

## Роман Кацман

### Смелая беззащитность нонконформизма

(Илья Габай, Михаил Гробман, Генрих Сапгир)

Несмотря на то, что в истории советской неподцензурной литературы не осталось, по-видимому, «темных мест»,<sup>1</sup> ее аналитическое осмысление только начинается. Это касается, в частности, и еврейской составляющей этой литературы. Одним из главных и не вполне решенных вопросов остается вопрос о принципах, объединяющих различных авторов и их тексты. Тема? Поэтика? Идеология? Национальность? Группы и сообщества?<sup>2</sup> Вопрос этот имеет как эмпирическое, так и методологическое значение, поскольку сложность советской действительности, как известно, существенно затрудняет сближение писателей по тому или иному отдельному принципу. В этой статье я предлагаю модель *еврейского нонконформистского высказывания*, основанную на литературной антропологии дискурса несогласия, и демонстрирую ее действенность на примере некоторых текстов, в основном, 60-х годов, трех поэтов: Ильи Габая (1935-1973), Михаила Гробмана (р. 1939) и Генриха Сапгира (1928-1999).

### Введение

Термин «нонконформизм», обычно применяемый к живописи и зачастую отталкиваемый литературоведами,<sup>3</sup> будет использоваться здесь независимо от

---

<sup>1</sup> Ельшевская Г. Несколько гениев в ограниченном пространстве: к истории одного самоощущения // НЛО. 2009. № 100. <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/el32.html> (дата обращения: 13.10.2016).

<sup>2</sup> См. на эту тему последние работы Клавдии Смолы: *Smola, K. Contemporary Russian-Jewish Literature and the Reinventing of Jewish Poetics // Around the Point. Studies in Jewish Literature and Culture in Multiple Languages. Ed. by Weiss, H., Katsman, R., Kotlerman, B. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. P. 612-643. Smola, K. The Reinvention of the Promised Land. Utopian Space and Time in the Soviet Jewish Exodus Literature // East European Jewish Affairs. 2015. № 1. P. 79-108.*

<sup>3</sup> Савицкий С. Андеграунд: история и мифы ленинградской неофициальной литературы. М.: НЛО, 2002. С. 47.

авторских манифестов, как эстетических, так и политических.<sup>4</sup> В наиболее общем смысле, под нонконформизмом понимается сопротивление действующим и навязываемым авторитетами, гегемонией или властью формам мышления, письма, поведения, а также общепринятым мнениям, стереотипам и предубеждениям; это «несоформие» или, по выражению Лидии Гинзбург, «то, что непохожее».<sup>5</sup>

Нонконформистская литература представляет собой особую часть более общих типов культурной риторики – неофициальной и неподцензурной литературы. Ее особенность состоит в том, что она не просто существует вне официального дискурса, но также вступает с последним в конфликт и тем самым в той или иной мере и тем или иным образом подвергает ее авторов опасности. Другими словами, она является частью дискурса несогласия и протеста, и потому может быть охарактеризована как «смелая речь».<sup>6</sup>

С социологической точки зрения, как протестный дискурс, произведения нонконформистской литературы должны производить: пространства конфликтуализации; символическую мобилизацию для решения конфликта; рискованную социализацию, выражающуюся в формировании идентичности.<sup>7</sup> Такая работа выражается в культурном, психологическом и поэтическом аспектах в трех измерениях: воображение данного конфликта; символическое его преодоление и выход к новому, иному существованию; опасное раскрытие своей идентичности как реального.<sup>8</sup> Если в этой работе используются еврейские культурные элементы, то формируется «еврейское высказывание» как часть смелой речи. При этом оно может быть как всеобъемлющим, охватывающим произведение или биографию писателя целиком, так и точечным, минималистским, включенным в общие русский или

---

<sup>4</sup> Известные в 70-е годы кружки Иоффе и Сабурова, Шейнкера и Чачко, конкретисты и концептуалисты, Михаил Айзенберг и Владислав Кулаков, Борис Гройс и Михаил Эпштейн и многие другие этим термином не пользуются. См. Владислав Кулаков — Михаил Айзенберг // Русская поэзия 1960-х годов. <http://ruthenia.ru/60s/ioffe/intervju.htm>.

<sup>5</sup> Иванов Б. Эволюция литературных движений в пятидесятые-восьмидесятые годы // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950-1980 годы. Под ред. Б. Иванова и Б. Рогинского. СПб.: DEAN, 2000 (С. 17-28). С. 21.

<sup>6</sup> Foucault M. Fearless Speech. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

<sup>7</sup> Lahusen, C. The Rhetoric of Moral Protest. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996.

<sup>8</sup> Структура конфликта, как проблематизация отношения «я-другой», воспроизводит психоаналитическую структуру Жака Лакана. См. Lacan J. R.S.I. Séminaire 1974—1975. Paris: A.L.I., 2002. Trans. into English by Cormac Gallagher. [https://vk.com/doc44890084\\_197467029?hash=71d3088bb37caf2e7f&dl=f550ce1a42df1eed40](https://vk.com/doc44890084_197467029?hash=71d3088bb37caf2e7f&dl=f550ce1a42df1eed40) (accessed 25.04.2016).

