

Леонид Кацис

Из истории русско-израильской литературной критики (Об одном способе описания русско-израильско-русских литературных контактов)*

Процессы активной, в том числе, естественно, и языковой, ассимиляции в еврейской среде привели в начале XX века к появлению серьезных литераторов, вполне соотносимых по своему уровню с уровнем русской литературы. К моменту создания Государства Израиля появились и русские писатели-евреи, порой с явственно еврейскими чертами в их творчестве, которые относятся к первому ряду русской литературы.

Оставаясь в рамках истории русско-израильской литературы, мы хотим продемонстрировать на нескольких примерах то, как ситуации и мотивы, возникшие в русско-еврейской литературе, становились в той или иной форме мотивировкой отношения к русским писателям в русско-израильской критике. Эта критика неслы, с одной стороны, все следы старых, еще допалестинофильских, ховевей-ционистских и просто сионистских споров, а с другой — была включена в совершенно новый контекст русско-израильской культурной ситуации. Ее двойственность придавала текстам суггестивный характер, не всегда очевидный сегодня. Этой особенности русско-израильского критического слова, его структуры, и причинам возникновения некоторых его особенностей мы и посвятим свою работу.

* Copyright © 2023 by the Estate of Leonid Katsis.

В центре нашего внимания будут три случая (кейса). Первый — скандал в еврейской среде, вызванный присуждением Борису Пастернаку Нобелевской премии за роман «Доктор Живаго». Этот скандал прежде всего относился к еврейским сценам в романе, а также был связан с еврейской (идиш, иврит) реакцией на отношение автора «Доктора Живаго» к еврейскому вопросу и самому существованию Государства Израиля. Здесь основной окажется статья на эту тему Юлия Марголина в «Новом русском слове», присланная из Эрец-Исраэль и опубликованная на фоне реакции на роман премьер-министра Израиля Давида Бен-Гуриона. Статья Ю. Марголина была призвана смягчить обвинения писателя-нобелиата в антисемитизме. Второй случай носит прямо противоположный характер. Речь будет идти об известной литературоведам статье Майи Каганской «Осип Мандельштам — поэт иудейский», написанной в советском Киеве и привезенной в Израиль после бесед с Н. Я. Мандельштам. В архиве Каганской сохранился экземпляр машинописи с правкой вдовы поэта. Как известно, Н. Я. Мандельштам, несмотря на кратковременные планы репатриации и наличие в ее книгах некоторого количества «еврейских глав», активно боролась с попытками видеть в О. Э. Мандельштаме не чисто русского поэта, не христианского, а порой — конкретно — православного или католического поэта. И наконец, случай третий — история рецепции ряда событий в истории русско-израильской критики и литературоведения на страницах сионистского литературно-религиозного журнала «Менора», выходящего под редакцией Павла Гольдштейна.

*1. «Доктор Живаго» глазами Ю. Марголина
из Эрец-Исраэль на фоне Жаботинского*

История рецепции «Доктора Живаго» в еврейском мире на фоне творчества Л. О. Пастернака, контактов художника с Х.-Н. Бяликом и споров в русской эмигрантской печати на русско-еврейские темы в «Докторе Живаго» не может быть

обойдена здесь стороной по целому ряду причин. С одной стороны, вследствие того, что именно реакция читателей молодого еврейского государства очень интересовала и русскую, и еврейскую диаспору, а с другой — вследствие того, что и в филологических кругах сборников «*Slavica Hierosolymitana*», и не только на его страницах, эта тема нашла себе место.

История эта начинается с небольшой статьи знаменитого публициста и писателя Ю. Марголина (О Марголине см. статью Любы Юргенсон в этом сборнике) о реакции в Израиле на выход в свет «Доктора Живаго» [Марголин 2013]¹, а корнями своими уходит в 1910-е годы в России. И именно эта ее особенность никогда не привлекала к себе внимания исследователей. В своей статье, присланной из Тель-Авива, но опубликованной за пределами Израиля, Марголин замечает две важные вещи. С одной стороны, он считает, что в Израиле практически некому было по достоинству оценить роман, поэтому все и свелось к обсуждению в нем только еврейского вопроса. А этот вопрос, в свою очередь, был слишком обострен из-за предельно резкого высказывания премьер-министра Израиля Бен-Гуриона, назвавшего произведение самым отвратительным сочинением еврея о евреях в XX веке, хотя и сделал это человек, смевший выступить против своего правительства. Теперь это высказывание, отраженное в русской эмигрантской прессе, входит в основной корпус материалов о Пастернаке вместе со статьей Марголина. А второе замечание израильского корреспондента касалось того, что слишком узки наши еврейские националисты, не увидевшие за задевшими их строками того, что, в сущности, и сам протест Пастернака — как против правительства, так и против еврейства — очень еврейский по своей сути; не говоря уже о том, что те добрые идеи, которые несет этот роман в мир, приносят еврейству больше пользы, чем примитивные националистические выпады.

