego [...], nie pamięta złego; [...] współweseli się z prawdą. Wszystko znosi” (1 Kor 13,4–7). W ten sposób rywalizację przemieniają miłość oraz mocna i cierpliwa wiara w zbawienie narodu żydowskiego, bez której świat się nie zmieni. Albowiem z religijnego punktu widzenia losy świata są związane z nawróce-niem się żydostwa na Chrystusa.

W Rosji prawosławie i naród żydowski ostrzej przeciwstawiają się sobie niż naród żydowski przeciwstawia się chrześcijaństwu na Zachodzie. Ale to „przeciwstawienie” odbywa się w Rosji na gruncie religijnym i ogólnym. Żydostwo jest spokrewnione z prawosławiem i bliższe mu niż chrześcijaństwu zachodniemu. Nakreślmy jeszcze raz tę wspólną płaszczyznę. Zarówno naród żydowski, jak i rosyjski są w swojej istocie religijne i każdy z nich dąży do zwycięstwa swojej wiary. I chociaż prawosławie pragnie swobodnego nawrócenia wszystkich na Chrystusa, bez gwałtu na jednostce-narodowości, to duch prozelityzmu jest zasadniczo obcy żydostwu. Ortodoksja jest katolicka, ale idea katolickości jest chrześcijańskim oświeceniem żydowskiej idei Izraela (kahału). Dlatego żydowskość jest zasadniczo narodowa, a prawosławie zachowuje to, co narodowe, w tym, co zbiorowe. Dlatego też zarówno prawosławie, jak i żydostwo są narodowo-konkretne i dążą do przeniknięcia religią całego życia. Oto wyjaśnienie osobliwego podobieństwa między żydostwem a rosyjską staroobrzędowością, a także nawracania się ludności rosyjskiej na wiarę żydowską (herezja judaizantów, „subbotników” i judaizantów na południowym wschodzie Rosji, częściowo wśród Kozaków). Konkretność religijności wyjaśnia znaczenie i siłę ideałów społecznych oraz idei moralnych w historii Rosji, co wyraża się nawet w skrajnych powrotach rewolucji i co znów przybliżyła nas do Żydów. Nawet rosyjski mesjanizm pod wieloma względami przypomina żydowski mesjanizm. Skądinąd w mesjanistycznym środowisku rosyjskiego żydostwa spotykamy wiele zjawisk związanych z rosyjską religijnością. Należą do nich rozpowszechnienie chasydyzmu, „starszyny żydowskiej” — cadyków, fascynacja rosyjskich Żydów rosyjską filozofią religijną („słowianofilami”, Dostojewskim i, niestety, Władimirem Sołowjowem), swoiste połączenie tej filozofii z mistycznymi ideami kabały i wiele innych.

Moim zdaniem nie można uznać długotrwałego, wręcz pierwotnego związku narodu rosyjskiego z narodem żydowskim za historyczny zbieg okoliczności. Rozpoczął się on od Chazarów (por. legendę o chrzcie św. Włodzimierza), zintensyfikował się wraz z ekspansją państwa rosyjskiego i podniósł w całej rozciągłości „kwestię żydowską”. To prawda, że współżycie Rosjan z Żydami było niezwykle trudne dla Żydów. Ontologiczna rywalizacja, nieunikniona i właściwa, przerodziła się w surowy antysemityzm i żydowskie pogromy. Ale w każdym razie antysemityzm nie był zjawiskiem charakterystycznym dla inteligencji rosyjskiej ani dla narodu rosyjskiego, przynajmniej dla narodu wielkorusyjskiego. Jego dominującym terytorium była południowo-zachodnia Rosja, gdzie, co prawda, skupiała się główna masa Żydów. I nie należy mylić z antysemityzmem złego przyzwyczajenia Rosjanina do wyśmiewania się z Żyda czy wyszydzania Żydowiny. Oczywiście, w stosunku Rosjanina do Żyda jest cię pewnej wyższości, może nawet pogardy, ale przecież jakiś miejscowy Żyd w swoim języku (tzw. żargonie) mówi o zmarłym chrześcijaninie, że „zdycha”, bo przecież dobry religijny Żyd też trochę pogardza chrześcijaninem, w świadomości swojej wyższości. Po obu stronach to wszystko jest całkiem zrozumiałe, naturalne, a nawet nieuniknione, bo prawosławny i Żyd są rywalami, obaj przekonani o wyłącznej ważności oraz wyższości swojej wiary i swojej kultury.

Akcentując bliskość żydowskiej religijności do rosyjskiego prawosławia, nie chcę łagodzić zasadniczej różnicy między nimi ani przysłańać ich tragicznego zderzenia kojąco idyllicznym obrazem. Religijny Żyd (nawet — co również jest mało prawdopodobne — jeśli uznaje Tróję Świętą) nie może uznać wcielenia Boga w Chrystusie Jezusie jako w jednej osobie. Sama myśl o tym wydaje się Żydowi bluźniercza. Ta pełna łaski, ale i straszna bliskość człowieka z Bogiem, którą prawosławie uznaje za podstawę wiedzy o życiu i bycie, jest dla niego niedostępna. Dla Żyda Bóg jest transcendentny, związany z człowiekiem wyłącznie przez zawarte „przymerze”, i nawet imię Boga nie może być wypowiedziane. Religia żydowska głosi absolutny rozdział człowieka od Boga i należy ją określić jako „absolutny dualizm” (oczywiście nie w sensie dwóch bogów, ale w sensie uznania niejako tego samego i odrębnego istnienia dwojga: Boga i człowieka). Jednak taki dualizm z nieodpartą koniecznością musi prowadzić do zanegowania wszelkiej wiedzy o Bogu, a nawet wiedzy o tym, czy Bóg w ogóle istnieje i czy nie istnieje tylko człowiek ze swoimi ludzkimi rozważaniami oraz domysłami na temat Boga. Nieuniknioną konsekwencją tego dualizmu muszą być ateizm i religia człowieka lub samouwielbienie

człowieka, czyli grzech Adama. I dlatego los religijnego Żyda, urodzonego wojownika z Bogiem [Βοζοβορμα], jest prawdziwie tragiczny. Musi on bezwzględnie zniszczyć wszelkie wyobrażenia o Bogu, wszelką wiedzę o Bogu, aby to, co ludzkie, nie kałało tego, co boskie, aby nie dopuścić do Wcielenia Boga. Aby jednak pozostać wierzącym, musi heroicznie i z największym wysiłkiem całej swojej istoty potwierdzić istnienie Boga, czyli wiecznie przywracać więź z Bogiem, wiecznie przez siebie samego zrywaną. Mówi się o sceptycznym, destrukcyjnym duchu asymilującego się żydostwa. Ale wszystko to jest słabym tylko odbiciem wewnętrznej tragedii religijnej duszy żydowskiej. Nie zawsze ona taka była, ale odrzucenie Jezusa Chrystusa taką ją uczyniło, ponieważ jej stan jest właśnie odrzuceniem Bogoczłowieka. I dlatego nie Żydom, ale nam objawia się teraz prawdziwe znaczenie psalmów i biblijnych proroków¹⁰.

