

Олаф Терпиц (Лейпциг)

**АССИМИЛЯЦИЯ ИЛИ СТОЛКНОВЕНИЕ КУЛЬТУР?
ПЛУТОВСКОЙ ЭЛЕМЕНТ В «ЗАПИСКАХ ЕВРЕЯ» Г. БОГРОВА И «БУРНОЙ
ЖИЗНИ ЛАЗИКА РОЙТШВАНЕЦА» И. ЭРЕНБУРГА**

С появлением постколониальных исследований в частности и «культурных поворотов» в целом в академическом дискурсе последних десятилетий, понятия и концепции «ассимиляции» и «антисемитизма» стали оспариваемыми и разноплановыми по значению и влиянию. В основном в центре внимания оказались не сравнительно статичные описания того, что обычно ассоциируется с «ассимиляцией», а процессы культурного подхода и взаимопереплетения сами по себе. Больше внимания начали получать особенности временных, пространственных, этнических и социальных условий, в которых происходили и происходят столкновения культур. Частью как историографии, так и литературоведения, преимущественно в англоязычном мире, отныне стали понятия «столкновения», «интеграции» и «контакта».

В русско-еврейской литературе XIX-XX столетий произведения Григория Богрова и Ильи Эренбурга в течение долго времени ассоциировались с тем, что было принято называть антисемитизмом, даже еврейской ненавистью к себе, а также «ассимиляцией». Это идеальные образцы репрезентации взаимодействия русской, русско-еврейской и европейской культур и читательских аудиторий. Пристальный взгляд на биографические аспекты и условия труда этих двух писателей, весьма различных по своим художественным и идеологическим установкам, может предложить дифференцированное понимание динамики процессов рецепции и восприятия в рамках процессов столкновения культур. *Предварительные замечания о рецепции и жанре*

История рецепции автобиографического романа Григория Богрова «Записки еврея» изобилует полемикой и конфликтами мнений. Симон Дубнов считал роман вехой своей интеллектуальной биографии. В своих воспоминаниях он пишет:

“[...] усилилось мое отрицательное отношение к ортодоксальному еврейству под влиянием двух книг: «Автобиографии» Соломона Маймона [...] и «Записок еврея» Богрова, печатавшихся в лучшем русском ежемесячнике «Отечественные Записки». Маймон намечал мне мой собственный путь из старого мира в новый, Богров же своими резкими обличениями старого порядка в еврейских общинах обострил во мне оппозиционность к окружающей среде.”¹

Столь же позитивное суждение высказывал первый и единственный еврейский судья в Российской империи Яков Тейтель. Он отмечает в своей автобиографии «Из моей жизни»: “В числе лиц, которым я послал свое воззвание, был Г.И. Богров, автор «Записок еврея», печатавшихся тогда в «Отечественных Записках», издававшихся Краевским и Некрасовым. Эти талантливые очерки производили сильное впечатление на русское общество.”² Адольф Ландау, однако, дает книге противоположную оценку в русско-еврейской газете «День» под псевдонимом «Гамбит». Он обвиняет Богрова в преувеличении и клевете: “Г[осподин] Богров, который, по-видимому, близко присмотрелся к жизни, но очевидно умышленно исказил ее разными преувеличениями [...]”³

¹ Дубнов, Книга жизни, С. 54.

² Тейтель, Из моей жизни, С. 25-26.

³ Гамбит (Ландау), День, 1871, № 9, С. 139.

Любопытным образом Дубнов, Ландау и другие соглашались по поводу мрачности и безнадежности красок, которыми Богров рисует условия жизни еврея при Николае Первом, т.е. в 1830-е и 40-е гг. Они, однако, расходятся в оценке текста, в силу несхожести своих представлений о еврейской эмансипации, русской культуре, в частности культуре Российской империи, а также взглядов на предполагаемую реакцию «русского общества». И хотя либеральная пресса России высоко оценила роман, консервативными критиками он был идеологически отнесен туда же, куда и сочинения Якова Брафмана, хотя бы за упоминание в нем «Книги кагала» последнего. Основные элементы всей аргументации так или иначе сосредотачиваются вокруг понятий ассимиляции, эмансипации, антисемитизма и еврейской ненависти к себе.

