



LARISA FIALKOVA

The University of Haifa (Israel)



ORCID: 0000-0002-4817-8081

Литературная Хайфа Дениса Соболева на перекрестке времен, культур и жанров

Literacka Hajfa Dennisa Soboleva na styku czasów, kultur i gatunków

Streszczenie: Na powieść Dennisa Soboleva *Legendy góry Karmel* składa się czternaście — fabularnie odrębnych — nowel, połączonych nie tyle bohaterami, co miejscem — Hajfą, a także symbolicznymi odniesieniami. Hajfa jest tu jednocześnie realna i fantastyczna. W świecie przedstawionym na równych prawach funkcjonują zarówno golemy/lalki, ludzie zamienieni w babuiny, zjawy, a także Izraelczycy — repatrianci z byłego Związku Sowieckiego. Powieść tworzy iluzję szerokiego wykorzystania przez autora folkloru miejskiego, w rzeczywistości jednak prezentowane legendy są czystym wymysłem, i pomijają realnie istniejący folklor Hajfy. Autorka artykułu śledzi również zawarte w powieści odniesienia do różnych przywoływanych przez Soboleva źródeł, jak np. *Baśnie tysiąca i jednej nocy*, *Księga podróży* Beniamina z Tudeli, prace Marmaduke'a Pickthalla, a także do utworów pisarzy i poetów: Salomona ben Gabirola, Shmuela Yossefa Agnona, Jorge Luisa Borgesa, Andrieja Bielego i in.

Słowa kluczowe: Dennis Sobolev, Hajfa, rosyjskojęzyczna proza w Izraelu, proza izraelska

Dennis Sobolev's Literary Haifa on the Crossroads of Times, Cultures and Genres

Abstract: Dennis Sobolev's novel *Legends of Carmel Mountain: Fourteen Stories about Love and Time* consists of 14 stories with autonomous plots with the Haifa's locus as a unifying factor. Some of them resemble urban or mountain folklore, e.g. about the dragon who inhabits Carmel Mountain or a ghost of the white monk in its tunnels. However, the author invented them and ignored actual local folklore. Haifa is at the same time very recognizable and fantastic. The plots contain numerous intercultural references to various male and female golems/dolls, transformations of humans into beasts as well as to necrophilia. Among them are medieval Jewish sources e.g. Solomon ibn Gabirol, Hebrew writer Shmuel Yossef Agnon, the *Arabian Nights*, Argentinean writer Jorge Luis Borges, and Russian writer Andrei Bely etc., all of them are both sophisticated and partially misleading. The symbolical meanings of numbers (14 stories) are in fact connected to seven doubles from the Book of Creation (*Sefer Yetzirah*) meaning both the best and the worst things in the world. The stories are connected not by the characters but rather by the symbolic meaning.

Keywords: Dennis Sobolev, Haifa in Fiction, Russian-language, Israeli Prose

Книга Дениса Соболева, *Легенды горы Кармель: четырнадцать историй о любви и времени*, изданная «Геликон плюс»

в конце декабря 2016 года, вошла в лонг-лист претендентов на две литературные премии — «Национальный бестселлер» и премии в области фантастики имени Аркадия и Бориса Стругацких. Как и предшествующий ей роман *Иерусалим* (2005), она состоит из отдельных рассказов с автономными сюжетами, объединенными, прежде всего, локусом, но локусом городским. Хотя в книге действительно есть отдельные истории, характерные для горного фольклора, например, о драконе, живущем в глубинах горы Кармель, или о туннеле, по которому движется привидение белого монаха, название в целом обманчиво. и дело не только в том, что местному фольклору эти сюжеты неведомы¹, — попытки отыскать их следы в обширном собрании Израильского архива фольклорного рассказа (ИАФР) обречены на провал. И даже не в том, что пещера Ильи Пророка, о чудесах которого без устали рассказывают иудеи, мусульмане, христиане и друзья лишь упомянута мельком. Важнее другое: основные события книги происходят на улицах Хайфы, в ее особняках, квартирах и трущобах, через которые проходят маршруты героев. В узнаваемое пространство вдруг вклиниваются незнакомые башни или стеклянный дом с полупрозрачными стенами. И руки сами тянутся к путеводителю Юрия Полторака и к всезнающему электронному поисковику.