To pewnie, że religia żydowska jest najpotężniejszym i najstraszliwszym wrogiem chrześcijaństwa, nieporównywalnym z pogaństwem, jedynym potężnym wrogiem. Albowiem żydostwo rozpala wiarę ognistym impulsem samej wiary; albowiem tylko ono podważa sam fundament wiary — Chrystusa Bogoczłowieka. Ale to właśnie groza religijnej tragedii żydostwa odślania otchłanie Bożoczłowieczej miłości. Dlatego naszym ostatecznym celem i najcenniejszą nadzieją jest nawrócenie narodu żydowskiego na Chrystusa, ponowne ustanowienie ortodoksyjnego Kościoła żydowskiego dla całego narodu żydowskiego. Naszym religijnym obowiązkiem jest skierowanie wszystkich wysiłków na realizację tego celu. Dopuszczając jednak wyłącznie dobrowolne nawrócenie na Chrystusa i rozumiejąc to nawrócenie jedynie jako konsekwencję swobodnego oraz normalnego samorozwoju, wszelkie środki przymusu, nawet pośrednie i najdrobniejsze, uważamy w swej istocie za błędne, nieprowadzące do celu, lecz oddalające od niego, czyli niepraktyczne, i w imię samej wolności Chrystusa z całą stanowczością je odrzucamy. Jedyną dopuszczalną, z chrześcijańskiego punktu widzenia, ale i konieczną, jedyną celową i praktyczną walką z naszym odwiecznym wrogiem może być tylko szczerza, bezinteresowna i aktywna pomoc w jego swobodnym religijnym i kulturalnym samorozwoju. My, prawosławni, jesteśmy pewni rezultatów takiej pomocy i nie chcemy przed nikim ukrywać naszej pewności, ciesząc się, że jest ona ułatwiona i jakby przepowiedziana przez bliskość rosyjskiego żydostwa do

¹⁰ Specyfikę asymilującego się żydostwa łatwo wytłumaczyć głównymi cechami żydowskiej religijności. Niestety, nie mogę się tutaj nad tym rozwinąć i rozwinięcie mojej myśli muszę pozostawić Czytelnikowi jako przydatne ćwiczenie z zakresu dialektyki.

nas. Wiemy jednak, że Żydzi patrzą na siebie i na nas bardzo różnie i że pierwszym skutkiem naszej pomocy będzie wzrost żydowskiej świadomości religijno-kulturalnej oraz swoiste umocnienie Żydów w ich żydowskości. Jesteśmy gotowi czekać, bo umiemy docenić i kochać naród żydowski nawet wtedy, gdy się z nami nie zgadza, a „miłość jest cierpliwa”. I wierzymy, że jego upór w odrzucaniu chrześcijaństwa wynika przede wszystkim z tych tragicznych warunków, w jakich znajdował się jego dotychczasowy rozwój. Kwestia żydowska, przede wszystkim religijna, nie była i nigdy nie zostanie rozwiązana za pomocą zewnętrznej przemocy czy podstępów. Nie będzie też możliwe jej rozwiązanie w oparciu o triumfujący w Europie relatywizm. Ale może być rozwiązana na fundamencie prawdziwego chrześcijaństwa, na fundamencie prawosławia.

Tylko prawosławni mogą rozwiązać problem żydostwa, bo tylko w związku z nim może go rozwiązać sam naród żydowski. A z punktu widzenia trzeźwej, praktycznej polityki samo podejście do problemu w takim sensie, o jakim wspomnieliśmy, jest niezwykle korzystne zarówno dla kultury żydowskiej, jak i rosyjskiej. Przecież obok naszego podejścia możliwe jest albo zaprzeczenie religijnego znaczenia problemu żydowskiego, albo odrzucenie wszelkich prób jego rozwiązania, albo wreszcie religijna wrogość wobec narodu żydowskiego. Nie spodziewamy się żadnych zagrożeń ze strony religijno-kulturowego rozkwitu żydostwa i jego świadomości starszeństwa [*неповоротчива*] przeciwstawiamy naszą prawosławną tożsamość.

Rozkwit religijny i kulturalny narodu żydowskiego da mu przede wszystkim siłę do koncentracji narodowej. Doprowadzi to nieuchronnie do tego, że jego peryferie przestaną pozostawać w tyle za rdzeniem, jak skórka pomarańczy, a łącząc się z rdzeniem, zostaną do niego wciągnięte, wejdą z nim w organiczną łączność, albo — w swej ostatecznie oderwanej części — wtopią się całkowicie w otaczającą kulturę. Proces jej powstawania ustanie lub zostanie skrajnie spowolniony i osłabiony. Tym samym potencjalne zagrożenie, jakie asymilujący się Żydzi stanowią dla naszej kultury i które z natury rzeczy jest nie do pokonania, ponieważ jest potencjalne i nieuchwytnie, samo zniknie. Można oczywiście argumentować, że pokładając naszą ufność w konwersji narodu żydowskiego, zdajemy się ponownie otwierać drzwi dla procesu asymilacji ze wszystkimi jej szkodliwymi konsekwencjami. Wydaje mi się, że tak nie jest. Po pierwsze, usuwane są nienormalne warunki, w jakich do tej pory odbywała się asymilacja, co już jest dużym osiągnięciem. Po drugie, zaufanie nie jest przymusem ani

przynętą. Wreszcie, nie ufamy w indywidualne nawrócenia, ale w nawrócenie narodu.

Podajemy, że pozbawieni skrupułów krytycy nazwą nasz punkt widzenia „ideologią strefy osiedlenia” lub „ideologią średniowiecznego getta”. Chociaż uważamy, że getto i strefa osiedlenia odegrały pozytywną rolę w religijno-narodowej tożsamości narodu żydowskiego, to oczywiście ani przez chwilę nie myślimy o czymś takim. Uważamy, że rosyjskiemu żydostwu należy zapewnić całkowitą swobodę religijną i kulturową, powiedziałbym nawet politycznego samookreślenia, samozachowania i samorozwoju wśród innych narodów Eurazji — i to w sposób najbardziej jasny oraz precyzyjny. I to od niego zależy, czy chce zachować, czy zmodyfikować formy swojej kulturowej egzystencji, które, jak mi się wydaje, ze względu na nienormalne warunki rozwoju wymagają wielu zmian. Naród żydowski powinien stać się równoprawnym członkiem federacji euroazjatyckiej. Nie wymaga to wcale tworzenia dla niego specjalnego terytorium, którego nie posiada i do którego tworzenia nie jest skłonny. Przesiedlanie Żydów na ziemię jest tak samo niezgodne z duchem współczesnego żydostwa, jak nie odpowiada mu, naszym zdaniem, współczesny żydowski syjonizm, choć nas, Rosjan, jeszcze w przewidywalnej najbliższej przyszłości wcale nie dotyczy. Problem syjonizmu stałby się problemem rosyjskim tylko w tym wypadku, gdyby w Palestynie powstało żywe i organiczne centrum całego rozproszonego po świecie żydostwa. Wtedy potrzebowalibyśmy wolnej, a nie znajdującej się pod czymś protektoratem Palestyny. Naród żydowski nie jest zjednoczony jednością i integralnością swojego terytorium, ale wyłączną jednością religijną i kulturową, swoim „Prawem”, które go określa na zewnątrz.