универсальный контексты.<sup>9</sup> Контексты, в которых могут рассматриваться такие высказывания – авангардисты, отказники, диссиденты, верующие, сионисты – весьма неопределенны, их границы размыты и могут не совпадают с личными связями, жизненными позициями и художественными вкусами отдельных авторов.

Воображение конфликта у писателей-нонконформистов отталкивается от таких пространств конфликтуализации, как бытовой и государственный антисемитизм, религиозная вражда, Холокост, сионизм, поэт и власть, однако все они вращаются вокруг одного идейного центра – генеративной сцены порождения насилия и смысла,<sup>10</sup> в которой на смену отношениям палача и жертвы приходит жест смелой незащитности. Наивная фантазия о существовании «вне» этой сцены, культивируемая в некоторых кругах, от стилига до русского рока, как одна из социокультурных возможностей «позднего социализма»,<sup>11</sup> не могла быть реализована. Даже те, кто «просто» были «творческими людьми, не вписывавшимися в систему», «не были активными борцами, просто хотели, чтобы их оставили в покое и не мешали самовыражению»,<sup>12</sup> неизбежно оказывались в конфликте с системой.

Именно в ней черпают авторы силу для символической мобилизации культурно-риторических и эстетических ресурсов для метафизического бунта, для мести за навязанную другими роль жертвы, и для победы в конфликте или его снятия. Символически, то новое, что рождается в этом конфликте, воплощается в культурной еврейской семиотике: имена, языки, религиозные праздники, национальная символика, еврейская мистика, философия и литература. Мобилизация этой семиотики, а также ее носителей и неофитов, служит средством опасной социализации, в которой формируется или раскрывается идентичность, воспринимаемая всеми сторонами конфликта как то реальное и подлинное, которое обнажает неразрешимую суть конфликта, а потому тщательно вытесняется. Именно это реальное и превращает

---

<sup>9</sup> О принципе минимального основания русско-еврейской филологии см.: *Katsman R. Boris Pasternak's Doctor Zhivago in the Eyes of the Israeli Writers and Intellectuals (A Minimal Foundation of Multilingual Jewish Philology) // Around the Point: Studies in Jewish Multilingual Literature. Ed. Weiss H., Katsman R., Kotlerman B. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2014 (P. 643-686). P. 677-682.*

<sup>10</sup> См. *Girard R. Violence and the Sacred. Trans. Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979. Gans E. A New Way of Thinking: Generative Anthropology in Religion, Philosophy, Art. Aurora: The Davies Group, 2011.*

<sup>11</sup> *Yurchak, A. Everything Was Forever, Until Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. P. 126-157.*

<sup>12</sup> *Никольская Т. Круг Алексея Хвостенко // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950-1980 годы. Под ред. Б. Иванова и Б. Рогинского. СПб.: Dean, 2000 (С. 92-98). С. 93.*

несогласие и протест в перманентный и всеохватный нонконформизм, политическое – в метафизическое. Раскрытие реального происходит в риторической идентификации героев и рассказчиков с историческими или мифологическими фигурами, такими как, например, Мессия, Иисус Христос, жертвы Холокоста, Царь Давид, Голем. В социокультурном плане, эта идентификация принимает наиболее законченную форму в виде взаимной перекодировки семиотических систем данного и нового, политического и религиозного. Именно такая перекодировка и представляет наибольшую опасность как для власти или гегемонии, так и для ее противников, и потому составляет основу нонконформизма.

«Еврейским», в художественном смысле, был не автор, не литература и не письмо, а именно высказывание. Поэтому еврейскую составляющую нонконформизма следует искать не столько в социальной и политической плоскостях, сколько в плоскости символической. Независимо от того, как будет решен вопрос о взаимоотношении между официозом и неофициальной литературой, последняя не может быть сведена к социальному, «даже в случае, когда оно понимается в контексте философии действия». <sup>13</sup> Еврей-нонконформисты не объединялись в поэтические сообщества как евреи, и потому ключом к пониманию их работы должна быть не столько социология сообществ писателей, сколько герменевтика воображаемых и символических «сообществ высказываний». Такой подход не противоречит представлению о «едином неконформистском культурном движении», о «неофициальной культуре как целостном явлении», <sup>14</sup> но представляется мне более продуктивным. Далее я проанализирую несколько таких высказываний с точки зрения данного подхода в порядке нарастания их отчетливости и формируемой ими идентичности, то есть в порядке усиления конфликтуализации. Я начну с поэзии Ильи Габая, лишь нащупывающего возможность обрести язык своего еврейства как выражения социально-политических непохожести и несогласия, далее перейду к стихам Михаила Гробмана, свободно владеющего таким языком, но загромождающего им содержание высказывания, и наконец, закончу обзором ряда стихотворений из

---

<sup>13</sup> Савицкий С. Андеграунд. С. 89.

<sup>14</sup> Долинин В. Неподцензурная литература и неподцензурная печать (Ленинград 1950-1980 годов) // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950-1980 годы. Под ред. Б. Иванова и Б. Рогинского. СПб.: DEAN, 2000 (С. 10-16). С. 13-14.

различных циклов Генриха Сапгира, соединяющих мощь конфликтуализации и прямомоту заключенной в высказывании еврейской самоидентификации.