«Стеклянный дом» обнаруживается на улице Бар-Гиора, 21; развалины замка Рушмия — на Старой Ромеме, а Башня мира (Бурж ес-Салам или Бурж эль-саям), стертая с лица земли, в самом деле защищала Хайфу, возвышаясь когда-то над Нижним городом². К 1725 году две сторожевые башни были действительно сооружены³, а рисунок на гербе поддерживает определение Хайфы, как «гавани двух башен»⁴, данное Соболевым со ссылкой на неопределенные османские до-

¹ Не удалось мне пока отыскать и легенду о Хайфской генизе, упомянутую в статье Мирославы Михальской-Суханек. М. Michalska-Suchanek, *Współczesna literatura rosyjsko-izraelska na przykładzie powieści Dennisa Sobolewa "Legendy góry Karmel. Czternaście historii o miłości i czasie"* „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis” 2019, 14, z. 3, s. 207. Рискую предположить, что в основе рассказа Соболева переплелись три элемента: архив документов, Бейт ха-гниза, созданный в 1987 году, филиал которого находится в Хайфе (<https://www.d.co.il/779250/50650/>), каирская гениза, о которой Соболеву хорошо известно, и, возможно, какое-либо место древних захоронений по близости от Хайфы, например, Бейт Шеарим (<https://www.parks.org.il/en/reserve-park/bet-shearim-national-park/>) [21.01.2020].

² См. Ю. Полторака, *Хайфа: путеводитель по городу*, ГМС, Хайфа 2016, с. 226–227.

³ См. М. Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864–1914*, Brill, Leiden–Boston–Köln 1998, с. 11.

⁴ Д. Соболев, *Легенды горы Кармель: Четырнадцать историй о любви и времени*, Геликон Плюс, Санкт-Петербург 2016, с. 108. Далее цитирую по этому изданию с указанием страниц в тексте.

кументы. Однако имени их строителя, возможно, европейца, история не сохранила. Архитектор Джеймс Харрингтон, как и цвета башен, белый и черный, символизирующие для него добро и зло, существуют только в пределах Соболевского художественного пространства.

Впрочем, пространство это обладает способностью к произвольному расширению. Например, в истории о *любящем и любимом*, восходящей к одноименной сказке из *Книги Тысячи и одной ночи* (ночи 110–128), туманная ссылка на комментаторов позволяет изящно перенести в Хайфу события из условного сказочного мира, начисто лишённого пространственной конкретики: «Как убедительно показали ученые, в сказке о *любящем и любимом* характерные приметы городского пейзажа позволяют с достаточной уверенностью утверждать, что местом ее действия — и, вероятно, местом создания некоей первичной версии этой сказки — является средневековая Хайфа» (с. 77). Отметив условность пространственных границ в романе *Иерусалим* и в Хайфских историях, прочитанных в журнальном варианте, Роман Кацман определил понятие *регион* в поэтике Соболева, как «культурно-духовное облако с размытыми краями, многочисленными протуберанцами и чрезвычайно пористой газообразной структурой»⁵. Соглашаясь с выводом об условности регионов, предлагаю определить их вслед за Мироном Петровским как «мифологическое городоведение»⁶. Формула эта включает в себя бывшее и не бывшее, Хайфу как «маленькую Мальту»⁷ и Хайфу как Хефбург, неназванный «маленький Петербург», «первый город Запада в хаосе и вырождении Средиземноморья», где, подобно Петру, смотрит на Запад призрак пирата Куриэля. Смотрит и ждет, мчится ли к нему летучий голландец (с. 101, 105). Соперничество Москвы и Петербурга, характерное для русской культуры и трансформировавшееся в ивритской литературе в противостояние Иерусалима и Тель-Авива⁸, обрело у Соболева новую ипостась, — борьбу Хайфы с Акрой (с. 21).

⁵ Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман Дениса Соболева*, «Новое литературное обозрение» 2017, 143(1), https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/143_nlo_1_2017/article/12372/ [20.01.2020].

⁶ М. Петровский, *Миф о городе и мифологическое городоведение* // М. Петровский, *Мастер и город: Киевские контексты Михаила Булгакова*, Дух і Літера, Киев 2001, с. 252.

⁷ M. Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period*. . . , с. 10.

⁸ См. В. Паперный, *Петербургский субстрат в мифологии Тель-Авива* // В. Е. Багно (ред.), *Образ Петербурга в мировой культуре: Материалы международной конференции (30 июня – 3 июля 2003)*, Наука, Санкт-Петербург 2003, с. 196–216.

Фиктивные комментарии⁹, вымышленные ссылки, равно как и отсутствие указаний на реальные тексты-предтечи, — это важный художественный прием Соболева, обеспечивающий свободное переключение контекстов и/или необходимые пространственные соответствия. Приведу несколько примеров.