Ale tutaj czeka nas kolejny zarzut. — Takie rozwiązanie problemu, powiedzą nam, groziłoby napływem Żydów z innych kultur i krajów do Rosji oraz stworzeniem w Rosji nowej Palestyny. I jak można mówić o włączeniu rosyjskiego żydostwa do sfery Eurazji, skoro jest to tylko część rozproszonego po świecie pojedynczego narodu żydowskiego? Odpowiemy. — Napływ Żydów do Rosji przeraża tylko tych, którzy uważają naród żydowski za godny pogardy przedmiot eksterminacji ze strony wroga rasy ludzkiej i którzy, nie znając historii, nie wiedzą nic o pozytywnej roli kulturowej, jaką naród żydowski odegrał już w ekonomicznym, społecznym i duchowym rozwoju świata. Skądinąd wątpię, czy nasze rozwiązanie kwestii żydowskiej rzeczywiście doprowadzi do zwiększonego napływu Żydów do Rosji. Podstawą mojej wątpliwości

będzie również odpowiedź na pytanie sformułowane w trzecim zdaniu tego akapitu.

Naród żydowski stanowi jedną i organiczną całość. Jednak każda organiczna całość nie jest jednorodna, lecz dzieli się na zbiorowo zjednoczone poszczególne Całości. Tak więc i naród żydowski jest podzielony, ale — i na tym polegają jego wyjątkowość oraz znaczenie w dziejach ludzkości — według wewnętrznego pokrewieństwa między jego poszczególnymi organizmami i odpowiadającymi im kulturami. Jest żydostwo naturalnie związane ze światem kultury romańskiej i jest żydostwo tak samo związane ze światem kultury germańskiej czy światem kultury euroazjatycko-rosyjskiej. Okazuje się więc, że żydostwo rosyjskie, będąc indywidualnością żydostwa, jest również indywidualnością kultury euroazjatyckiej. Empirycznie istnieje tylko pewna „korespondencja”, pewna dwoista natura rosyjskiego żydostwa. Teoretycznie można to rozumieć dwojako: albo rosyjskie żydostwo odradza się jako naród kultury euroazjatyckiej, albo jest indywidualnością w żydostwie tej religijnej i kulturowej potencji ogólnoludzkiej, która w kulturze chrześcijańskiej indywidualnie się jako jedność ludów euroazjatyckich. Skłaniam się ku drugiemu wyjaśnieniu, które żywiej wyraża znaczenie i religijny sens żydowskości w rozwoju uniwersalnym i które rozszerzam, oczywiście, także na inne indywidualności kultury żydowskiej. Umożliwia też podkreślenie związku Żydów rosyjskich z całym narodem żydowskim, to znaczy ochronę samej istoty żydowskiej idei religijnej przed wszelkimi teoretycznymi i praktycznymi zakusami. Praktyczne trudności, oczywiście, powstaną, ale nie wielkie, lecz mniejsze niż przy dominujących rozumieniach problemu żydowskiego; i tylko monomani, fałszujący „protokoły Mędrców Syjonu” lub wierzący w ich istnienie, uznają te trudności za nie do pokonania.

Nie tylko ze strony rosyjskiej inteligencji, ale także ze strony wielu Żydów możemy spodziewać się dość silnego sprzeciwu co do meritum. Mianowicie, nasi przeciwnicy zaprzeczają istnieniu, a przynajmniej żywotności, oryginalności i wartości odrębnej kultury żydowskiej. — Wmawia się nam, że to, co wydaje się nią być, jest niczym innym, jak tylko sztucznym produktem serii przypadkowych przebiegów warunków: średniowiecznego getta, strefy osiedlenia, religijnej wrogości do Żydów i ich dążenia na skutek zewnętrznego nacisku do zachowania siebie dzięki swojemu rytualnemu prawu. Przecież, powiedzą nam, Żydzi nie mają wspólnego dla nich wszystkich żywego języka, a próba uczynienia ponownie żywym starożytnego hebrajskiego, po pierwsze, napotyka opór w samej społeczności żydowskiej, a po drugie, jest skazana, jako

sztuczna i romantyczna, na niepowodzenie. Żydzi zawsze asymilowali i zawsze łatwo przyswajali sobie język świata zewnętrznego (hiszpański, francuski, niemiecki, rosyjski itd.), aby zachować swój własny wyłącznie jako święty. Losem żydostwa jest jego całkowita asymilacja, jego całkowite rozpuszczenie w otaczających go kulturach. Proces ten jest bolesny, co odzwierciedlają niektóre negatywne aspekty asymilacji żydostwa, i powolny, być może — w ostatnich czasach spowolnił się jeszcze bardziej (syjonizm), ale jego wynik jest jasny i nieunikniony. Przeniesiony w sferę zagadnień religijnych zarzut taki przybiera mniej więcej następującą formę. — Nie może i nie powinien istnieć żaden „Kościół żydowski”, ponieważ znaczenie historii żydowskiej z religijnego punktu widzenia polega właśnie na tym, że Żyd musi „opuścić ojca swego i matkę” (Mt 19,5), wyrzec się swojego narodu, wyrzec się siebie jako Żyda, a umarłszy jako Żyd, ożyć jako chrześcijanin. Naród żydowski jest skazany na rozproszenie i zagładę: takie jest jego przeznaczenie. Krzyżując Jezusa Chrystusa, ukrzyżował własnego Mesjasza, wydał samego siebie na ukrzyżowanie. Musi wstąpić na Golgotę i umrzeć jako naturalne, cielesne ciało Mesjasza, aby zmartwychwstać już nie jako naród żydowski, nie jako naród. Dlatego nawet dzisiaj naród żydowski nie jest ani narodem, ani kulturą, ale — duchem.