Очевидный зазор между различными паттернами рецепции требует объяснения помимо признания различных политических и идеологических позиций. В более культурно-ориентированной манере можно утверждать, что Богров создал нечто, что можно описать, по Хоми Бхабхе, как «третье пространство». Создал, другими словами, ситуацию, пространство, определявшееся некоторой лингвистической доступностью – через русский язык – а также динамикой столкновения культур. Третье пространство Богрова поочередно переживало как восторженный прием, так и полное отторжение. Для тех, кто искал «полезного будущего» (usable future) – перефразируя Роскиса с его “полезным прошлым” – роман оказался вдохновляющим, а боявшиеся вторжения в собственную культуру (т.е. традиционалистские и консервативные русские), или, соответственно, видевшие в Богрове отступника, оставившего и предавшего свою культуру, отвергли его.

Момент интеракции между группами становится еще очевиднее, если взглянуть на связь между (автобиографическими) текстами, самими биографиями и соответствующим образом распределенными интерпретационными концепциями.

Богров был первым русским еврейским интеллектуалом, писавшим и много печатавшимся по-русски на темы еврейской жизни в российской империи. В «Записках» он писал о регионах бывшего польско-литовского княжества, включенных в состав расширяющейся империи. И если русская литература во многом сосредотачивалась на других «оккупированных территориях», таких как Кавказ (см. Пушкина, Лермонтова, Толстого), то Польша и польская тематика явно не были в центре тогдашнего литературного внимания. Богров в этом плане заполняет пустоту: он привносит в коммуникативное пространство русского языка дважды чувствительный предмет обсуждения, касающийся как еврейского, так и польского вопросов.

Если проследить связь между письмом и биографическим контекстом чуть дальше, мы обнаружив, что и Богров, и Эренбург жили и творили в эпоху социетальных и социальных сдвигов, в условиях миграции. Несмотря на разницу в почти 50 лет, оба пережили времена, когда основные координаты обществ, где они жили или хотели бы жить, формулировались и настраивались заново. Человек, что явствует из столь разных их текстов, искал смысл жизни и пытался сформулировать собственную позицию в меняющемся мире с помощью доступных ему понятийных и эмоциональных средств.

Этот поиск и его проявления в литературе и является основной темой нашей работы. Опираясь не столько на концепции «ассимиляции» и «аккультурации», сколько используя идею «столкновения», я утверждаю, что самим литературным текстам свойственны отдельные черты, бросающие свет на процессы трансформации, переживавшиеся отдельными личностями и группами людей. Анализ этих качеств сделает возможным более нюансированный взгляд на явления включенности и исключения, на культурные трансфер и интеракцию, что в результате может быть увязано с историческим контекстом писателя, включая, среди прочего, дискурсы антисемитизма.

После небольшого обсуждения концепций литературных в сравнении с историографическими, я попытаюсь обрисовать, каким образом анализ исконно

литературного жанра и стиля плутовского романа может привнести новые аспекты в понятие «столкновения».

Литературный жанр и историографическая концепция

В нынешних исследованиях по русско-еврейской литературе и культуре значительный упор делается на вопросы идентичности, что преобразуется в вопросы принадлежности, так как личность, что продемонстрировали постколониальные критики, принадлежит к более чем одной системе координат. Таким образом личность обнаруживает себя в сложной и динамичной обстановке.

Концепция ассимиляции, какой бы разработанной и исторически контекстуализированной она ни казалась по Тиллу Ван Радену, основывается на достаточно статичной и односторонней точке зрения. Как правило, она характеризует предполагаемое стремление одной группы раствориться более полно в доминирующей группе, таким образом игнорируя моменты двойственности, сомнения, контингенции и интерференции.