Книга открывается историей *Про великого поэта Соломона ибн Габироля и фарфоровую куклу*, сюжет которой, в противоречие с заголовком, начинается в недавнем прошлом, в боях за город Бинт-Джубейль (или Бинт-Джубайль) во время второй ливанской войны, т.е. летом 2006 года. Именно тогда был контужен Юваль, израильский солдат из Хайфы, страдающий посттравматическим синдромом. Измученный бессонницей, сменяющейся кошмарами в краткие часы забытья, он постепенно теряет связь с миром. Устав от такого соседства, родители временно отселяют его в опустевшую квартиру бабушки, оставив один на один со своей бедой. Тогда-то Юваль прочитал легенду о средневековом еврейском поэте Соломоне ибн Габироле, согласно которой тот создал женщину-голема, но, поверив в нее, разобрал на кусочки. Не умея творить, но стремясь обрести подругу, Юваль покупает большую фарфоровую куклу, первой же ночью оживающую в его воображении.

Легенда о служанке, якобы созданной из дерева ибн Габиролем, давно будоражит Соболева¹⁰. Впервые она стала известна со слов Иосефа Шломо (Соломона) Дельмедиго (1591–1655), сославшегося на комментарий к Книге Творения (*Сефер Йецира*), входящей в Каббалу. Обратное превращение голема в чурки было вызвано отнюдь не недоверием поэта к собственному воображению, а стремлением избежать конфликта с властями, получившими на него донос¹¹. Появление романтических мотивов в истории женщины-голема и одинокого холостяка ибн Габироля — дело более позднего времени¹², а об отвергнутой любви короля к ней читатели знают из рассказа Шмуэля Йосефа Агнона *Идо и Эйнам*, впервые опубликованного в 1950

⁹ См. Л. Фялкова, «Хазарский код» в современной прозе: Олег Юрьев, Денис Соболев, Дмитрий Быков // Е. Носенко-Штейн, В. Петрухин (ред.), *Хазары: миф и история*, Мосты культуры, Москва–Иерусалим 2010, с. 334, 339, 348.

¹⁰ См. Д. Соболев, *Иерусалим*, Феникс, Ростов-на-Дону, с. 124–125.

¹¹ См. M. Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany 1990, с. 233–234; G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, перевод R. Manheim, Schocken Books, New York 1969, с. 199.

¹² См. Э. Ашер, *Ха-иша ха-меллахутит шель Шломо ибн Гвириоль* (Искусственная женщина Соломона ибн Габироля, иврит), *Йекум тарбут: ха-зира ха-мекавенет ле тарбут иврит* (Вселенная культуры: виртуальная арена ивритской культуры), 12 февраля 2012, <https://clck.ru/LyLiC> [21.01.2020].

году¹³. Рассказ этот, Соболевым не упомянутый, видимо, был им учтен. И дело не только в знании Ювалем о зависти короля к обладателю красавицы-голема, но и в соединении средневековой легенды с современной израильской жизнью вообще и с бывшими солдатами в частности. Именно их, не имеющих крыши над головой и готовых к «самозахвату» пустующего жилья, особенно расположенного на отшибе, опасаются у Агнона супруги Грайфенбах, за домом которых присматривает рассказчик. Соболевский Юваль в захвате жилья неповинен: ключ от квартиры он получил от отца. Но он знает: жилье — не подарок, его предстоит отдать. Это сразу внушает отец в качестве профилактики «самозахвата», и хотя Кармелия, где поселился Юваль, — район густонаселенный, в описании Соболева он кажется внегородским уединенным пространством.

Идея о недоверии к голему, созданному воображением, у Агнона лишь намечена: «Тут я стал смеяться над самим собой, потому что чуть было не подумал всерьез, что на самом деле была здесь девушка, сотворенная воображением»¹⁴. Более ярко недоверие к голему явлено в *Кругах руин* Хорхе Луиса Борхеса, написанных в 1940 году.

Маг сразу вспомнил слово бога. Он вспомнил, что из всех земных созданий лишь одному Огню известно, что сын его не более, как призрак. Эта мысль его утешила вначале, но вскоре стала мучить. Маг боялся, что сына удивит такая необычная способность, и тот в конце концов поймет, что он — всего лишь призрак¹⁵.

Творчество Борхеса Соболеву созвучно, к нему апеллирует он и в своих культурологических исследованиях¹⁶, и в романе *Иерусалим*. Среди имен Вечного жида упомянут и Жозеф Картафил¹⁷, фигурирующий в «Бессмертном»¹⁸. Знакомство Соболева с *Кругами руин* косвенно подтверждается его рассказом *Про архитектора, шейха и две башни*, герой которого архитектор Харрингтон, влюбленный в мельком увиденную

¹³ Ш.-Й. Агнон, *Идо и Эйнам* // того же, *Идо и Эйнам: Рассказы, повести, главы из романов*, предисловие И. Орен, Библиотека «Алия», Иерусалим 1975, с. 115–181.

¹⁴ Там же, 171–172.

¹⁵ Х.Л. Борхес, *Круги руин* // того же, *Коллекция: Сборник рассказов*, перевод В. Кулагина-Ярцева, Северо-Запад, Санкт-Петербург 1992, http://lib.ru/BORHES/kniga.txt_with-big-pictures.html#19 [25.02.2017].