A jeśli tak, to rozwiązanie problemu żydowskiego leży gdzie indziej. Polega ono na ułatwieniu procesu asymilacji. Oczywiście, takie ułatwienie oznacza zdecydowane odrzucenie wszelkich środków przemocy, które tylko opóźniają „konwersję”, ale wyklucza również orientację na religijno-kulturowe żydostwo. Należy pozostawić je własnemu losowi („naturalnej śmierci”), nie ingerując w nie, ale też i nie pomagając mu w żaden sposób, bo po co pomagać ewidentnie beznadziejnemu? Skądinąd wpływ na asymilujące się żydostwo okazuje się niemożliwy inaczej niż w porządku samorozwoju danej (w szczególności rosyjskiej) kultury i jej samoczynnego odcięcia się od żydostwa. Jest to droga biernego i bezczynnego oczekiwania. Jednak w Rosji (to znaczy nie w Rosji komunistycznej, ale w nadchodzącej Rosji euroazjatyckiej), inaczej niż w Europie, dla której taka bierna postawa jest charakterystyczna, żydostwu przeciwstawia się nie zsekularyzowana, a więc zniechęcona kultura, ale Rosyjska Cerkiew Prawosławna. W Rosji problem żydowski pozostaje problemem religijnym nawet z rozważanego punktu widzenia. Innymi słowy, problem żydowski może być rozwiązany tylko przez Rosję, nawet jeśli międzynarodowy katolicyzm wydawał się Żydom, na pierwszy rzut oka, bardziej atrakcyjny niż narodowe prawosławie. Niemniej jednak

i tutaj trzeba uznać asymilujące się żydostwo za nieredukowalne i nieuniknione wyzwanie. Jego istnienie, a nawet wzrost, to ciężki krzyż, który trzeba cierpliwie dźwigać, a którego ciężar może nieco zmniejszyć tylko wyraźny sprzeciw wobec powołania religijnych Żydów na łono rosyjskiego prawosławia.

Przedstawiony teraz punkt widzenia uważam za zasadniczo możliwy. Dostarcza on innego rozwiązania problemu, zgodnego z tradycją. I wydaje mi się nawet, że dopiero dalszy rozwój może dostarczyć ostatecznych argumentów na rzecz tego rozwiązania lub rozwiązania, które wydaje mi się bardziej poprawne i uzasadnione. Zwrócę uwagę na jedną rzecz. Nasze rozwiązanie wyklucza bierną abstynencję, ale wymaga aktywności, skutecznej miłości do narodu żydowskiego jako takiego, a nie tylko do każdego Żyda jako jednostki. A tam, gdzie jest aktywna miłość, musi być prawda. Albowiem drzewo zawsze poznaje się po owocach.

Postulowany przez nas punkt widzenia spotka się oczywiście z zarzutami o utopijność. Ale od dawna jesteśmy przyzwyczajeni do ataków i nieporozumień ze strony naiwnych, a nawet naukowo zacofanych ideologów jednej uniwersalnej kultury i sekularyzacji. Naszą zasługę upatrujemy w tym, że rozwiązujemy kwestię żydowską w sposób merytoryczny i na gruncie religijnym. Co do zarzutów o utopizm odpowiemy na to pytaniami. — Czy nasz „utopizm” prowadzi do jakichś abstrakcyjnych lub konkretnie niewykonalnych działań? Czy, przeciwnie, w swoich konkluzjach nie okazuje się bardzo realny i praktyczny? Opierając się na prawdach prawosławia, nigdzie nie zniekształcamy rzeczywistości i nie podajemy jej żadnym abstrakcyjnym schematom. Nie jest, oczywiście, łatwo przewyciężyć w praktyce nagromadzone przez wieki nieporozumienia i uprzedzenia. Ale można i trzeba wytrwale dążyć do ich przewyciężenia. Nasza droga jest słuszna. Intuicyjnie nakreślił ją i pokazał jej konkretne znaczenie Leskow w swojej niezwyklej opowieści o metropolicie Filarecie (*Śąd władcy* [Владычній Суд]). — Pewien Żyd, chcąc uwolnić jedyne go syna od poboru, wynajął mu za ostatnie pieniądze zastępcę, innego Żyda. A ten, wzięwszy zapłatę, ogłosił, że zamierza przyjąć chrzest, unieważniając tym samym całą umowę. Zgodnie z prawem nie można było pomóc staremu Żydowi. Ale władca Filaret rozstrzygnął sprawę szybko i prosto, uznając oszusta za „niegodnego świętego chrztu”. I co? Za jakiś czas stary Żyd sam się ochrzcił.

Aaron Steinberg

Odpowiedź Lwowi Karsawinowi

Drogi Lwie Płatonowiczu,

z wdzięcznością przyjmuję Pańską propozycję odpowiedzi na myśli, jakie wyraził Pan w swoim artykule *Rosja i Żydzi*, i proszę o przekazanie redakcji „Wiorst” mojej najgłębszej wdzięczności za okazaną mi gościnność. Czytając rękopis Pańskiego artykułu, mimowolnie wróciłem myślami do rozmów na ten sam temat, jakie wielokrotnie miałem okazję prowadzić z Panem twarzą w twarz, a moje wątpliwości i obiekcje w naturalny sposób przybrały formę osobistego apelu do Pana. Chciałbym zachować tę formę w mojej publicznej odpowiedzi skierowanej do Pana: wie Pan, że mogę podejść do poruszonej przez Pana kwestii tylko z odmierzonej strony, a w takich przypadkach spotkanie jest możliwe tylko wtedy, gdy ludzie patrzą sobie prosto w oczy, a nie patrzą na siebie z boku.

Stawia Pan pytanie o stosunek Rosji do żydostwa — i w tym, jak sądzę, tkwi największa zasługa Pańskiego artykułu — jako pytanie religijne, powiedziałbym nawet, jako pytanie o tolerancję religijną. Dla mnie, Żyda, ten sposób postawienia pytania wydaje się nie tylko najbardziej owocny, ale i najbardziej naturalny. Tak zwana nietolerancja narodowa wobec Żydów, w moim głębokim przekonaniu, jest w ostatecznym rozrachunku tylko przemieloną, zdegenerowaną, zinternalizowaną formą nietolerancji religijnej; dlatego można ją przewyciężyć tylko na gruncie intensywnie skutecznej tolerancji wobec innej, obcej wiary, z pełną świadomością jej obcej oryginalności i nieusuwalnej tożsamości. Tą zasadniczo obcą wiarą jest dla Pana wiara narodu żydowskiego i dlatego stara się Pan, jako Rosjanin i chrześcijanin, znaleźć najlepszy, religijnie uzasadniony sposób osadzenia Żydów w Rosji na drodze pełnego miłości porozumienia. Promowanie tożsamości żydowskiej dla przewidywanej unii z Izraelem w łonie Kościołów prawosławnych i powszechnych jest ostatnim i ostatecznym rozwiązaniem, które skłania Pana do wszystkich Pańskich cząstkowych, a nawet aktualnych decyzji.