## Илья Габай

Стихи Ильи Габая, и ранние, написанные в 1950-60х, и поздние, написанные в тюрьме и в лагере в 1970-1971, полны обличения и протеста, морального и социального. Они стоят в одном ряду с его демонстрациями и петициями, за которые он и был осужден, а также с его знаменитой речью на процессе 19–20 января 1970 года в Ташкентском городском суде.<sup>15</sup> Марк Харитонов говорит о поэзии Габая как о «способе существования» и указывает на ее источник: «такое отношение к поэзии связано с определенной духовной традицией - традицией пророков, людей, которые не занимались «литературным трудом», а жили неотделимо от своих слов, и слова эти были самовыражением, но не самореализацией профессионалов».<sup>16</sup> Ссылаясь на проведенное Сергеем Аверинцевым<sup>17</sup> противопоставление греческой и библейской традиций, Харитонов относил поэзию Габая к последней как «нелитературной» «пребывающей внутри жизни», о чем и писал ему в лагерь.<sup>18</sup> В своем ответном письме (15.9.71), Габай с ним не соглашается и, более того, утверждает, что тот «неправильно понял ‘нелитературность’ библейской традиции», считая ее сильнее греческой и сопоставляя ее с Достоевским и Т. Манном, а также с древнерусской литературой.<sup>19</sup> Концепция Харитонova кажется ему принижающей: «Но если и так, как ты осмыслил, иудейскую ‘нелитературность’ ты распространяешь на все, мною написанное, то это очень грустно – для моих стихов, разумеется».<sup>20</sup> Эта полемика продолжается и в следующем письме (3.10.71), в котором из теоретической она переходит в актуальную плоскость – в вопрос, поставленный Харитоновым, о том, как можно и нужно писать в наши дни. Габай подчеркивает, что библейская традиция более сильна именно сейчас.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Габай И. Письма из заключения (1970–1972). М.: НЛЮ, 2015. С. 12-29.

<sup>16</sup> Харитонов М. Способ существования. М.: НЛЮ, 1998. С. 254.

<sup>17</sup> Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Вопросы литературы. 1971. № 8.

<sup>18</sup> Харитонов М. Способ существования. С. 256

<sup>19</sup> Габай И. Письма из заключения. С. 233-234.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 241.

По всей видимости, Габай не вполне понял Харитонов в том, что касается концепции «литературы существования», в которой нет, конечно, ничего унижающего. Эта концепция вообще не столько эстетическая, сколько культурологическая. О «литературе существования» писали также, в разных смыслах, Александр Гольдштейн и Денис Соболев.<sup>22</sup> Несмотря на все различия, все три концепции объединяет одно: эквивалентность художественного акта и поступка, высказывания и проживания истины («Потому что смысла в слове нет, / А правда только в стоне, крике, кличе»)<sup>23</sup> Другими словами, искусство как таковое утверждается как смелая речь. Не столько сама поэзия, сколько «отношение к поэзии», по словам Харитонова, и формирует особенное положение этой речи в обществе, накладывает на поэта особую ответственность и превращает его в нонконформиста.

Однако и Харитонов недооценивает элемент игры и стилизации у Габая, а также сложность его взаимоотношений с еврейством, сравнимых с мандельштамовскими и по силе, и по характеру. Сам же Габай видел истоки своего стиля во всем их разнообразии:

*Язык псалмов, пророчеств, притчей,  
Язык мессий, язык заик,  
В радищевском косноязычье  
Ты захлебнулся, мой язык.<sup>24</sup>*

Приведенная цитата взята из «Еврейских мелодий», само заимствованное название которых указывает на романтическое отношение поэта к еврейству, исчезающее в более поздних стихах. Однако уже и в этом цикле «еврейское высказывание» не ограничивается только имитацией библейского языка и подражанием романтике. Еврейство служит своего рода основополагающим символом культурного и морального кризиса, тем пространством конфликтуализации, в котором разворачивается протестный и обличительный нонконформистский дискурс Ильи Габая. Сходным образом другой нонконформистский поэт Илья Рубин, обличая ужасы Октябрьской

---

<sup>22</sup> Соболев Д. Евреи и Европа. М.: Текст, 2008. С. 366-412. Гольдштейн А. Расставание с Нарциссом. Опыт поминальной риторики. М.: НЛЮ, 2011. С. 340-345. (Статья «Литература существования вышла в журнале «Зеркало» в 1996 году).

<sup>23</sup> Цит. по: Харитонов М. «Меня мелодия завертит...» // Лехаим. 2005. № 10 (162).

<http://www.lechaim.ru/ARHIV/162/haritonov.htm>.

<sup>24</sup> Цит. по: Харитонов М. Способ существования. С. 254.



*как в молитву, –  
в заунывность слов.  
В небо, бело-синее, как талис,  
прячет камень старческую плоть.<sup>28</sup>*

Открывшаяся в камне правда – это древний зов дороги к «старине», воплощение сокровенного желания героя, остающееся, однако, только сном о «гибели Маккавеев». Воспоминание о былых силе, бунтарстве и борьбе за свободу служит фоном для риторического вопрошания в стихотворении «Шолом-Алейхему»:

*Пела скрипка давно забытое,  
Пела горькое: оглянись,  
Не задавлены ль сытым бытом  
Первочувство и первомысль?<sup>29</sup>*

Однако «первочувство и первомысль» задавлены не только «сытым бытом», но и «нелюдской» ненавистью погрома. В стихотворении «Еврейская мелодия» «еврейский ветер» облакает «чужие дали» России в «невидимый и правоверный талис», поет об уничтожении евреев и пророчит новые беды и войны.