¹⁶ См. D. Sobolev, *The Concepts Used to Analyze "Culture": A Critique of Twentieth-Century Ways of Thinking*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2010, с. 295, 339, 565, 639.

¹⁷ См. Д. Соболев, *Иерусалим...*, с. 9, 306.

¹⁸ Х. Л. Борхес, *Бессмертный*, перевод В. Кулагина-Ярцева, СЕРАНН, 2002. <http://www.serann.ru/text/bessmertnyi-9203> [17.03.2020].

и сразу утерянную женщину-мусульманку, подобно создателю голема-сына, тоже становится призраком (с. 123).

В рассказах Борхеса и Агнона явление голема/Гмулы приурочено к полнолунию, обладающему мистической силой, но лишь у Агнона действует женщина-голем. Она приходит через окно к отшельнику Гинату, которому муж ее, одноглазый Гамзу, ошибочно продал магические листы-амулеты, переданные тестем из тайника в горной пещере. Гамзу уносит ее к себе на руках, как куклу. Голем, окно и кукла сведены и в рассказе Соболева. Увиденную в витрине голубоглазую красавицу-куклу, Юваль унес домой на руках, точнее, под мышкой. Она оживает у ночного окна в размытом пятне фонарей, заменившем собою луну. На грани бессонницы и забытья одним глазом глядит на нее Юваль, как Гамзу смотрел на Гмулу: «Тогда совсем тихо он приоткрыл один глаз и посмотрел в сторону куклы» (с. 19). Погружаясь во сны и галлюцинации, Юваль уходит из мира людей, утративших человеческий облик. Мир без ценностей тепла и любви, но с целями, интересами, решениями, переносами, гуру, свами, просветленными, нейролингвистическим программированием, психологическими тренингами и семинарами, мир бессмысленных терминов, обретающих «материальность гомункулов» (с. 6), в котором завязла его бывшая подруга Кармит, враждебен Ювалю, словно Бинт-Джубейль. Не обманом приведен он к кукле, как некогда Гофмановский Натанаэль, но обрел ее, спасаясь от бесчеловечности. Да и так ли далек человек от голема/куклы? Гофман заметил это о дамах¹⁹, а Агنون разглядел в Гамзу:

Вдруг на лице стали меняться краски. Под конец лицо покрылось бледностью, затем почернело и утратило всякую форму. Но в этой бесформенной массе поражающе выражение страшного испуга. На него глядя, и у меня волосы встали дыбом. За всю свою жизнь я никогда не видел живого человека, столь внезапно утратившего свой обычный облик²⁰.

Интересны концовки рассказов. Ибн Габироль разобрал голема, насмерть разбилась Гмула Агнона, сломана у Гофмана

¹⁹ Э.Т.А. Гофман, *Песочный человек* // того же, *Избранные произведения в трех томах*, т. 1, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1962, с. 258–259. Гофмана Соболев не упоминает, хотя, несомненно, читал.

²⁰ Ш.-И. Агنون, *Эдо и Эйнам*... с. 168. Еще заметнее связь с големом в переводе Исроэля Шамира: «Понемногу исчезли цвета, остался бледный, но он чернел на глазах. Бесформенной глиной казалось его лицо, и из этой бесформенной глины проглядывало изумление ужаса. Я глянул на него, и волосы мои встали дыбом от страха — отроду не видал я живого человека, на глазах теряющего человеческий облик». Ш.-И. Агنون, *Эдо и Эйнам* // того же, *Во цвете лет*, перевод И. Шамир, Панорама, Москва 1996, с. 236–237.

красавица Олимпия. а безымянная кукла Юваля учится ходить. И, видимо, все еще ходят по Хайфе призраки Харрингтона и красавицы-мусульманки, сотворенной его воображением, никогда не встречаясь друг с другом.