Pozwolę sobie później wypowiedzieć się na temat tych częściowych i responsywnych decyzji. Zauważę tylko, że również w nich dostrzegam to samo Pańskie podstawowe pragnienie, aby kierować się w pełni zasadą tolerancji religijnej. Jak inaczej można wytłumaczyć Pańskie konsekwentne rozróżnienie między rdzeniem a plewą — *sit venia verbo* — Izraela? Miecz dzielący lub, jak mówiono jakiś czas temu, nóż chirurgiczny analizy jest w Pana rękach jedynie środkiem do ocalenia, zabezpieczenia rdzenia, nawet za cenę rezygnacji ze „skorupy”. (Podobnie w relacjach prywatnych niekiedy ostro potępiamy poszczególne czyny, by z większą siłą afirmować niepodzielną istotę człowieka). Wydaje mi się jednak, że w metodzie posługiwania się przez Pana logicznym narzędziem rozróżnienia zawarty jest pewien błąd w określeniu ostatecznego celu stosunków rosyjsko-żydowskich, pewna schematyczność Pańskiej wstępnej syntezy. Zacznę więc od tego, na czym Pan kończy.

Czy duchowny, który w opowiadaniu Leskowa ochrzcił starego Żyda, postąpił słusznie? Myślę, że nie. Starzec, który próbował uratować wolność swojego syna, kupując wolność innego człowieka, był, jak sądzę, jeszcze mniej „godny” chrztu niż oszust, który okrutnie zażartował z uczuć swojego ojca. I czy naprawdę nawrócił się on na Chrystusa? Trafniej byłoby powiedzieć, że tylko na chrześcijan. Pan zresztą sam jest przeciwny takim partykularystycznym rozwiązaniom kwestii żydowskiej, a w każdym razie jest Pan przeciwny nawracaniu się Żydów na Chrystusa i odwracaniu się od judaizmu. A jak miałyby być inaczej? W końcu, podążając za apostołem Pawłem, Pan również pokłada pełną nadzieję w rychłym zbawieniu „całego” Izraela; ta nadzieja jest siłą napędową Pańskiej aktywnej, praktycznej tolerancji religijnej: w tym miejscu domyka się dla Pana wszelki krąg historycznych i eschatologicznych pytań związanych z judaizmem. Ale to właśnie miejsce, jak Pan wie, jest głównym punktem naszej różnicy zdań. Jak mógłbym mówić o szczegółach, nie mówiąc nic o sprawach zasadniczych?

Powiem wprost: nie tylko nie wierzę w nawrócenie Izraela, ale uważam, że nawet chrześcijanin, który wierzy w to nawrócenie, ujawnia w ten sposób jedynie pewną niekompletność własnej wiary w Boga. Proszę mi wybaczyć, Lwie Płatonowiczu, że tak ostro wyraziłem swoją myśl. Ale naprawdę nie mogę inaczej myśleć o zwróceniu się Izraela do Chrystusa, jak tylko o odejściu od Ojca, jako o zdradzeniu Go — jak chrześcijanin mógłby pragnąć takiej zdrady, takiego wiarołomstwa? Czy kiedykolwiek słyszał Pan o Żydzie, który był niewzruszony i niezachwiany w swojej wierze i nawrócił się na chrześcijaństwo? (Mówię o „naszym” czasie,

to jest tym, który nawet z chrześcijańskiego punktu widzenia leży „pomiędzy” adwentami [*пришествиями*]). Aby zatem nawrócić się na Chrystusa, Żyd musi przede wszystkim stracić wiarę w Boga; aby cały Izrael został zbawiony, cały Izrael musi zginąć. Wydaje się, że pozostaje tylko jedna możliwość: „Chrystus”, do którego zwróci się Izrael, zostanie rozpoznany przez Żydów jako „Pomazaniec”, za którym tęsknili, a którego imię w języku hebrajskim brzmi Mesjasz.

Ale czy w tym czasie Drugiego Przyjścia dla Was, jedyne dla nas, będzie nadal miejsce dla różnych wyznań, dla wielu Kościołów, dla „kwestii żydowskiej”? Zaprawdę, „I nie będą nadal nauczać każdy bliźniego i każdy brata swego w słowach: ‘poznajcie Wiekuistego!’, gdyż wszyscy znać Mnie będą: od najmniejszego do największego, rzecze Wiekuisty; albowiem wybaczę winę ich, a grzechów ich nie wspomnę więcej” (Jr 31,34)¹¹. Jak być chrześcijaninem, który zdał sobie sprawę, że dla Żydów droga do chrzcielnicy nieuchronnie prowadzi przez grzech śmiertelny, jak nim być, jeśli jednocześnie ożywia go „wielkoduszna” miłość do Izraela i pragnienie dogadania się z nim za wszelką cenę tu i teraz, a przy tym koniecznie na gruncie religii? Taki chrześcijanin nieuchronnie dojdzie do wniosku, że sama religia żydowska jest odpowiedzialna za paradoks swojego położenia, że tkwi w niej wada sprzeczności, najbardziej intensywne pragnienie prawdziwego Boga żywych, a jednocześnie — ostateczne zaprzeczenie. To jest pogląd na istotę judaizmu, którego Pan, Lwie Płatonowiczu, broni, pogląd, który uważam za całkowicie błędny.

Przekształca Pan dialektykę chrześcijańskiej i osobistej tolerancji religijnej wobec żydostwa w wewnętrzną dialektykę żydowskiego objawienia. Rozumiem całą trudność Pańskiego stanowiska i czy muszę powtarzać, że głęboko szanuję każdy z motywów, które doprowadziły Pana do tego stanowiska? Ale faktem jest, że Żydowi łatwiej jest traktować chrześcijanina z miłością niż chrześcijaninowi Żyda. (Z czego nie wynika, że tak jest zawsze). Żydostwo widzi w chrześcijaństwie tylko empiryczne grzechy i błędy. Chrześcijanie z kolei — naród zaręczony z Bogiem i opętany przez Boga — obwiniają Żydów o Bogobójstwo i apostazję. Samo zaprzeczenie człowieczeństwa Boga, według Pana, nieuchronnie pociąga za sobą „dualizm”, to znaczy wyrwanie Boga ze świata, zerwanie między człowiekiem a jego Stwórcą. Dla Żydów, twierdzi Pan, „pełna łaski, ale i straszna bliskość człowieka z Bogiem, którą prawosławie uznaje za podstawę wiedzy o życiu i bycie jest

¹¹ Tu i dalej cytuję za edycją: *Księga Jeremiasza*, tłum. I. Cyllkow, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2009, s. 135 (reprint wydania z roku 1899) [przypr. tłum.].