Анализируя положение венских евреев на рубеже веков, австрийский историк Клаус Гёдель смело заявляет концепцию «перформативного поворота», делающую возможным более детализированное описание взаимодействия групп и процессов трансформации. Он постулирует следующее: «Вместо того чтобы видеть в своей [т.е. еврейской (О.Т.)] истории после века Просвещения одностороннюю культурную адаптацию к обществу в целом, акцент ставится на процессах взаимодействия между евреями и неевреями[...] на временных и несущественных аспектах определенных ситуаций. Евреи в Вене XIX века не были группой, которая могла или может быть противопоставлена неевреям. Напротив, обе группы взаимодействовали друг с другом и составляли друг друга.»

Разумеется, то же самое не может быть сказано о русских евреях. Очевидно, однако, что путь русских еврейских интеллектуалов в русскую культуру был сложнее и в большей степени сформирован столкновениями разного рода, чем предполагает термин «ассимиляция».

При переходе к понятию «интеракции» основное место начинает занимать личный опыт человека. В текстах самодокументации, таких как дневники, письма или интервью, писатель презентует и идентифицирует идеи, связи и влияния, сформировавшие, помимо биографии, его творческую позицию, его поэтику, и не в последнюю очередь его мировоззрение. В письме Льву Леванде, второму «отцу-основателю» русской еврейской литературы, Богров пытается объяснить свою личную и поэтическую дилемму, заставившую многих критиков воспринимать его как ультимативного ассимиляциониста. Он пишет – и хотелось бы процитировать этот отрывок *in extensio*:

«Пожалуйста, не принимайте меня за фанатика, за глупаго патриота. Я в обширном смысле слова *эманципированный* космополит. Если бы евреи в России не подвергались таким гонениям и систематическому преследованию, я бы, быть может, переправился на другой берег, где мне улыбаются другия симпатии, другие идеалы. Но мои братья по нации, вообще четыре миллиона людей, страдают безвинно, ужели порядочный человек может махнуть рукою на такую неправду? Быть может, борцы, подобные мне, – Донкихоты, но я предпочитаю всякого сердечнаго, хотя и смешнаго Донкихота всякому железнодорожному герою – как N..., не принимающий евреев. Сморгатый мещанин.»⁴

Богров проводит в своем заявлении черту между культурным и общественным: с одной стороны, он формулирует свое стремление стать участником относительно открытого коммуникативного пространства, европейской культуры, транспортирующейся

⁴ Из переписки Л.О.Леванды, в Еврейская библиотека (1903), Т. X, С. 1-62, (16).

и обеспечивающейся русской. С другой стороны, он обсуждает социальные и правовые реалии еврейской жизни в российской империи, что создает препятствия его устремлениям. Он чувствует свою ответственность, прямо обозначая свое ощущение как моральный долг, и пытается действовать соответственно. Эренбург занимает схожую позицию: в отношении своего еврейства он говорит в интервью, приуроченном к его 70-летию: «я – еврей, пока будет существовать на свете хотя бы один антисемит. Не национализм продиктовал мне эти слова, но мое понимание человеческого достоинства.»⁵

Ключ к пониманию писателями «еврейства» и «русскости», не-обязательно являющихся для них взаимоисключающими или противоположными категориями, мне хотелось бы предложить поискать в их восприятии русского языка и культуры. Он воспринимается ими не как язык основной нации империи, а скорее как прагматическое пространство для культурного столкновения и обмена. Процесс апроприации является творческим настолько, насколько отражает напряжение, внутренние конфликты и ожидаемые конфликты с их интеллектуальным окружением.

Как это отражается в нынешней литературе? Развился ли у литературы и литературной критики со временем аналитический инструментарий и модели для описания неразрывности и разрывов в культурном сознании и самосознании? Есть ли специфически литературные приемы, отражающие исторические изменения и переходы, в которых отразился бы личный поиск человека, его сомнения и антагонизмы, надежды, наконец, его географические и понятийные странствия?