Начиная рассказ *Про Беньямина из Туделы и нашествие бабуинов*, Соболев подробно знакомит читателя с путевыми заметками сефардского раввина, посетившего Палестину в середине 12-го века. Проявляя внимание к деталям, он тщательно отмечает в записках именование Хайфы Хефой и Нефасой (в официальном переводе — Нифасом), удивляется слишком краткому упоминанию о пещере Ильи Пророка и о древнем жертвеннике, но особо выделяет двухстраничный рассказ об «удивительной популяции бабуинов, населявших кармельские леса» (с. 52). Ведь именно бабуины, заменившие людей, вымерших во время эпидемии чумы, находятся в центре его собственного повествования. Однако ни об обезьянах в целом, ни о бабуинах в частности, в путевых заметках Беньямина из Туделы нет ни единого слова²¹. В другой фиктивной ссылке, правда, приведенной с недоверием, упомянута легенда о превращении в бабуинов жителей Акабы, наказанных за осквернение субботы, якобы опубликованная Мармадуке Пикталем в *Легендах Святой земли* (с. 52). Но, во-первых, Пикталь был лишь редактором книги Джеймса Ханауэра, а во-вторых, несмотря на обилие в ней легенд о животных, будь то собака, кошка, мышь, змея, гиена, леопард, осел, лиса или верблюд, обезьяны не упомянуты ни единым словом²². и все же легенда эта действительно существует. Записанная от мусульман, она связана с тем же условным регионом, хотя и не с Хайфой или горой Кармель. В обезьян, правда, видимо, не в бабуинов, превратились еврейские рыбаки, наказанные за нарушение субботы. «Впоследствии Соломон, проезжая через Долину Обезьян, между Иерусалимом и Маребом, узнал эту странную историю из уст их потомков-обезьян, живших в домах и одедах, как люди»²³. Ссылки на Тэйлора Соболев не дает и как писатель давать не обязан, но знакомство с книгой подтверждает его культурологическое исследование²⁴. Сокрытие это позволяет свободно сконструировать еврейский источник легенды,

²¹ См. Вениамин из Туделы, *Книга Странствий раби Вениамина*, http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Veniamin_Tudel/frameset.htm [19.01.2020].

²² См. J.E Hanauer, M. Pickthall (ред.), *Folklore of the Holy-Land: Muslim, Christian and Jewish*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2011, с. 237–257. в русском издании книги Ханауэра Мармадуке Пикталь не упомянут: Д. Ханауэр, *Мифы и легенды святой земли*, Центрполиграф, Москва 2009.

²³ Э.Б. Тэйлор, *Первобытная культура*, Издательство политической литературы, Москва 1989, с. 183.

²⁴ См. D. Soboлев, *The Concepts Used to Analyze "Culture"...*, 192–197, 216, 311, 550, 591, 593, 692.

а об одежде своих бабуинов он не пишет, видимо, в связи с ее отсутствием. Впрочем, смысл одежды, как и всех прочих вещей, включая излишки еды, состоит для бабуинов в радости похвальбы и демонстрации статуса, а значит, ее вполне заменяют ленточки и стеклышки, вплетенные в шерсть.

Свободное сочетание достоверного с вымышленным проявляется и в описании галилейских церквей, в которых «до сих пор сохранились изображения Девы Марии, изгоняющей бабуинов» (с. 69). Изображения эти, автором придуманные, развивают реальные образы обезьян в христианской живописи. Иногда обезьяной заменяли змея-соблазителя в Эдеме, фактически отождествляя ее с Сатаной, или помещали ее, жующую, как символ обжорства, поблизости от Евы. Обезьяна считалась и символом похоти, часто изображалась с зеркалами (*vanitas*). В многочисленных гравюрах и картинах человек изображался попавшим в руки обезьян, как, например, у Ганса Вейдица и Гюстава Доре. Обезьяну в ошейнике и на цепи держит Дева Мария на картине Дюрера²⁵.

Жесткая организация стада с его большими и малыми группами (семьями), обязательной парностью, ритуальными празднествами в честь спариваний и родин, а главное, — неприятием чужих, фактически не оставляет выбора единственной девушке, пережившей чуму. Спасительным пропуском в стадо становится для нее добровольно-принудительная бабуинация, сопровождающаяся полной психической и физической ломкой. в награду за бабуинацию Бу-Бу, этой новой Руфи (Рут) Маовитянке, суждено было стать прародительницей современных бабуинов, обладающих в стаде всеми правами, несмотря на «неизгладимые следы человечности» (с. 75). История бабуинов, заменивших людей, как и судьба Бу-Бу, униженно добивавшейся их расположения, словно продолжают знаменитую антиутопию Олдоса Хаксли *Обезьяна и сущность*. Там, за бабуинами в человеческих нарядах, на четвереньках, в ошейниках и на поводках шли Эйнштейн и Фарадей²⁶.

В книге Соболева много загадок, ускользающие ответы на которые читателям приходится искать самостоятельно. Среди них и обманчивый заголовок, упомянутый в самом начале. Называя тексты историями или рассказами, я намеренно

²⁵ См. S. Cohen, *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*, Brill, Leiden—Boston 2008 (Brill's Studies in Intellectual History), с. 8—15, 125, 210, 218, 231; H.W. Janson, *Apes and Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, The Warburg Institute University of London, London 1976, с. 125, 221—222, вставки XVIII, XIX, XXI, LV. Благодарна за помощь Антону Нестерову и Лилии Дашевской.

²⁶ См. О. Хаксли, *Обезьяна и сущность: Роман*, перевод И. Русецкий, АСТ, Москва 2007 (серия: Эксклюзивная классика) http://lib.ru/INOFANT/HAKSLI/hucksley1_2.txt [18.01.2020].