[...] niedostępna”, a podążając za niekończącym się łańcuchem rzymskokatolickich misjonarzy, dodaje Pan, że „nie Żydom, ale nam objawia się teraz prawdziwe znaczenie psalmów i biblijnych proroków”. Nie, Lwie Płatonowiczu, proszę wybaczyć, ale jest Pan na złej drodze. Pańska „miłość do wroga” idzie za daleko: próbuje pan odebrać Żydom zarówno Boga, jak i Biblię. To drugie jest tak samo niemożliwe jak pierwsze. W rozdziale o fałszywych prorokach Izraela Jeremiasz mówi: „Czyżem Bogiem tylko z bliska, rzeczcie Wiekuisty, a nie Bogiem i z daleka? Czyż zdoła się kto ukryć w skrytościach, abym Ja go nie widział?, rzeczcie Wiekuisty; alboż nie wypełniam Ja niebo i ziemię? rzeczcie Wiekuisty” (Jr 23,23–24). Proszę nam wyjaśnić, Lwie Płatonowiczu, jeśli naprawdę nie rozumiemy już naszych Proroków, to o jakiej bliskości tutaj mówimy i o jakiej pełni? My, Żydzi, zawsze myśleliśmy o łasce i bojaźni, o tym, co jest „podstawą wiedzy o życiu i bycie”. Nie, drogi Lwie Płatonowiczu, nie jesteśmy ateistami, nie jesteśmy bezbożnikami, a wielu naszych uczniów nadal zna Biblię na pamięć i zachowuje ją w swoich sercach. Jeśli chrześcijaństwo może znieść żydostwo tylko na podstawie takich ekspropriacji, zróbmy to w starym stylu...

Wzburzyłem się. To i źle, i dobrze. Źle, ponieważ uniemożliwia mi to spójne wyrażanie myśli, a wciąż mam w głowie wiele spraw, które chciałbym wyjaśnić z całą jasnością. Ale to i dobrze, ponieważ moja reakcja na Pańskie słowa jest zbyt naturalna i byłoby smutno, gdybyśmy wszyscy pozostali obojętni na nasze święte sprawy. Poza tym, chociaż piszę bezpośrednio do Pana, moje słowa, podobnie jak Pańskie, usłyszy wielu chrześcijan i Żydów, którzy czytają po rosyjsku, i wszyscy powinniśmy nauczyć się poważnie traktować nie tylko rozmowę o „antysemityzmie” oraz „równości praw”, ale również o samej istocie judaizmu i prawosławia. Sprzeciwiając się Panu tak gwałtownie, ani przez chwilę nie zapominam jednak, że Pański stosunek do żydostwa bynajmniej nie ogranicza się do sformułowań przytoczonych w Pańskim artykule. Pragnę jedynie podkreślić, że kwestia żydowska, jako kwestia religijna, jest najeżona wielkimi trudnościami i niebezpieczeństwami oraz że wciąż mamy przed sobą długą drogę do znalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia.

Tylko tymi wewnętrznymi trudnościami, nieodłącznie związanymi z samym problemem chrześcijańskiej tolerancji wobec żydostwa, mogę wyjaśnić fakt, że przy Pańskim, moim zdaniem, niewątpliwie stronnictwym i niedostatecznie uzasadnionym poglądzie na judaizm jako religię może Pan tak wysoko oceniać żydowskość jako kulturę. W końcu kultura żydowska jest całkowicie religijna, a zatem całkowicie przesiąknięta tym „ognistym impulsem

samej wiary”, tym „dualizmem”, który, według Pańskich słów, czyni ją „najpotężniejszym i najstraszliwszym wrogiem chrześcijaństwa”. — A jednak Pan chce chronić naród żydowski, a tym samym jego kulturę, jako specjalny „prawosławny Kościół żydowski”? Jest to dla mnie niezrozumiałe. Skądinąd, czym ten żydowski Kościół w Rosji różniłby się od rosyjskiego Kościoła prawosławnego, gdyby wszyscy rosyjscy Żydzi stali się prawosławni? Czy nie językiem kultu? — Oczywiście tym, że ortodoksyjny rosyjski Żyd nadal byłby oryginalnym i kulturowo niezmienionym „Żydem”, „bojownikiem Boga”, którego Bóg wybrał i nazaczył w starych czasach. Tak więc Pańska wiara prowadzi Pana, o ile widzę, do dwóch wykluczających się nawzajem możliwości. A może będzie Pan twierdził, że kultura żydowska i religia żydowska to jedno i to samo? Byłoby to dla Pana tym trudniejsze, że widzi Pan w Żydach, którzy odeszli od „rdzenia”, ten sam, choć w zniekształconej formie, religijny pierwiastek żydostwa. Chciałbym doprecyzować tę kwestię.

Wspomniałem już mimochodem, że widzę w Pańskiej analizie drugie dno Pańskiej syntezy. Teraz mogę wyjaśnić, co chciałem przez to wyrazić. Prawdziwa tolerancja religijna, a także tolerancja w ogóle, jak mi się wydaje, opiera się na absolutnej afirmacji i akceptacji istnienia obcej mi substancji, a tym samym jej przypadłości, ponieważ jest w nich efektywny sam rdzeń substancjalny. Akceptując rdzeń kultury żydowskiej i rdzeń narodu żydowskiego, sam Pan stanowi doskonały przykład tej uniwersalnej i, powiedziałbym, czysto rosyjskiej wolności światopoglądowej; ale Pańskie odrzucenie religii żydowskiej sprawia, że jakby z mocą wsteczną niszczy Pan wszystkie pozytywne wyniki poprzedniej analizy: sam rdzeń okazuje się szkodliwy i nagle staje się jasne, dlaczego powłoka narodu żydowskiego jest dla Pana tym większym odpadem, im bardziej pokazuje swoją dawną jedność z rdzeniem. Tak więc rdzeń musi nieuchronnie podążać tam, gdzie rzuca się plewę. Innymi słowy, istnieje pewna nieredukowalna ambiwalencja w całym Pańskim stosunku do żydostwa, która wynika, o ile mogę się domyślać, z Pańskiej wiary w nieredukowalność anty-judaistycznego nastroju w chrześcijaństwie. W przeciwnym razie nawet „peryferii” żydostwa nie mógłby Pan postrzegać jako całkowicie negatywnego zjawiska współczesnej kultury. Co się tyczy poszczególnych „zasymilowanych” Żydów, prawdą jest, że jest Pan skłonny do ustępstw, ale jest Pan bezwzględny wobec asymilacji Żydów w ogóle. Jeżeli byłby Pan pobożnym i narodowo nastawionym Żydem, a nie Żydem ortodoksyjnym, byłoby to o wiele lepiej zrozumiałe. Wydaje się, że każdy z nas mógłby sporządzić bardzo dokładny akt oskarżenia przeciwko naszym odszczepieńcom, tym