Сила поэзии Габая не в ее близости (весьма сомнительной) к библейской поэтике, а в бескомпромиссном откровении реального – рискованного пути, ведущего к «первочувству и первомысли», к бунту против данного. Мощная способность к протестной мобилизации заключена в указании на историческое задание воспитания души, борьбы со злом и несправедливостью, задание праведности в колебании между мятежом и уклонением от него, между «вопросами души» и уклонением от вопрошания.<sup>30</sup> Это колебание отражает один из основных внутренних конфликтов нонконформизма – соединение смелости и незащитности, протестного активизма и негативизма, жеста присвоения и его незавершенности. В «Революции» Ильи Рубина

---

<sup>28</sup> Габай И. Из цикла «Еврейские мелодии».

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Габай И. Письма из заключения. С. 327.

эта дилемма представлена в предельно обнаженной форме как стирание грани между ролями жертвы и палача во взаимоотношениях между еврейством и Россией.<sup>31</sup>

В лагерной поэме «Выбранные места», уже без всяких сантиментов и почти без символики, Габай доводит развертывание реального до его завершенности – риторической идентификации, уподобления себя, борющегося с памятью, праотцу Иакову, борющемуся с Богом.<sup>32</sup> Здесь поэт признается, что путь, указанный еврейским камнем не привел его никуда:

*Ты вдруг ощутишь, что утерян  
Бесславно язык праотцов  
(...)  
Наверно, надежно порочат  
Любую из трепетных тем  
Представшие в немоте  
Смешные потуги пророчеств!*<sup>33</sup>

Поэт отпадает от родства («что за родство / С задохнувшейся речью пророка / У ублюдка, не пасшего стад?»),<sup>34</sup> но это отпадение не только не ослабляет бунтарского и нонконформистского накала его высказывания, а напротив, усиливает его, расширяя и распространяя его и на сам источник идентификации, позволяя преодолеть в бунте против собственного языка и эту последнюю данность. Таким образом, как жест присвоения еврейской идентичности, так и его добровольное блокирование служат целям нонконформизма, являясь одновременно объектом и желанием, и жертвоприношения на внутренней генеративной сцене поэзии Габая. Та же двойственность обнаруживается в рассмотренных ниже стихах Михаила Гробмана, с той существенной разницей, что для него как жест присвоения еврейской идентичности, так и его блокирование имеет метафорический, а потому менее однозначный и более эстетизированный характер.

---

<sup>31</sup> Рубин И. Революция.

<sup>32</sup> Габай И. Письма из заключения. С. 296.

<sup>33</sup> Там же. С. 314.

<sup>34</sup> Там же. С. 320.

## Михаил Гробман

Доземиграционная поэзия Михаила Гробмана погружена в метафорическую речь, как в сфере реального, так и в сфере воображаемого. Поэтому его «минимальное основание» -- метафора. Его способ работы с еврейской темой носит фантазийный, ментально-сновидческий и мистический характер (в стихах, как и в живописи):

*Лесами и реками прожит  
И благословлённый холмами  
Бреду золотым бездорожьем  
По вымыслам Ерусалима<sup>35</sup>*

Метафора «золотого Иерусалима» весьма распространена, но стихотворение Гробмана предшествует двум ее наиболее известным версиям – стихотворению Наоми Шемер «Золотой Иерусалим» (1967) и стихотворению Анри Волохонского «Рай» («Над небом голубым») (1972). Гробман разбивает метафору на две новые, более оригинальные: «золотое бездорожье» и «вымыслы Ерусалима». Источником «золотого Иерусалима» является талмудическая агада (трактат Недарим, 50-а) о рабби Акиве и его жене Рахель, которая тайно обручилась с ним, чтобы подвигнуть его на изучение Торы. Ее отец, иерусалимский богач, выгнал ее, лишив дома и богатства, и обрек Акиву и Рахель на нищенское существование. Когда однажды зимой они ночевали на сеновале, Акива сказал жене: «Если бы я мог, я подарил бы тебе золотой Иерусалим» (в раввинистической интерпретации – вид украшения, диадема). Так в гармоническое, на первый взгляд, стихотворение Гробмана входит латентный нонконформизм – идея бунта и изгнанничества в соединении с духовно-культурным и мистическим идеализмом. Рабби Акива был вдохновителем восстания Бар-Кохбы против римского владычества в Иудее и принял мученическую смерть от рук тирании. И наконец, он был одним из провозвестников еврейского мистицизма и мессианизма. Посредством образа непримиримого бунтаря-мудреца и борца за свободу, ставшего мучеником, в стихотворении актуализируется изначальная сцена конфликта. Будучи отрефлексирована символически, она становится локусом весьма рискованной

---

<sup>35</sup> Гробман М. № 187. 7 апреля 1960, Москва // Персональный сайт. <http://www.grobman.info>.