обходила жанровое несоответствие. Почему легенды, если в оглавлении указаны четырнадцать сказок? Почему на книге легенд или сказок неожиданно значится: роман? В журнальной истории текстов слова легенды в названиях не было, как не было и горы Кармель. Были разные варианты названия: *Четырнадцать сказок о Хайфе. Главы из романа*²⁷, *Четырнадцать сказок о любви и времени*²⁸ и один текст *Поезд Хайфа-Дамаск* без дополнительных жанровых определений²⁹. Ссылаясь на личный разговор с Соболевым, Кацман приписывает оба названия, воле редакторов³⁰. В нашем семейном архиве хранится электронное письмо Соболева от 5 декабря 2010 года, в котором он предлагает обсудить шесть вариантов названий: *Книга сказок*, *Четырнадцать сказок*, *Четырнадцать сказок о спасении души*, *Четырнадцать сказок о любви*, *Четырнадцать сказок о любви и нелюбви* и *Книга времени*, а в наших беседах речь шла о безымянных сказках о Хайфе. Как видно из списка, и количество текстов, и жанровое определение «сказки» — стабильны. Налицо удвоение количества глав по сравнению с романом *Иерусалим*, а число семь выделено в заключительной сказке *Про ретривера и бурундука* библейской интонацией: «И была великая битва черных собак и гопников, она длилась семь дней и семь ночей, и семь раз собаки переходили в наступление, и семь раз гопники их побеждали» (с. 242). Символика семи и четырнадцати, значимая и для иудаизма, и для христианства, восходит к Сефер Йецира (Книге Творения), объясняющей значение определенных чисел для сотворения мира. В иудаизме цифры могут обозначаться буквами, а буквы бывают простые и двойные, т.е. обозначающие два звука, твердый и мягкий. Двойные буквы, которых в иврите семь (бет, гимель, далет, каф, пе, реш, тав), положены в основу жизни, мира, богатства, красоты или репутации, мудрости, плодородия и власти. Но будучи двойными, они находятся также в основании смерти, войны, нищеты, уродства или позора, невежества, бесплодия и рабства³¹.

Двойственность хорошо заметна, например, в одном из отброшенных вариантов названий — *Четырнадцать ска-*

²⁷ Д. Соболев, *Четырнадцать сказок о Хайфе: Главы из романа*, «Нева» 2011, № 8, с. 6–69.

²⁸ Д. Соболев, *Из книги Четырнадцать сказок о любви и времени*, «Артикль» 2012, № 13, <http://www.sunround.com/club/journals/13sobolev.htm> [20.01.2020].

²⁹ Д. Соболев, *Поезд Хайфа-Дамаск*, «22» 2011, № 159, с. 44–62. http://www.sunround.com/club/22/159_sobolev.htm [27.02.2017].

³⁰ См. Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман Дениса Соболева...*, с. 4.

³¹ См. *Sefer Yetzirah* [Book of Creation] with Saadia's Commentary, перевод S. Thompson and D. Marson, San Francisco 1985, с. 3, <https://www.themathesontrust.org/papers/judaism/saadia.pdf> [12.03.2020].

зок о любви и нелюбви, в невзаимной любви и в некрофилии в сказке о любящем и любимом и в инцесте Игаля и Яэли (О человеческой пыли), несмотря на годичную разницу в возрасте считающих себя близнецами. Да и сам инцест, строго запрещенный Маймонидом (в еврейской традиции — Рамбам), осознался им как следствие душевной близости³². Двойственен и лик Бога, то огромный и милосердный, то узкий и суровый, означающий Строгий Суд³³. Оба лика видит умирающий старик в заброшенной синагоге на фоне шкафа для хранения Торы (арон-а-кодеш) (стр. 175-176). и улыбка прощения появляется на узком лице в ответ на мольбу старика о любимом псе Рэксе. Тема спасения души, также звучавшая в одном из вариантов названий, сводит воедино иудаизм с христианством, а количество сказок ассоциируется и с четырнадцатью остановками на крестном пути Христа.

Окончательный выбор названия отнюдь не свидетельствует о безразличии автора или о не различении им легенды и сказки. Факт «жанрового зазора» между названием и оглавлением симптоматичен: в нем и право на безудержный вымысел (сказки), и утверждение сотворенной местной традиции (легенды), и очередная насмешка над коллегами-комментаторами с их терминологическими баталиями³⁴. И, конечно, двойственность, проявляющаяся в том числе и на жанровом уровне.