И все было бы хорошо, если бы, с одной стороны, это было правдой, а с другой — если бы последняя мысль Ю. Марголина

¹ Как продолжение темы см. [Опишня 1959]. Ср. [Пастернак 2012: 290, комм. 852–853].

не повторяла статей Жаботинского памяти Льва Толстого, опубликованных под псевдонимом в сионистском «Рассвете» в 1910–1911 годах [А. И. 1910]. В то время еврейские авторы, отдавая должное литературному таланту Толстого, отмечали, что в нем как в поборнике еврейского равноправия евреи ничего существенного не обрели.

Именно эту логику применяли и многие критики романа Пастернака. Однако лишь Марголин решился сказать, что такая антиеврейская позиция поэта — ничуть не менее еврейская по сути, раз уж она несет в себе близкие иудеям идеи, а сам по себе протестантизм в широком смысле — очень еврейская черта применительно и к внутриеврейским проблемам, и к миру вообще. Именно такой позиции придерживался и сионистский «Рассвет» применительно к творчеству и философии Л. Н. Толстого, поскольку борьба за что-то доброе в мире вкупе с осуждением любого насилия или национального унижения, пусть даже и не применительно к евреям, приносила пользу страдающему и борющемуся еврейству в целом.

При этом, возвращаясь к Марголину и «Доктору Живаго», важно отметить, что Пастернак в своем романе очевидным образом ориентировался на толстовскую манеру повествования. Поэтому и следы обсуждения именно этой особенности творчества Толстого в русско-еврейской публицистике 1910–1911 годов имели особое значение. Ведь национальные и сионистские взгляды Марголина откровенно противоречили позиции Пастернака и его защитников, а высказывания поэта, появляющиеся в многочисленных статьях о нем его собеседников или в интервью, никак не могли доставлять Марголину удовольствия.

Здесь мы встречаем важное свойство русско-израильского литературно-критического текста, к которому, безусловно, относится и статья Ю. Марголина. Такие читатели русской литературы держали в голове источники своего критического вдохновения, сохраняя для своих ровесников и компатриотов очевидные подтексты своего критического или литературного вдохновения. Для пояснения этого момента совершенно необходимо прямое сопоставление текстов сионистского «Рассвета» 1910 и 1911 годов

и текста статьи Марголина о «Докторе Живаго» в ответ премьер-министру существующего уже 12 лет Государства Израиля Давида Бен-Гуриона.

«Рассвет» [А. И. 1910]

Каждый еврей не раз в душе испытывал горькую обиду за то, что великий человек, прозванный вполне правильно «европейской совестью», никогда не поднимал свой голос в защиту того народа, который «Европа» обижает больше всех. <...>

Тем не менее Толстой был близок душе каждого еврея, пожалуй, даже ближе, чем большинству того народа, к которому он принадлежал. Быть может, здесь действовало сходство судьбы великого писателя с судьбой еврейского народа: евреи понимают, что значит иметь свою истину, но признанную мало, или совсем не понятую, и нести ее в мир, где ее встречают либо равнодушно, либо враждебно. Толстой имел свою истину, до которой он дошел не путем философского умствования, а которую он получил на своем Синае, которую он услышал от своего Бога: он ее открыто исповедовал и его за нее преследовали. Его книги предавали анафеме, за его мыслями устраивали строгий надзор и всякими обещаниями и угрозами старались вернуть его в лоно общепринятых господствующих верований. Но, тверд своей верою, он не обращал внимания ни на обещания, ни на угрозы, ни на вражду, ни на преследования.

Марголин [Марголин 2013]

Конформизм автора весь выразился уже в той сцене, на которую обрушилось негодование еврейских читателей и почитателей поэта. Доктору Живаго и его другу Мише Гордону случилось быть свидетелями безобразного издевательства молодого казака над старым евреем. И автор вкладывает в уста Миши Гордона этот слишком нам знакомый вековой припев всех уходящих из еврейской истории [далее следует цитата из романа с призывом евреям рассеяться и прекратить многовековое мученичество] <...>

Разве не ясно, что человек, дающий такой совет еврейскому народу — рассеяться, прекратить борьбу, — непременно и в своей собственной борьбе должен был занять позицию конформизма — к чему «добровольное мученичество»? Но, видно, легче давать советы, чем самому их держаться. Пастернак в своем отношении к советской действительности, в своем упорном неприятии господствующей идеологии и одновременно — смирения перед ее носителями — неведомо для себя оказывается очень типичным потомком своих предков. Мы, евреи, хорошо знаем, кому и зачем нужно добровольное мученичество, могли бы гордиться «нашим» Пастернаком, если бы, с другой стороны, не было в со-

Он преподавал свою истину, он шел своей дорогой.