риторической идентификации автора с этим образом. В то же время, этот риск сам себя смягчает, уравновешивая трагизм мученичества легким весельем бродяжничества:

*И буду я весел и краток  
Под небом бегущим полого  
Зайду в небогатую хату  
Испить молока и ночлега*

Тема небесного Иерусалима повторяется в стихотворении 1970 года, в котором символически изображен приход субботы или явление Шехины, женской ипостаси Всевышнего и Его земного присутствия:

*В тепловатом пространстве прозрачная воля и нега –  
Ты паришь над землёю – последним оплотом своим –  
Здесь тебе ни любви ни беды ни вина ни ночлега  
Но небесною сенью раскинут Иерусалим<sup>36</sup>*

Основной конфликт между географическими «здесь» и «там» воплощен в противопоставлении низа и верха, земли и неба, бездомности и «сени», профанного и священного. Таким образом, политический конфликт переводится в метафизический и, тем самым, не только не смягчается, а напротив, становится существенно более опасным и неопределенно затяжным:

*Так в эфирный пучок на мгновенье собравшись душа  
Продлевает свой век и печаль продлевет своё ожиданье  
И над нею паришь ты бессмертье и муки верша*

В то же время, в этой опасности видится и залог возможного бессмертия, мессианского или нравственного спасения. Так и стихотворение, и описываемое в нем событие превращаются в смелую речь, в своеобразный еврейский пир во время советской чумы (отчасти напоминающий казни египетские), переключаясь с пушкинскими строчками:

---

<sup>36</sup> Там же. № 362. 17 июля 1970. Москва Текстильщики.

*Все, все, что гибелью грозит,  
Для сердца смертного таит  
Неизъяснимы наслажденья —  
Бессмертья, может быть, залог!  
И счастлив тот, кто средь волненья  
Их обрести и ведать мог.*

Мистическими видениями о душе, навеянными Песнью песней, пропитаны строки другого стихотворения Гробмана, своеобразной живописи в словах:

*О двойная душа ты трепещешь на крыльях стрекоз  
Ты на чистых губах как подобье двойного дыхания  
Ты нездешних очей необъятный густой купорос  
Два большие крыла упокоят тебя в Ханаане  
(...)  
И Адам как растенье возникнет из охры сырой  
И по лёгкой волне Средиземного лёгкого моря  
Ты помчишься за ним за растеньем за птицей за мной –  
Это счастье твоё это вечное светлое горе.<sup>37</sup>*

Восходящая к Талмуду (трактат Бэйца 16-а) идея о второй душе, появляющейся у человека в субботу, соединяется с мистикой небесного брака и субботы-невесты, а также и с мифологией творения первоначального человека, Адама Кадмона, и мира. Вторая душа переносится на крыльях орла или Шехины на ее древнюю родину и там прорастает, словно зерно из земли. Однако в финале, в момент идентификации поэта с Адамом, рождения художника – с рождением мира, рождается и горе разлуки, утраты, не-встречи (другой мотив Песни песней).

Несомненно, такое стихотворение предельно несоформенно контексту своего возникновения (20 июля 1966. Москва, Текстильщики) уже своим содержанием и густым еврейским символизмом. Но в нем есть и более сущностные элементы нонконформизма: в нем разворачивается изначальная сцена конфликта двух составляющих души поэта-художника, разрешающегося его символическим

---

<sup>37</sup> Там же. № 339. 20 июля 1966. Москва Текстильщики.

перерождением в мифо-мистическом образе Адама и божественного Жениха. Так начинается опасная игра побега-погоны, встречи-расставания, присутствия-отсутствия двух душ поэта, которая рискует закончиться их исчезновением. Словно эхом отзываясь на стихотворение Йехуды Халеви «Я на западе, а сердце мое на востоке», стихотворение Гробмана воспроизводит вековую еврейскую боль двух родин, не-встречи с Землей Израиля.

Разумеется, все упомянутые здесь темы и мотивы – распростертые крылья и руки, птицы, рыбы и звери, Адам и кабала, сотворение мира и вечность, небо и небесные существа – фигурируют в живописи Гробмана. Однако эта живопись предельно не литературна и остраненна, в то время как его поэзия, напротив, почти целиком строится на узнавании и риторической идентификации. В этом смысле, она служит неавангардным противовесом авангардной живописи. В то же время, символистский нонконформизм и концептуализм объединяют их в единое целое. Как будет видно ниже, в том, что касается еврейского высказывания, символизм Гробмана и эпический реализм Габая сливаются в своеобразный эпический авангардизм Сапгира, в особенности в его цикле «Псалмы».

## Генрих Сапгир

Максим Шраер и Давид Шраер-Петров определяют «Псалмы» Генриха Сапгира как «классический еврейско-русский текст постхолокостной поры»,<sup>38</sup> как «монтаж библейских текстов и современных исторических сюжетов», основанный на «принципах поп-арта» и художественной метафизики.<sup>39</sup> Такая, по выражению Симона Маркиша, «двойная оптика», свойственная русско-еврейской литературе, отразилась и в воспоминаниях Давида Шраера-Петрова о Сапгире, в особенности в той сцене, где поэт в окружении евреев на праздновании пурима кажется Пушкиным посреди цыганского табора.<sup>40</sup> Сапгир относил себя не к андеграунду, а к богеме,<sup>41</sup> «еврейские гены тянули Генриха к отказникам. Но все это было экзотикой, приключением».<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Шраер М., Шраер-Петров Д. Генрих Сапгир. Классик авангарда. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 66.