Сам Богров в письме намекает на такую модель: он упоминает о «Дон Кихоте», невезучем рыцаре, с помощью которого Сервантес в 1613 году положил начало европейскому роману.

Дон Кихот – скиталец между мирами, который, невзирая на бесконечные разочарования, пытается разобраться в этих мирах и так и не находит себе места среди них.

Другая модель, на которую ссылается Богров в самом названии романа – жанр «записок». За двадцать лет до этого в русской литературе этот жанр закрепился благодаря «Запискам охотника» И.С. Тургенева, опубликованным в 1852 году. В эпизодах автор, чуждый тому, что его окружает, от первого лица рассказывает о своих встречах с местным населением и подвергает острой критике неадекватные социальные условия жизни крестьян и уровень их образования.

Как в модели Дон-Кихота, так и в жанре Записок подчеркивается плутовской элемент. В своем основополагающем эссе «К определению плутовского», впервые опубликованном в 1962 году, литературовед Клаудио Гильен набрасывает некоторые его основные черты: плут – интроспективный, рефлексивный странник, вступающий в конфликт со средой своего обитания. В центре истории разворачивается его жизнь – неслучайно названия многих плутовских романов начинаются с «Жизнь... [такого-то – прим. пер.]». Более того, рассказчик занимает более равнодушную и критическую позицию, вспоминает свою жизнь в форме серии эпизодов и сосредотачивается на материальном уровне существования⁶.

Пикаро/плут, братом которому приходится Шлемиль из еврейской литературы, и плутовской жанр не были вовсе неизвестны русской литературе. Западноевропейский

⁵ Эренбург, «Люди, годы, жизнь», Т. 3, С.101.

⁶ Claudio Guillén: *Literature as System. Essays toward the Theory of Literary History*, Princeton University Press 1971, here: pp. 71-106.

плутовской роман был доступен в переводах и познакомил писателей с этим жанром, что убедительно продемонстрировал Юрий Штридтер.⁷

Таким образом, Богров и Эренбург могли черпать вдохновение в сложных литературных моделях и жанрах, а также преобразовать их в своих целях. Анализ того, как псевдобиографическое и плутовское конструируется в их текстах, может помочь взглянуть иначе на механизмы культурной трансформации и динамику взаимоотношений между «еврейским» и даже разными видами «еврейского», и «нееврейским» знанием. Более того, используя плутовские элементы как инструмент анализа, наблюдатель сможет окинуть все взглядом как бы издали. Эта отстраненная, удаленная позиция облегчает в свою очередь идентификацию дискурсивных паттернов в тексте, что в результате может быть привязано к специфическому социетальному контексту.

Плутовское в «Записках еврея» Богрова

Богров публиковал свои «Записки еврея» между 1871 и 1873 в либеральном российском ежемесячном журнале «Отечественные записки». Журнал, возглавляемый на тот момент поэтом Николаем Некрасовым, предоставлял платформу критически настроенной, даже революционной интеллигенции. Немногие факты, известные нам о биографии Богрова и условиях его труда, происходят в основном из комментариев его современников, таких как Симон Дубнов и Симон Фруг, или небольших энциклопедических статей, например, Исраэля Цинберга. Шимон Маркиш и Габриэлла Сафран тщательно отследили и собрали эти факты в своих исследованиях.

В данном анализе меня более всего интересует момент коммуникации. Как Срулик, от лица которого ведется повествование в «Записках Еврея» Богрова, так и Лазик, главный герой «Бурной жизни Лазика Ройтшванца» Эренбурга, стремятся войти в различные коммуникативные ситуации и принять в них участие. В результате им это не удается по причинам, связанным с языковыми навыками, или благодаря образу мыслей и восприятия мира, кажущемуся их собеседникам чуждым или недоступным для понимания. Коммуникацию я здесь понимаю в широком смысле: это касается таких вопросов, как овладение языком, перемена имени, чтение определенных книг и т.д.