bardziej że sami oskarżyciele prawdopodobnie skończyliby na ławie oskarżonych. Ale nie mogłem np. nie wspomnieć o szeregu okoliczności, które częściowo równoważą winę. Wszystko, w czym rozpoznałbym działanie prawdziwie religijnego ducha żydostwa, uznałbym za konieczne przytoczyć w obronie tych, którzy odrzucają tego ducha słowami i świadczą o nim czynami. Pan postępuje dokładnie odwrotnie. Zeuropeizowane żydostwo, aby zatrzymać się tylko na jednym szczególe, jest wyraźnie zaangażowane w rozwój nowoczesnego ruchu robotniczego: czy to przemawia przeciwko niemu? Myślę, że odwrotnie: nie przemawia to przeciwko niemu, ale na jego korzyść, ponieważ marzenie o sprawiedliwej organizacji życia społecznego jest oryginalną ideą kultury żydowskiej, a jeśli Żyd, który oderwał się od żydowskiego rdzenia, jest naprawdę w pełni ożywiony ideą służenia ludziom pracy, to nie jest już taki zły, a czasem nawet i bardzo dobry. Ogólnie rzecz biorąc, żydowska asymilacja i jej związek z solidnym, nierozzerwalnym rdzeniem żydostwa nie pasuje do analogii: rdzeń — powłoka. Wolałbym mówić w tym kontekście o radioaktywnej substancji żydostwa, o energii, którą promieniuje, o jego wiecznym rozpadzie jako integralnej części jego nierozzerwalnej istoty. Żydowska asymilacja jest tak stara, jak narodowo zorganizowana egzystencja żydostwa. Pozwolę sobie przypomnieć, że apostoł Paweł dla nas, którzy uważamy się za część rdzenia, jest typowym przedstawicielem zasymilowanego żydostwa. Przyzwyczailiśmy się myśleć, że wszystkie główne zjawiska w historii Żydów nie mogą być całkowicie pozbawione znaczenia; asymilacja jest zatem do czegoś potrzebna. W ten sam sposób, w kategoriach uniwersalnego przeznaczenia, widzimy również zwrot naszej historycznej ścieżki, która przywiodła nas do Rosji.

Wystarczająco długo mówiłem o bezsprzecznych różnicach między mną a Panem, Lwie Płatonowiczu; proszę mi teraz pozwolić, choćby pokrótce, odnieść się i do tych punktów, w których w pełni się z Panem zgadzam.

Tak, rosyjskie żydostwo jest rodzajem organicznej jedności, choć należy do dwóch różnych całości, które otaczają je jednocześnie: do narodowej wspólnoty Izraela i do Rosji. Rosyjscy Żydzi mają zadania w stosunku do światowego żydostwa i mają zadania w stosunku do Rosji. Jeśli jednak chodzi o nas, to los historyczny jest tak korzystny, że dwoistość naszych zadań nie będzie rodzic dla nas, Żydów rosyjskich, żadnych konfliktów wewnętrznych, ponieważ służąc Rosji, będziemy mogli służyć naszemu żydowskiemu powołaniu. Nasze powołanie jest nam dane przez naszych Proroków, a droga wskazana Rosji przez jej wizjonerów i przywódców

prowadzi w tym samym kierunku. Rosja zmierza w kierunku nieśmiertelnego światła ze Wschodu: jest Nam po drodze.


Nie spierajmy się o to, czy Rosjanie są Żydami rosyjskimi, czy Żydami. Myślę, Lwie Płatonowiczu, że ten Pański przyjaciel Żyd, który sprzeciwił się nazywaniu go Rosjaninem, sprzeciwił się wcale nie „z delikatności”, ale i nie „z dumy narodowej”, lecz wyłącznie dlatego, że chciał być prawdomówny. My w Rosji i wśród Rosjan nie jesteśmy, oczywiście, Rosjanami, ale poza Rosją, a nawet wśród zagranicznych Żydów, czujemy, jak bardzo tkwimy w przeszłości rosyjskiej, jak bardzo jesteśmy wolni od wszelkich uprzedzeń społecznych, od skrępowania dobrami materialnymi tego świata, jak bardzo jesteśmy bliżsi prawdziwym źródłom życia religijnego, ostatniej głębi serca ludzkiego — i jesteśmy za to wszystko wdzięczni losowi, który nas przywiódł do Rosji i dał nam możliwość poznania oraz pokochania narodu rosyjskiego. W końcu jesteśmy naprawdę jedynymi Azjatami w Europie, ale nasi europejscy bracia boją się do tego przyznać swoim aroganckim mieszkańcom półwyspu [полуостровитянам] — a przy tym jak łatwo jest nam być sobą w Rosji!

Wcale z tego nie wynika, że w Rosji jest nam w ogóle lekko. Nie mówię o obecnej trudnej chwili ani nawet o minionych wiekach: mówię o przyszłości. Konieczne jest, aby Rosjanie, ci, co do których nie ma wątpliwości, czy są Rosjanami, czy nie, byli przepojeni świadomością, że żydostwo nie jest „wrogiem”, lecz sojusznikiem. To jest bardzo trudne, bardzo trudne dla wielu ludzi. Pan, Lwie Płatonowiczu, wie o tym równie dobrze, jak ja. To nie przypadek, że w swoim artykule zwraca się Pan do ludzi, dla których jesteśmy drzazgą w ciele Rosji. Oto dlatego również ja pozwalam sobie patrzeć na Pana artykuł jak na pierwszy krok na długiej i ciernistej drodze.

Szczerze Panu oddany,
Aaron Steinberg

Berlin 1927

Przełożył *Marian Kisiel*

 <https://orcid.org/0000-0002-6752-2407>



NOTY O AUTORACH

Pavel Aleš — priest of the Orthodox Church in the Czech lands and Slovakia; professor emeritus of the Orthodox Divinity Faculty in Prešov. Together with Eva Maria Hrdinová, he has long been involved in writing theological texts, and translates liturgical and theological literature (e.g. Vladimir Lossky).

E-mail: alesrimice@email.cz

Valentina Brio / Валентина Брио — филолог, доктор гуманитарных наук, работает на кафедре русской и славянской филологии Еврейского университета в Иерусалиме. Автор книг и статей по истории русской и польской литературы, а также еврейской культуры Вильно, между другими монографий: *Поэзия и поэтика города. Wilno—ווילן—Vilnius* (Москва 2008), *Польские музы на Святой Земле. Армия Андерса: место, время, культура (1942–1945)* (Москва–Иерусалим 2017).