Кто может это понять и прочувствовать лучше, чем еврей?

<...> Л. Толстой относился, правда, отрицательно к иудаизму, как ко всякой другой официальной религии. Но он его не знал и не подозревал, что в нем самом было много элементов этого не признанного им учения. Толстой отвернулся от всех официальных религий и шагом гиганта переступил через тлеющие костры, на которых жгли еретиков, через окровавленные мечи, посредством которых обращали неверующих. И удалился в Галилейские горы и Иудейские пустыни, чтобы черпать оттуда религиозно нравственную силу. Не моральные правила он оттуда брал, ибо моральные правила, вышедшие оттуда, стали всеобщим достоянием и проповедь любви к ближнему, единению с Богом и суеты земной можно услышать весьма официально, хотя бы... перед смертной казнью. <...> Эти правила приводили в жизнь потомки выходцев из Галилейских гор и Иудейских пустынь, уже много веков рассеянные по всему миру. <...> Поэтому резкое отрицание существующего у Толстого, отрицание, которое взамен почти ничего реального не дает, соответствовало настроению еврея. Он видел в великом мыслителе неумолимого борца против того, что его угнетает, чувствовал в нем врага своих врагов.

ветской стране столько презренных Заславских и жалких Эренбургов.

Этот православный еврей и ведущий русский поэт наших дней какой-то стороной своего угловатого и несурового существа остается нам кровно близок. Пожалеть надо о той недостойной мелочности, которую проявили в критике его замечательной книги не в меру усердные еврейские «националисты». Назвали его книгу вредной из-за нескольких наивных мыслей о еврейской истории, высказанных в ней. <...>

Не знаю, ходит ли автор «Доктора Живаго» по воскресеньям в церковь и кладет ли поклоны... Но если его евангельское просветление имеет тот ясный и простой смысл, который так хорошо сформулирован в книге: любовь к ближнему, идея свободной личности, идея жизни как жертвы, — то еврейским националистам с Пастернаком спорить не о чем. Его путь из советской Москвы в Галилею — тоже своего рода «возвращение в Израиль», единственное возвращение, возможное для русского поэта, рожденного в глубоко ассимилированной еврейской семье в условиях полной и совершенной ассимиляции. И не случайно это, что из всех поэтов, ныне пишущих в Советском Союзе, дорогу к Евангелию, к религиозному преодолению бессмыслицы жизни нашел и потребность сказать об этом во всеуслышанье ощутил именно еврей, сын народа, для которого Галилея не только родина духа, но и в буквальном смысле — родина жизни, быта и труда.

Хотя об этом и не идет речь в открытую, и авторы, и читатели такого рода романов и статей не могли не видеть, что в самых острых моментах «Доктора Живаго», связанных с евреями, Михаил Гордон не столько произносит текст на эту тему, вложенный в его уста Пастернаком, сколько воспроизводит сложный центон из текстов об ассимиляции, вышедших из-под пера Жаботинского, историка еврейской литературы И. Цинберга, А. Гурлянда (еврейского критика неокантианства Г. Когена, у которого в свое время учился автор романа) или С. Дубнова; некоторые из этих авторов часто высказывали и антиссионистскую позицию.

Между тем и в Израиле, и во всем еврейском мире реакция на роман Пастернака была острой и объемной, однако до самого последнего времени она оставалась вне поля зрения официального пастернаковедения [Katsis 2021]². Только понимая все слои как доступных тогда, так и ставших доступными сегодня материалов об отношениях и братьев Пастернаков, и старшего поколения этой семьи, мы можем понять то интеллектуальное напряжение, с каким воспринимались слова Марголина, настоянные на крепчайшем духе споров 1910-х годов в сионистском «Рассвете». Только в самое последнее время мы смогли ознакомиться с перепиской Бориса Пастернака и его брата Александра, где старший брат восхищался женитьбой младшего на нееврейке, сожалел о невозможности этого для себя — старшего сына в се-

