IUDAICA RUSSICA (ISSN 2657-4861), 2023, nr 2 (11), c. 1–24

CC BY SA

DOI https://doi.org/10.31261/IR.2023.11.02

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 „tranzytu" — 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 „tranzytu", 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 Zinoviy 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 Израиль 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

страны[1]. Нужно ли включать их в предмет изучения? Нужно ли отталкиваться от отдельных произведений или от всего корпуса? Должны ли темы или идеи автора служить мерилом 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 плоскостях[2]. 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 наименования 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 различение, 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 различение 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 Израиля 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 фрейдизма[4]. 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, вожделения 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 инициирует 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 утеряны 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 сообщество, как утверждает Жирар, забывает об учредительном насилии, то как оно может судить о ,жертвы, виновности или невиновности, 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 насилие[5]. 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, ложащимся 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-вожделения, не обязательно становится жертвой, присвоение объекта может срываться, откладываться или вообще отменяться. В знаке нет ничего окончательного, застывшего, полностью различенного, 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 языка[6], 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 обессмысливающих, 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 различение между теми, кто в действительности репатриировался, 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 первичностью[7]: 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 частности, в литературное новаторство. Последнего, если оно желательно, 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 затрудненно 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 бодрийяровскую постмодернистскую симуляцию[9]. Как аутентичные, так и симуляционные виктимные игры составляют вкупе ядро поэтической работы с «русским» и «израильским» в русско-израильской литературе.

Теперь я рассмотрю 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 Лондон[10]. 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 каковым 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 четвергазма[14] 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 Улитиным) «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 выуживать твой путь к горе Сион, хотя на самом деле тень этой горы как раз помешала этой строчке стать путеводителем[21].

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 памяти[24]. 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 слов[27], 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 алие 70–х, он формирует ту литературную установку, которую я в другом месте назвал культурным реализмом[28], и которая созреет окончательно к 90–м годам.

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

[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]. Оборотной 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 Иерусалиме[32]. 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, разумеется, 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 писатели[33].

Ирония, конечно, состоит в том, что очень скоро, переехав в Лондон, он и сам станет «таким писателем», то есть израильским, и тогда Иерусалим и 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 самоглорификация 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 мессианской[37].

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 предпочтении 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 тысячью 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 жизни[42].

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 лад[43], 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, приспосабливаться, 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 возращение 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, впитывая 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 может[49].

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 маску[50], 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 Улитиным 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, такового 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 Улитиным, с Леной Шумиловой и Айзенбергом[51].

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 редукционистский 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, Риполклассик, 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. Sootechestvenniki*, 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].