E-mail: brio@mail.huji.ac.il

Piotr Czerwiński — profesor w Instytucie Językoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. 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 w takich sferach, jak: etnologia, lingwokulturologia, lingwokonceptologia, również w aspekcie konfrontatywnym i porównawczym. Dotyczy to: leksykologii, leksykografii, słowotwórstwa, stylistyki, onomazjologii, języka polityki, ideologii, środków masowego przekazu, poezji, literatury pięknej, współczesnego uzusu językowego, mówienia, myślenia, metodyki nauczania itp.

E-mail: czerwinski.piotr@gmail.com

Ivona Dömischová — assistant professor at the Faculty of Education at Palacký University in Olomouc. Her professional activities include teaching German language didactics and didactically oriented disciplines. Her professional interests include project-based learning and teaching pupils with special educational needs. She graduated from the DSP in Pedagogy at the Faculty of Education of the University of Applied Sciences in Olomouc and her dissertation was on project-based learning in the Czech Republic and German-speaking countries.

E-mail: ivona.somischova@upol.cz

Marat Grinberg — graduated from the joint degree program between the Jewish Theological Seminary of America and Columbia University in New York City in 1999, and received his PhD in Comparative Literature from the University of Chicago in 2006. A scholar of Jewish and Russian literature and culture, and of cinema, he is a Professor of Russian and humanities at Reed College in Portland, Oregon, and the chair of Comparative Literature program. Among Grinberg's books are *"I am to Be Read not from Left to Right, but in Jewish: from Right to Left": The Poetics of Boris Slutsky* ("Shofar An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies" 2011, 33 (1), s. 125–127), *Aleksandr Askoldov: The Commissar* (Bristol 2016), and *The Soviet Jewish Bookshelf: Jewish Culture and Identity Between the Lines* (Waltham 2023). He's a co-editor of *Woody on Rye: Jewishness in the Films and Plays of Woody Allen* (Lebanon, IL 2013), and the translator and editor of Mikhail Goldis, *Memoirs of a Jewish District Attorney from Soviet Ukraine*, to be published October 2024. Grinberg's recent essays have appeared in *Tablet Magazine*, *Mosaic*, *Los Angeles Review of Books*, and *The Jewish Journal*. He lectures widely on topics ranging from Shoah literature and film to Jewish-Russian poetry. Grinberg is currently working on a large study of Jewishness and the Holocaust in Russian, Ukrainian, and East European speculative fiction of the Soviet era.

E-mail: grinberm@reed.edu

Eva Maria Hrdinová — associated professor at the Institute of Foreign Languages, Faculty of Education at Palacký University in Olomouc, Czech Republic. She is a Czech translationalist and philologist (Germanist and Slavist) and university lecturer, who is engaged in the theory and practice of translation, especially in the research of professional terminology didactics of translation, interpreting and phraseology. Since 2018 she is an associate

professor in translation-interpreting. She teaches at the Institute of Foreign Languages at the Faculty of Education, UP Olomouc, where she provides linguistic and translational disciplines. Another of her interests is creative writing, especially in the context of Holocaust mediation. She is preparing a monographic work on this topic.

E-mail: eva.hrdinova@upol.cz

Roman Katsman / Роман Кацман — профессор кафедры еврейской литературы в Бар-Иланском Университете (Израиль); автор книг и статей по ивритской и русской литературе. В последние годы опубликовал ряд исследований по русско-израильской литературе: *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel* (Boston 2016), *Неуловимая реальность: Сто лет русско-израильской литературы (1920–2020)* (Бостон–Санкт-Петербург 2020), *Высшая легкость создания: Следующие сто лет русско-израильской литературы* (Бостон–Санкт-Петербург 2021). В 2023 году под его редакцией (совместно с Максимом Шраером) вышел сборник статей *Очерки по истории русско-израильской литературы* (в двух параллельных томах — по-русски и по-английски).

E-mail: roman.katsman@biu.ac.il

Marian Kisiel — polonista, profesor w Instytucie Polonistyki Uniwersytetu Śląskiego. Członek Polskiego PEN Clubu i Komitetu Nauk o Literaturze PAN. Opublikował kilkanaście książek o polskiej literaturze XX wieku. Ostatnio ukazały się: *Splot. Szkice o poezji polskiej, rosyjskiej i żydowskiej* (Katowice 2020) oraz *Kairos. Szkice o poematach Karola Wojtyły* (Kraków 2022); z tłumaczeń: *Książka o śmierci Siergieja Andriejewskiego* (Katowice 2021), *Sopra la morte Wikientija Wieriesajewa* (Katowice 2022), *Myśli i przeczucia Dmitrija Merezkowskiego* (Katowice 2022), *Fragmenty filozoficzne Piotra Czaadajewa* (Katowice 2022), *O miłości i śmierci Lwa Tołstoja* (Katowice 2023), *Poemat o śmierci Lwa Karsawina* (Katowice 2023).

E-mail: marian.kisiel@us.edu.pl

Bella Kolomakin / Белла Коломакин — кандидат филологических наук. Сфера научных интересов: русско-израильская литература, фольклористика, аспекты преподавания научно-технического перевода текстов с английского языка.

E-mail: estraykh@yahoo.com

Aneta Kwaśniak-Gawłowska — doktor nauk humanistycznych, literaturoznawczyni, anglistka. Interesuje się: dziewiętnastowieczną literaturą anglojęzyczną, związkami pomiędzy religią a kulturą, teologią feministyczną, nowym feminizmem w ujęciu Jana Pawła II i egzegezą biblijną. W swoich tekstach stara się szukać punktów wspólnych pomiędzy feminizmem a religią.

E-mail: anetakwasniakgawlowska@gmail.com

Projekt okładki: Żmicer Śylo
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek (teksty rosyjskie),
Agnieszka Plutecka (teksty polskie), Marzena Wysocka-Narewska (tekst angielski)

Wersją referencyjną czasopisma jest wersja elektroniczna, ukazująca się na platformie
www.journals.us.edu.pl
Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej
z identyfikatorem ISSN 2657-4861.
Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie.

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Ark. druk. 11,75. Ark. wyd. 11,5

W numerze m.in.

MARAT GRINBERG

Станислав Лем, братья Стругацкие, Рафаил Нудельман
и Ариадна Громова: о поэтике и истории еврейской научной
фантастики в советском и польском контекстах

ROMAN KATSMAN

Русско-израильская литература и «чудовищный двойник»
(случай Зиновия Зиника)

BELLA KOLOMAKIN

К проблеме хронотопа в романе Некода Зингера *Билеты в кассе.*
Биоавтография

PIOTR CZERWIŃSKI

Атрибуты еврейского существования у Менделе Мойхер Сфорима
(*Фишка Хромой*)

EVA MARIA HRDINOVÁ, IVONA DÖMISCHOVÁ, PAVEL ALEŠ

"My Blondie is sick, because I did something wrong. . ."
Once more on the phenomenon of Shoah in the teaching
of creative writing at the university

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2657-8352



Więcej o książce