Сруль вспоминает свою жизнь в возрасте сорока лет. Его отца, своего рода «двойника» Сруля, с которым тот себя сравнивает, выгнали из общины. Он читал книги по астрономии на иврите и выказывал наличие независимого духа, жаждущего знаний. Тем не менее, позднее Сруль отказывается от независимого пути и получает традиционное образование – его рано отсылают из дома на учебу в хедере.

Здесь, в новом городе, Сруль впервые сталкивается с миром русского языка и русских. Он дружит с соседскими детьми и влюбляется в Ольгу. Эта любовь будет сопровождать его всю жизнь – будучи взрослым, он снова встретит ее, теперь вдову польского офицера, в другом провинциальном городке. Именно она знакомит его с русским языком и пытается «русифицировать» его. Она меняет его еврейское имя Сруль, уменьшительное от «Исраэль», на русское имя «Гриша». Позднее Сруль высмеивает (как он часто поступает с евреями и русскими) служащего в конторе его отца, который называет себя «настоящим русским» именем Конрад (от старо-немецкого «отважный совет/ник») вместо своего еврейского имени Палтиэль (от еврейского «Бог – мое спасение»).

Именно этот чиновник и знакомит Срулика с русской литературой. После изучения Талмуда Сруль впервые читает светскую книгу по-русски – это «русская версия

⁷ Striedter, Jurij: Der Schelmenroman in Russland. Ein Beitrag zur Geschichte des russischen Romans vor Gogol', Berlin 1961.

европейского романа в стихах»⁸ под названием «Английский милорд». Этот образчик популярной литературы как привлекает, так и отталкивает Срулика, который смеется над этой якобы шокирующей книгой. Он сухо замечает, что Талмуд, называющий вещи своими именами, уже познакомил его с обсуждаемыми в романе темами. Интересно, что прочесть «Милорда» он мог и на идиш, но гордо демонстрирует свое знание русского языка.

В интеллектуальном плане знакомство Срулика с русской литературой не заходит дальше этого китчевого романа. Во время любовной истории с Ольгой он упоминает роман Василия Вонлярлярского «Большая барыня», а также ссылается на басни Крылова – скорее популярные произведения, не соответствовавшие стандартам интеллигенции, предпочитавшей Белинского и прочих.

Но в каких бытовых ситуациях ему пригождается русский язык? Выучив его тайком от родителей и учителей, он пользуется им в контактах с русскими на своей официальной должности сборщика налогов в откупе. Впрочем, его социальное положение не дает ему возможности принимать участие в более широком культурном контексте, который мог бы удовлетворить его интеллектуальные стремления.

Большая часть действия происходит в идишеговорящей среде, описываемой героем по-русски; интересно, что с Лазиком Эренбурга дело обстоит иначе. Несоответствие между языками субъекта и объекта, другими словами, проблематичный культурный переход, который предстоит совершить Богрову, столь же отражает подвешенное состояние Срулика между нежеланным прошлым и недостижимым желанным будущим, сколь и показывает собственную замысловатую борьбу Богрова за адекватное положение в русском литературном мире. Виктор Кельнер замечает между прочим в недавно опубликованной биографии Дубнова: «Эффект романа был бы куда более значительным, если бы в редакции “Отечественных записок” осуществили его более тщательную литературную обработку. Но в век Л. Толстого и И. Тургенева трудно было рассчитывать на особое внимание “избалованной русской публики” к этому антихудожественному произведению⁹». Между выученным Сруликом языком и приобретенными культурными привычками, с одной стороны, и социальными предписаниями русского общества, с другой, лежит огромная дистанция. В одном из многих эпизодов, подчеркивающих эти неразрешимые противоречия, Сруль, будучи взрослым, сталкивается с русским аристократом. Обоим предстоит переправляться через реку в бурную ночь. Если аристократ полон страха, то Сруль демонстрирует храбрость и благородство, обычно ассоциирующиеся с социальным уровнем первого. Аристократ признает в Срулике, адаптировавшем определенные социальные коды, равного и жалуется ему на евреев. Только прибыв на другой берег, Срулик заявляет о своей этнической принадлежности, и аристократ в смущении извиняется.