Сказки, что ясно из списка заглавий, несмотря на сюжетную автономность, изначально задуманы как части единого целого, будь то «книга» или «роман». Похожей структурой обладает и *Иерусалим*, названный Кацманом «диссипативным романом». Но в отличие от семи рассказчиков-персонажей *Иерусалима*, по одному в каждой из семи глав, обладающих собственным «я» и встречающихся друг с другом на последних страницах романа, в новой книге рассказчик — «закадровый»³⁵. Он степенно вводит читателя в прошлое и настоящее, знакомит его с документами, легендами и персонажами, скрывая эмоции

³² См. М. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, перевод М. Friedländer, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1904, 3:49, <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp185.htm> [20.01.2020].

³³ Учение о двух ликах Бога, *Арих анпин* — Долгий лик, Долготерпеливый и *Зеир анпин* — Нетерпеливый (дословно — короткий), означающий Строгий Суд разработано в Лурианской кабале на основе терминов из книги Зоар (Зогар, Зоґар). См. Г. Шолем, *Ицхак Лурия и его школа //* того же, *Основные течения в еврейской мистике*, Мосты культуры — Гешарим, Москва—Иерусалим 2004, с. 336.

³⁴ См. Д. Соболев, *Иерусалим...*, 202, 408–409; Л. Фиалкова, «Хазарский код»..., с. 334.

³⁵ Поскольку читателю о нем ничего не известно, то вывод о том, что он один во всех главах, — всего лишь предположение. По мнению Кацмана, в сказках действуют разные рассказчики. См. Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман...*, с. 4.

эпически отстраненной интонацией. Впрочем, уверенный тон и свободное оперирование источниками лишь прикрывают многочисленные искажения, привносимые им, подобно многим лекторам и гидам. Рассказчик этот ни с кем из персонажей не дружит, нет среди них у него ни соседей, ни сослуживцев, ни однополчан. Да и сами они, ашкеназы, сефарды и русские израильтяне, иудеи, христиане и мусульмане, люди, кукла, пес и бурундук, заблудившиеся во времени или живущие в наши дни, вне своих сюжетов во плоти не общаются. Правда, пьяному Алексу из двенадцатой сказки как-то привиделся летящий дракон (с. 204–206). А потом с ним беседовал призрак архитектора Харрингтона. Да молодой математик из тринадцатой сказки пытался развлечь опьяневшую Лену рассказами про дракона, Азиза и Азизу, про гольден ретривера и про пиратов. Целостность книги обеспечивает не переключки сюжетов, заведомо минимальная, а «рифмовка» символики смыслов в этом своеобразном сонете. Самое лучшее в нем — мечты и фантазии, будь то красавица-голем, воображенный Израиль или царство бурундуков³⁶ в обетованной земле на «обратной стороне горы Кармель» (с. 242). Самое страшное в нем — это быть материалом для построения чьей-то мечты, будь то некрофилия, нейролингвистическое программирование, нацистский рай, бабуинское стадо или сионистский проект. Переход из «я» к «мы» — в этом случае означает «принудительную бабуинацию» или превращение в «человеческий пепел». Эти слова Бен-Гуриона, со смесью сочувствия и презрения, сказанные в адрес евреев, прибывших после нацистских концлагерей, Соболев цитирует дважды, в девятой и десятой сказках³⁷. Люди, морально испепеленные нацистами, затем в Израиле превращены в материал для строительства светлого будущего, каковым не стало оно и для их детей. И в ответ на «нейролингвистическое программирование» триадой «Армия, Танах, Трумпельдор» прозвучали слова с Валтасарова пира, процитированные Эрихом из поколения

³⁶ По-видимому, образ бурундука восходит к барсуку, от которого, по словам Визелера, образовано имя Таксо в апокалипсическом писании *Вознесение Моисея*. По мнению Визелера, в нем содержался «намек на какого-нибудь ревнителя веры или зилота, который, как барсук, скрывался в пещере от гонителей на иудейскую веру...». А.В. Смирнов, *Обзор памятников иудейской мессиологии // Книги Еноха. Тайны Земли и Неба*, Эксмо, Москва 2003, с. 488.

³⁷ в десятой сказке он назван по фамилии, а в девятой — фигурирует иносказательно: «первый премьер-министр Израиля — на индейский манер переименовавший себя в «сына оленя»» (с. 153). Давид Бен-Гурион действительно был первым премьер-министром Израиля, но «сын оленя» — это Ицхак Бен-Цви, второй президент страны. Хотя сказке факт не указ, отмечу, что *гур* на иврите означает детеныша любого животного, будь-то котенок, щенок или олененок.