<sup>39</sup> Там же. С. 56-58.

<sup>40</sup> Там же. С. 213-214.

<sup>41</sup> Там же. С. 80-81.

<sup>42</sup> Там же. С. 214.

Однако, в то же время, стихи Сапгира содержат в себе такие элементы литературного андеграунда, как социально-политическая критика советского режима, эротика и формалистическая эстетика.<sup>43</sup>

Рассмотрим несколько примеров из «Псалмов» (1965-1966) в качестве еврейских высказываний. «Псалом 3» очень близок и тематически, и лексически к библейскому тексту. То же, чем он отличается от своего источника, как раз и составляет смысловой центр стихотворения:

*3. Испания Германия*

*Польша Россия*

*Что так жжет босые  
пятки?*

*Этот пепел*

*еще тепел*

*Господи освободи!*<sup>44</sup>

Автор проецирует историю царя Давида на многовековую еврейскую историю, воображая конфликт как данный изначально и пребывающий по сей день. Однако символический порядок не позволяет этому конфликту остаться в области метафизики: пепел холокоста слишком тепел, слишком жжет, чтобы можно было остаться в данном. И поэтому его боль символически снимается в проекте освобождения. При том, что в псалме речь идет только о праведности преследуемой жертвы, о защите от врагов или моральной и физической победе над ними, у Сапгира виктимное мышление, дихотомия палача-жертвы преодолевается концепцией свободы, укорененной в исторической анамнезе. Именно этот крик памяти и свободы, отсутствующий в псалме, составляет суть рискованной «смелой речи» Сапгира, его правду, то глубоко «реальное» в нем, которое позволяет его риторическую идентификацию одновременно и с царем-воином, основателем иудейского царства и предком мессии, и с гонимым и униженным рабом, жаждущем свободы больше, чем власти.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Там же. С. 83.

<sup>44</sup> Сапгир Г. Избранное. М.-Париж-Нью-Йорк: Третья волна, 1993. Цит. по: Сапгир Г. Псалмы // <http://sapgir.narod.ru/texts/books/index.htm>.

<sup>45</sup> Ср. стихотворение Юлиа Даниэля «На библейские темы» из сборника «Стихи из неволи», в котором также идентификация с образом Давида, как противостоящего Голиафу государственной машины репрессий, служит

«Псалом 136» (в Танахе 137) рассмотрен Шраерами в плане звуковых игр, попыток имитации иврита или арамейского, но, главное, отмечается «чудовищная историческая правда», «безупречная принципиальность и ясность видения» Сапгиром соседства «святынь немецкой литературной культуры и антилюдского быта концлагерей». <sup>46</sup> Действительно, таковы характеристики смелой речи. Но в чем, собственно, смелость высказывания Сапгира? Одной правды не достаточно, чтобы превратить высказывание в нонконформистское и, тем более, в еврейское.

Ядро стихотворения образуют строфы 3 и 6, в центре которых образ детей/младенцев:

*3. Жирная копоть наших детей*

*оседала на лицах*

*и мы уходили*

*в трубу крематория*

*дымом - в небо*

...

*6. Блажен кто возьмет и разобьет*

*младенцев ваших о камень* <sup>47</sup>

Как и в предыдущем примере, строфа 3 содержит основное историческое различие, отдаляющее стихотворение от псалма. Здесь также повторяются мотивы пепла/копоты, его/ее касания «наших» тел (пятки/лица), убегания/ухода. Таким образом, хотя указание на основной конфликт как на противостояние между евреями и нацистами, как и в предыдущем стихотворении, уже достаточно смел на фоне советской «интернационалистической» идеологии, символический проект мести, воздаяния в шестой строфе подлинно несоформен святой святых западной культуры – гуманистическому идеалу. Идентификация с ветхозаветной моралью псалмопевца,

---

средством выхода за пределы виктимного сознания: «— Ясен исход борьбы!.. / — Время себя жалеть!.. / (Мышцы мои слабы) / Можно обрушить плеть, / Можно затмить мне свет, / Остановить разбег!.. / Можно и можно... / Нет. / Я ведь — не человек: / (Рост — 177) / Я твой окоп, Добро, / (Вес — 66) / Я — смотровая щель, / (Руки мои тонки) / Пушки твоей ядро, / (Мышцы мои слабы) / Камень в твоей праще» (Даниэль Ю. На библейские темы // Стихи из неволи. Амстердам: Фонд имени Герцена, 1971. С. 40-41.)

<sup>46</sup> Шраер М., Шраер-Петров Д. Генрих Сапгир. С. 61.

<sup>47</sup> Сапгир Г. Псалмы.

жажда отмщения за вопиющую из земли кровь, архаическая ненависть к врагу, племенной ужас прерывания рода – поверх голов христианства, европейской культуры, коммунистической идеологии – в этом и состоит здесь ядро подлинного нонконформизма. Идет борьба за выживание народа, за будущее, за существование истории, и потому жест присвоения с обеих сторон направлен на младенца – и символически преодолен, остановлен воображаемым и нереализованным зеркальным жестом отмщения. Сапгир компенсирует недостаток мотивации мести в псалме, где пожеланию смерти детей врага в последнем стихе не предпослано убийство врагом собственных детей. Этим апологетическим жестом он не только присваивает псалом и образ псалмопевца, но и включается в экономию нехватки/избыточности, компенсации/конденсации смысла псалма, ведущую поэта по тонкой грани между возможностью мифической реализации своей личности – и ее полной и окончательной потерей в крематории истории.