Владение языком и восприятие культурных кодов на первый взгляд не помогают Срулику в его подвешенном состоянии; его поиски и странствия к успеху не приводят. Он так же отчужден от унаследованного еврейского мира, как и чужд миру русскому. Коммуникационное пространство, созданное им для получения адекватного ответа своим интеллектуальным потребностям, не разделяется ни одним из этих миров.¹⁰

⁸ Safran, *Rewriting the Jew*, p. 41.

⁹ Виктор Кельнер, *Миссионер истории*, С. 58.

¹⁰ В этом плане персонаж Срулик корреспондирует с историческим диагнозом, который Ципперштейн ставит первым «маскилим»: «В отсутствие как эмансипации в общество (или, честно говоря, подобия ее) так и

Плутовские элементы в «Бурной жизни Лазика Ройтшванца» Ильи Эренбурга

Свой все еще малоизучаемый роман «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» Илья Эренбург написал в 1927 году в Париже и Берлине¹¹. Лазик, от чьего лица ведется рассказ, отправляется в реалистичную одиссею по послереволюционной России и послевоенной Европе, заканчиваются же странствия в Палестине.

По контрасту со Сруликом, эренбургский Лазик, став взрослым, начинает вращаться в русскоязычной среде. И если основной системой координат для Срулика был *идеал*, лежащий в области русского языка и культуры, то Лазик исходит из еврейской культуры, изъяснявшейся на иврите и идиш. Прикидывающийся дурачком Лазик на самом деле обладает острым умом и высоким уровнем саморефлексии. В дискуссии со старшим товарищем по партийной иерархии Киева он с немалой долей отчаяния заявляет: «Но у меня нет Талмуда, у меня Талмуд только в голове, и я не могу изъять мою злосчастную голову.»¹²

Однако модальность его суждений зависит от конкретных обстоятельств: в новообразованном Советском Союзе 20-х годов Лазик использует современные ему слоганы типа «идеологические базис и надстройка» не понимая, с другой стороны, их значения в полной мере. Позже в Париже он подхватывает модные фразы, идентифицирующие его как художника-авангардиста.

В течение своей жизни, предстающей перед нами в виде разрозненных эпизодов, Лазик оказывается в различных условиях, которым пытается соответствовать. Рожденный в литовском городе Гомеле в традиционном еврейском мире, за два года он пронесется по всем основным местам и идеологическим течениям своего времени: коммунизм в Киеве и Москве, мелкобуржуазная культура в Кенигсберге, модернизм в Берлине и Париже, филантропия в Лондоне, британский империализм и миссионерство в Ливерпуле и подмандатном Тель-Авиве, сионизм в Иерусалиме.

На вызов множества языковых и культурных контекстов Лазик отвечает с идиосинкразической отрешенностью. Он реагирует на них сравнениями и притчами, помещающими дискурсы и события настоящего в отношения с неисторическим доводом. Довольно казуистичный подход. Более того, структура речи, характер которой фактически не диалогичен. Она скорее пытается анализировать и интерпретировать мир так, как тот воспринимается, пытаясь таким образом придавать значение событиям и рассуждениям. Сознательно и неосознанно Лазик играет с этой ассиметричной конstellацией. Впоследствии другие тоже могут включиться в эту форму коммуникации, но разве что временно, если вообще могут. Лазик, создавший собственное коммуникативное пространство с помощью смены языка и различных адаптаций, в результате также обнаруживает себя в вакууме. Этот вакуум и несоответствие культурных кодов выставляют его дураком, Шлемилом перед его антагонистами, а также перед читателем. Попадание в ловушку языка и образа мышления или состояние подвешенности в них ощущается в вечных условиях жизни Лазика. Практически куда бы он ни шел, его в чем-либо обвиняют и сажают в тюрьму. Он живет в анклав, во внутреннем мире, не связанным более со