«человеческого пепла»: «Мене, Текел, Фарес»³⁸. Еврейский человеческий пепел «рифмуется» с арабами, изгнанными из их Хайфских домов, а в тринадцатой сказке и с эмигрантами из СССР, — обозленной дешевой рабочей силой из трущоб, объявленными в Израиле бандитами и проститутками. Их дети, слоняющиеся по улицам, пьющие водку и нюхающие клей, как Лена с приятелями, или обабуиненные, как ее зять и сестра, не внушают надежды. Впрочем, Лену, подобранную в подъезде молодым математиком из бывшего СССР, корабль снов уносит в мир правды и тишины. Нет на нем алых парусов, и не стоит на палубе капитан. Есть только мачты и книги, да качка легкого шторма. Но Лена знает, что жизнь ее изменилась, и она сама будет совсем другой.

Как и *Иерусалим*, новая книга Соболева, глубоко связанная с израильской реальностью и еврейской культурой, написана по-русски. В отличие от многих произведений писателей-эмигрантов, иврита в ней практически нет, разве что отдельные названия, например, трактат *Брахот* из Талмуда, и некоторые топонимы, как Вади Салиб. Впрочем, топонимы иногда фигурируют только в переводе, скажем, Сад Матери и Сад поминовения. Или включают в себя перевод, как часть информации, предоставленной компетентным, но недоверчивым рассказчиком, что происходит с долиной (вади) Сиах³⁹. Отказ от «русита», «изруса» или «хебраша», как порой называют русско-ивритский суржик, особенно заметен в сказке *Про девочку и корабль*, в которой воспроизведена устная речь эмигрантов, включая подростковый сленг. Отсутствие в ней ивритских слов или их русифицированных форм

³⁸ Д. Соболев, *Легенды горы Кармель...*, с. 154. Форма фарес была принята в церковнославянских текстах. См. *Самые известные сюжеты Ветхого Завета: Иллюстрированная энциклопедия*, Белый город, Москва 2010, с. 96. в синодальном переводе Библии вместо фарес — упарсин и перес. «Вот и значение слов: МЕНЕ — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; ТЕКЕЛ — ты взвешен на весах и найден очень легким; ПЕРЕС — разделено царство твое и дано Мидьянам и Персам» (Дан, 5: 26–28).

³⁹ «Следует сказать, что, несмотря на то что теперь — из-за изменений, произошедших в значении ивритских слов, — название долины Сиах иногда переводят как 'долину слова' или даже 'долину дискурса' — этот перевод ошибочен, а само название связано все с тем же кустарником, которым покрыты ее склоны» (с. 34). В слове *сиах* действительно существует омонимия кустарника и дискурса, но долина слова, как и долина дискурса, — это плод авторской фантазии, а долина кустарника — результат народной этимологии, поддержанной и путеводителями. См. Ю. Полторака, *Хайфа: путеводитель по городу...*, с. 44. В действительности, название долины (или ущелья) происходит от ивритского глагола *суах* — гулять, поскольку долина эта с давних пор была излюбленным местом прогулок. См. Йоси Бен-Арци *нахаль сиах ве-бустан хайат* (Ручей Сиах и сад Хайат, иврит). *Маса Ахеп* <http://www.masa.co.il/article/8063/כיאת-ויבוסתן-כיאת-נהל-שיח-ובוסתן-א.3%הכרמל/20.01.2020>. Благодарю Лилию Дашевскую, обратившую мое внимание на статью хайфского географа, проф. Бен-Арци.

нарушает достоверность, одновременно приближая текст к русскому читателю.

Книга о Хайфе, в которой живет и работает Соболев, опубликована в Санкт-Петербурге, где он провел первые двадцать лет жизни. Созданная на основе израильского опыта и еврейской культуры, но недоступная ивритоязычным коллегам, специалистам по ибн-Гвиролю и Агнону, она принесена русскому читателю. К какой из культур отнести ее? К русской, к которой пришла напрямую? Или к израильской, ждущей ее перевода? Да и можно ли выбрать одну? Думаю, права, Михальска-Суханек, отказавшаяся втискивать книгу Соболева в прокрустово ложе определений⁴⁰. Регионы культуры условны, их границы — размыты. Всюду бродят стада бабуинов, всюду грезит о потерянном рае бурундук, а когда иллюзиям его приходит конец, жить по-прежнему уже невозможно. Но «из тюрьмы, которая называется жизнь, есть выход, и этот выход — не смерть, а дорога» (с. 33)⁴¹.

⁴⁰ См. M. Michalska-Suchanek, *Współczesna literatura rosyjsko-izraelska na przykładzie powieści Dennisa Sobolewa*..., с. 216.

⁴¹ Материал этой статьи был частично использован в моей рецензии, опубликованной в НЛО. Л. Фиалкова, *Между Хайфой, Хефой, Нефасой и Хефбургом*, «Новое литературное обозрение» 2017, 147, № 5, <https://magazines.gorky.media/nlo/2017/5/mezhdu-hajfoj-hefoj-nefasoj-i-hef-burgom-tvorimaya-legenda-denis-soboleva.html> [21.01.2020].