В стихотворении «Памяти отца» из цикла «Молчание» (1963) страх перед утратой истории, времени захлестывает героя, стоящего у гроба своего отца. Трагическое недоумение<sup>48</sup> рефреном прошивает стихотворение: «И времени больше не стало» -- «Для нас / Был час. / А для него? / Ничего?» -- «Но молчало / Тело. / Без имени? / Без рода и племени? / Неужели не стало времени?». <sup>49</sup> На этом фоне, комичной кажется фигура раввина, обращающегося к покойнику: «Беньямин! Сын Файвыша!». Имена теряют смысл перед лицом апокалипсиса, возвещенного Иоанном. Но ужас, заставляющий героя трепетать, не в самом конце света, а в том, что конец света, как он иронично замечает, «случается часто». Абсурдное противоречие в терминах, когда по определению одноразовое явление объявляется часто повторяющимся, и есть главная причина недоумения. В этом суть конфликта между вечностью и временем. И, как подлинно еврейский поэт, Сапгир преодолевает его внутри исторического, <sup>50</sup> путем магического развертывания имен, <sup>51</sup> выкликаемых раввином: «Беньямин! Сын Файвыша!». И хотя в равнине остается нечто от Чичикова, выкликающего имена мертвых душ, на этом уровне его фигура приобретает уже мифопоэтическое значение.

---

<sup>48</sup> О понятии трагического недоумения см.: *Каган М.* Недоуменные мотивы в творчестве Пушкина // О ходе истории. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 593-628.

<sup>49</sup> *Сапгир Г.* Молчание // <http://sapgir.narod.ru/texts/books/index.htm>.

<sup>50</sup> См. также: *Соболев Д.* Евреи и Европа. С. 206-207.

<sup>51</sup> О понятии магического имени см.: *Лосев А.* Диалектика мифа // *Философия. Мифология. Культура.* М.: Издательство политической литературы, 1991 (С. 21-186). С. 165.

Имена преодолевают дихотомию метафизического и исторического, разделение души и тела, которое и есть смерть и источник ужаса и трагического недоумения, и восстанавливают связь времен, поколений, компенсируют нехватку смысла.

Так же двумя уровнями, переходом от карнавала к историческому трагическому недоумению строится еврейское высказывание в стихотворении «Овсей Дриз» из цикла «Лето с ангелами»:

*На лице веселом  
голом -  
выразительные  
печальные  
беззащитные  
отчаянные -  
как очередь  
полураздетых евреев  
к Бабьему яру<sup>52</sup>*

Этот переход, а не сам образ идишского поэта и друга Сапгира, составляет суть смелой речи в этом стихотворении. И снова, как в предыдущих примерах, ужас холокоста символически отпечатывается на теле, на лице, в глазах героя. Это врезание исторической травмы, катастрофы в живой человеческий лик – и есть то «реальное», в чем самая глубинная, голая и непроизносимая часть «еврейского» высказывается. Она гола как сама правда. Пророк молчит, но его лицо, несущее отпечаток Бабьего Яра, говорит лучше любых слов. И поэтому, как и герои предыдущих стихотворений, он уходит, бежит: «- Нет! не могу - / слез со стула / и ушел пошатываясь - / слезы на глазах».

*Смелая беззащитность*, первичное и эксклюзивное обладание жертвенностью, воплотившееся также и в христианстве, являющееся священным центром культуры и недостижимым объектом желания для всех остальных, а потому вызывающим одновременно и любовь, и гнев<sup>53</sup> – таким видит Сапгир, как и Карабчиевский,

---

<sup>52</sup> Сапгир Г. Лето с ангелами // <http://sapgir.narod.ru/texts/books/index.htm>.

<sup>53</sup> См. теорию генеративной антропологии Эрика Ганса: Gans E. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford CA: Stanford University Press, 1993.

Горенштейн и многие другие еврейские авторы, то «реальное», которое должно быть представлено как последняя истина. Симптоматично в этой связи стихотворение Владимира Ханана «Некого в гости позвать», в котором герой идентифицируется с жертвой, с «телом телицы жертвенной» и с воскресшим прахом.<sup>54</sup> В стихотворении Юрия Айхенвальда «Бык (Толкователь Библии)» герой видит себя жертвенным быком и провозглашает: «В безысходности — победа / Обреченных на закланье!».<sup>55</sup> В стихотворении Сапгира «Суд» из цикла «Голоса», даже Бог, «лучший друг» лирического героя, по его словам, «никого не уберег» от «Великого Суда» -- от «бойни», расправы над врачами-евреями.