увеличения контактов между еврейскими и нееврейскими интеллектуалами, Аскала предлагала своим адептам подходящую гавань для евреев, застрявших между недоступным миром большой культуры и неприемлемым еврейским.» (Zipperstein 1983, 193)

¹¹ Одно из недавних исследований – Типпнер (2008); Шимон Маркиш: Илья Эренбург, в книге: *Бабель и другие*, Москва/Иерусалим 1997, С. 118-168, особенно С. 149-163.

¹² Эренбург, Лазик, С. 41.

временем и пространством. По пути в последнюю точку своего маршрута, т.е. добираясь до Палестины, он пронизательно замечает: «Я попал под исторический вихрь.»¹³

Исторический вихрь срывает с гомельского портного его идентичность, оставляя его с бесконечно меняющимися атрибуциями (такими как коммунист, любовник, казак) и превращает его тело в символ современности – паспорт. «Я, кажется, достаточно в моей жизни разговаривал. Если б вы меня увидели без рубашки, вы бы, наверное, ахнули, потому что там нет местечка без печати, как будто мое скорбное тело – это паспорт.»¹⁴ Нет бездонней пропасти, чем между представлением о личности, обладающей свободой воли и владеющей языком, и личностью, технически воспринимающейся как число/номер.

В конце жизни Лазик подводит итоги своему пониманию языка и существования в эстетически проработанной истории о Бааль-Шем-Тове. В этой последней притче он рассказывает о том, как не Бешт своими молитвами, т.е. силой слова и убеждения, но маленький ребенок спасает евреев Бердичева в Йом-Киппур от Божьего гнева.

“Нет. Было темно на небе, и там шла смертельная борьба. Ваши грехи весили столько, что их не могли перевесить никакие покаянные слезы. Бог закрыл себе уши. Бог запретил мне плакать. Бог не слышал больше моих молитв. Но вот раздался крик этого ребенка. Он дунул в дудочку, и бог услышал. Бог не выдержал. Бог улыбнулся. Это же была такая глупая забава, ровно за пять копеек, и это было такое неприличие в великий пост!.. Но я скажу вам одно, умные евреи, вовсе не ваши доводы и не мои молитвы спасли наш город, нет, его спасла жестяная дудочка, один смешной звук от всего детского сердца. Поглядите скорее, как этот Иоська улыбается!..”¹⁵

Не речь и рациональное мышление делают возможным прощение свыше, но нечто, лежащее за пределами языка – инстинктивные проявления воли и радости. Лазик отвергает язык не как форму искусства, но как нечто, вызывающее культурное и идеологическое несоответствие и непонимание. Результатом являются различные формы отсутствия коммуникации, выражающиеся, например, в антиеврейских и антисемитских предрассудках, сформулированных, в частности, соседом Лазика по камере в Кенигсберге.

Заключение

Сруль и Лазик странствуют по географии и культуре, по языкам и привычкам. Осиротевшие в метафорическом смысле, они находятся в поисках смысла жизни. Во встречах, выпадающих на долю каждому из них, раскрываются различные социальные структуры и образы мышления, благодаря их комментариям и поведению. Они бросают вызов существующим социетальным парадигмам, предполагающим признаки эксклюзивности, гомогенности и однозначности, как в еврейском, так и в русском мире. Будучи аутсайдерами, они ищут место в обществе, которое находилось бы в балансе с их собственными устремлениями и несколько утопичными идеями. Их подвешенное состояние между неудовлетворительным и отброшенным прошлым и недостижимым будущим обозначает масштаб сомнений, которым они подвергают мир, в аналитическом смысле – масштаб плутовского.

Романы Богрова и Эренбурга, разумеется, весьма различны по стилю, эстетической претензии и понятийному контексту. В то время как Богров пишет с маскилистской, местами даже эпикурейской точки зрения, критикуя основы традиционного иудаизма, Эренбург подвергает критике человеческую спесь в целом. Общего у обоих текстов то, что они эксплицитно и имплицитно отражают смену языка, перемены облика и

¹³ Эренбург, Лазик, С. 191

¹⁴ Эренбург, Лазик, С. 185.

¹⁵ Эренбург, Лазик, С. 206f.

восприятия. Они описывают трения и моменты несоответствия, возникающие благодаря тому, что мы можем назвать «культурной конверсией».

Еврейские писатели, такие как Богров и Эренбург, использовали различные литературные модели, предлагаемые еврейской, русской и европейскими литературами. Они адаптировали и преобразовывали и избранный ими язык, т.е. русский, и литературные жанры и модели, такие как жанр записок, плутовской роман, роман воспитания, персонажей, таких как Шлемиль и шут. Таким образом они создали новое «пространство коммуникации», опиравшееся не просто на адаптацию и трансгрессию, но демонстрировавшее различные проявления конвергенции, отторжения, апроприации, гибридизации.

Некоторое сокращение расстояния до русской культуры уменьшило, с другой стороны, видимую инаковость ее главных действующих лиц, что парадоксальным образом создало пространство для антиеврейских, даже антисемитских взглядов и аргументации. Националистские и космополитические (или имперские) тенденции соединились.

Культурная продукция (если использовать термин Бурдье) русских евреев с середины XIX века вплоть до 1920-х гг. рассказывает историю амбициозного проекта, целью которого было – переделать культуру и создать ее заново. Внимательное чтение текстов, изучение условий творчества и жизни писателей и анализ используемых жанров, мотивов, стиля и персонажей отражает динамику многогранного процесса трансформации. Анализ произведений и отдельных литературных элементов литературы, таких как плутовской жанр, предлагает более нюансированный взгляд на культурную преемственность и ее разрыв. Помещение результатов этого анализа в более широкий исторический контекст углубит наше понимание процессов столкновения и интеркультурации, а также явления антисемитизма.

Selected Bibliography

Богров, Григорий И.: Записки еврея, *Отечественные Записки* 1871-1873 [Записки еврея, в 2-х ч. Санкт-Петербург 1874.]

Эренбург, Илья Г.: Бурная жизнь Лазика Ройтшванца. Роман, Москва: 1991 [1927].

[Erenburg, Ilya: *The Stormy Life of Lasik Roitschwantz*, translated by Leonid Borochovicz and Gertrude Flor. New York: Polyglot Library [1960].]

Дубнов, С.М.: Книга жизни. Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени. Санкт-Петербург 1998.

Hoedl, Klaus: From Acculturation to Interaction. A New Perspective on the History of the Jews in Fin-de-Siècle Vienna, in: *Shofar* (2007), 25 (2): pp. 82-103.

Кельнер, Виктор Е.: Миссионер истории. Жизнь и труды Семена Марковича Дубнова, Санкт-Петербург 2008.

van Rahden, Till: Treason, Fate, or Blessing: Narratives of Assimilation in the Historiography of German-Speaking Jewry since the 1950s, in: Christhard Hoffmann: Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955–2005. (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 70) Tuebingen 2005, pp. 349–373.

Safran, Gabriella: Rewriting the Jew. Assimilation Narratives in the Russian Empire, Stanford UP 2000.

Тейтель, Яков: Из моей жизни. За сорок лет. Париж 1925.

Tippner, Anja: Bewegung und Benennung. Jüdische Identität bei Il'ja Èrenburg, in: *Osteuropa* (2008) 8-10: pp. 331-340.

Zipperstein, Steve J.: Haskalah, Cultural Change, and Nineteenth-Century Russian Jewry: A Reassessment, in: *Journal of Jewish Studies* (1983), vol. 34 (2): pp. 191-207.