Стихотворение «Голем» из цикла «Лето с ангелами» совмещает три исторических пласта: легенду о кабалисте раввине Йехуде Ливе (Лёве) бен Бецалеле из Праги (1512-1609), создателе Голема; еврейское гетто в Праге и освобождение города советскими войсками во время Второй мировой войны; и вторжение в Прагу в 1968 году. Ни критика политики Советского Союза, ни техника коллажа и пастиша (привычная, например, у Горенштейна и у художников группы «Алеф»), ни использование мотивов еврейской мистики не удивляет в этом стихотворении так, как уподобление Праги Голему, в особенности, в виду одной из основных деталей легенды: Голем оживал, когда в его рот вкладывался пергамент с написанным на нем непроизносимым именем Бога, тетраграмматом: «Прага ты держишь во рту кусочек пергамента / ...когда солнце высветляет в тумане твои ступени».<sup>56</sup> Идея о том, что в символическом смысле Прага (или Европа и весь мир) жива, благодаря еврейской религии и мистике, не нова, и она призвана компенсировать нехватку, вызванную унижением и бесправием, символически же остановить беспардонный жест присвоения. В данном стихотворении, она реализована в политическом, то есть символическом порядке: «Слава Богу ЦК не сумело справиться с ситуацией»;<sup>57</sup> но в этом же предложении упомянуто имя Того, чье имя написано на пергаменте.

Это и есть тайна еврейской силы и победы, непроизносимое «реальное», оживляющее из века в век не только города, но и людей и их творения, а главное –

---

<sup>54</sup> Ханан В. Стихотворения // Часы. 1980. № 25. С. 66-67.

<sup>55</sup> Айхенвальд Ю. Бык (Толкователь Библии) // Антология самиздата. Т. 1, книга 2. Сост. М. Барбакадзе. М.: МИГПИ, 2005. С. 20.

<sup>56</sup> Сапгир Г. Лето с ангелами.

<sup>57</sup> Там же.

автора и его стихотворение. Таким образом, перекодировка политической идентификации с оккупированной Прагой в персоналистическую, мифическую идентификацию с Големом составляет основное содержание еврейского высказывания в стихотворении. Можно предположить, что это справедливо и относительно других стихотворений Сапгира, а также еврейских высказываний других авторов. Не имея возможности показать это в одной короткой статье, я позволю себе сделать некоторые предварительные выводы.

## Заключение

Несмотря на то, что литература в Советском Союзе в 1960-1980 годы была весьма разнообразна, общий взгляд на ее нонконформистскую составляющую позволяет выделить определенную характерную структуру. Более того, по-видимому, эта же структура присуща не только литературе, но и другим типам нонконформистского дискурса, как например, политическим акциям, религиозным и культурным мероприятиям и выступлениям. Впрочем, доказательство этого тезиса требует отдельного исследования. Здесь же я лишь сделаю ряд обобщающих выводов на материале нескольких case studies, проделанных выше, касающихся, по большей части, стихотворений И. Габая, М. Гробмана и Г. Сапгира, написанных в 1960-е годы.

Не пытаясь решить старую проблему определения русско-еврейской литературы, а также не втискивая анализ в узкие и не всегда надежные рамки социологических теорий, я предлагаю сосредоточиться на изучении отдельных еврейских высказываний и их «сообществ» (групп, сетей), каждое из которых способно составить минимальное основание для русско-еврейской филологии. Одним из таких сообществ, и отнюдь не воображаемым, был еврейский нонконформистский текст в позднесоветской русской литературе. И хотя за этот продолжительный период существенные изменения претерпела как еврейская идентичность в СССР, так и поэтика ее репрезентация в литературе, этот текст обладает некоторыми неизменными чертами, которые я суммирую ниже.

Во-первых, он обладает свойствами «смелой речи» прежде всего в идейном, но также и в поэтическом аспектах. Во-вторых, эта речь структурирована как трехступенчатое психокультурное самопознание через образ другого: воображение конфликта, символизация возможного и рискованного иного, открытие реального себя.

В-третьих, в основании реального обнаруживается противоречие между силой и бессилием, насилием и ненасилием, героизмом и виктимностью; это противоречие представляется либо как апория, либо как диалектика, разрешающаяся в формулу «смелой беззащитности» или в другие ей подобные. В-четвертых, главным орудием этой смелости является взаимная перекодировка различных дискурсов: политического, метафизического, национального, мистического, религиозного, исторического. Разрушая любые гегемонии и готовые, разрешенные дискурсом формы, такая перекодировка подвергает опасности как власть, так и нонконформистов, но всё же служит оправданием деятельности последних. И, наконец, в-пятых, главным этическим оправданием индивидуальных высказываний и их сообществ служит их метафизический и прагматический переход в новое качество – их превращение в «литературу существования», в которой, при любых ее определениях, автор становится един со своим высказыванием, его идея становится его жизнью, его лик становится знаком, и наоборот.

Этот список из пяти основных характеристик не является ни закрытым, ни окончательным. Дальнейшие исследования в русле данного метода могут его уточнить или изменить. Кроме того, остаются открытыми такие вопросы, как рецепция еврейского нонконформистского высказывания, влияние этой рецепции на формирование литературных канона и вкуса, на редакторскую и издательскую политику (в основном, самиздатскую, разумеется), обратная связь этой политики с формой и содержанием высказывания, а также со степенью заложенного в нем риска. Далее возникает вопрос о гегемонии и иерархии внутри нонконформистских сообществ (как сообществ высказываний, так и реальных сообществ авторов), который неизбежно приводит к вопросу о существовании нонконформизма второго порядка, то есть «смелой речи» и нонконформистских высказываний по отношению к самим этим сообществам и изнутри них. Обсуждение этих вопросов потребует дальнейшей работы.