² Существенная часть текстов на идише была первоначально издана на иврите в Израиле, см. [Katsman 2014]. Бывший профессор Еврейского университета в Иерусалиме Лазарь Флейшман в своей американской серии опубликовал работу о том, что герою его статьи, корреспонденту Пастернака из Тель-Авива именно по вопросу отношения к иудаизму и христианству, а также переводчику его стихов на немецкий язык, не с кем было в Израиле поговорить о Пастернаке в начале 1960-х, о чем он и писал сестре поэта [Флейшман 2019]. Но куда более важно, что лишь теперь, а точнее в 2015 году, опубликовано и письмо редактора тель-авивского журнала «Heimisch», где шла оживленная дискуссия о «Докторе Живаго», Пастернаку, на которое поэт собирался ответить, но не ответил (письмо это всегда было доступно узкому кругу исследователей Пастернака, связанных с его семьей). Таким образом, сложный сюжет находит свое завершение уже в наши дни спорами о том, существовала ли среда для обсуждения «Доктора Живаго», иудео-христианских отношений и отношения Бориса Пастернака и его семьи к Израилю.

мье, рассуждал о бездарности евреев, за исключением Х.-Н. Бялика, а вопрос выселения из московской квартиры семьи Давида Фришмана считал для себя «чисто антисемитическим». И лишь совсем недавно мы узнали, что жившего в 1920-е годы в Берлине Александра Пастернака тяготил факт работы на фирму, которая проектировала заводы в Хайфе.

На фоне сказанного совершенно особым образом звучит пропущенный нами в таблице следующий фрагмент статьи Ю. Марголина: «Пастернак, сын еврейского художника, оставившего нам, кроме портретов Толстого, также портреты Бялика, Черниховского, Фришмана, ушел от нас не так далеко, чтобы мы в нем не опознали своего». Таким образом, маленькая статья боевого сиониста, сторонника Жаботинского Юлия Марголина (автора книг «Путешествие в страну Зэка» и «Повесть тысячелетий. Сжатый очерк истории еврейского народа», которые не были ассимилянтскими) стала щитом для романа Пастернака на многие десятилетия. Ведь основные организаторы кампании за присуждение Пастернаку Нобелевской премии сделали все, чтобы крайне неприятные и резко антипастернаковские тексты на иврите и идише не вышли за пределы газет и журналов на квадратичном письме.

Более того, подобные споры стали еще более неудобными в 1958 году, когда отмечалось десятилетие образования Государства Израиля. В этих статьях можно было найти и казавшиеся вовсе невозможными и экзотическими идеи, приписываемые отцу поэта. Следует упомянуть предложения Л. О. Пастернака о переселении семьи в Палестину, которые еще до недавних пор оставались только слухами [Флейшман 2020]. Более того, недавние публикации переписки Бориса и Александра Пастернаков, подтвердившие планы переезда семьи в Палестину, дают возможность увидеть, что такое отказ от «еврейской судьбы».

Эта тема необходимым элементом входит в русско-израильскую ветвь русско-еврейской литературы, которая самым местом своего создания связывает автора с еврейством и его судьбами. Это поразительный контрапункт русско-израильскому тексту Ю. Марголина, призванному, с одной стороны, сохранить свой

предельно израильский характер, а с другой — найти возможность защитить поэта как раз от того антипалестинства, граничащего с антисемитизмом, которое культивировалось в семье Пастернаков. Это и беспокоило пропагандистов «Доктора Живаго» на всех нееврейских языках.

В письме А. Пастернаку от 15 февраля 1923 года поэт писал:

Фришманы. <...> Жизнь с ними делала нас и будет продолжать делать относительно их всех: несправедливыми, пристрастными, с худшей стороны неблагодарными. Тема эта чисто антисемитическая. Глубочайшие по противоречивости, невылазности, фатальности и трагизму свойства и основы, дилеммы и антиномии нашего существа и существование, изъязвлены, собраны в комок и посыпаны солью их соседства [Пастернак 2005: 442].

В предыдущем письме брату о его женитьбе на нееврейке Пастернак утверждал, что и его родители всецело за прекращение поддержания специфических и анекдотических черт еврейства, которых он почему-то не видел в Бялике [Пастернак 2005: 435].

Случай Пастернака и «Живаго» значим для нас именно потому, что он, при своем небольшом объеме, обращен в большой мир, причем не только русскоязычный. Будучи связан с широко раздутым скандалом вокруг Нобелевской премии Пастернака, он позволяет увидеть бурлящую лаву, скрывающуюся под небольшим текстом, основная значимость которого в том, что написан он в Израиле и якобы об израильской рецепции романа русского еврея. В конце концов, и повод для написания статьи Марголина можно счесть маловажным: пара-тройка страниц громадного романа. Однако, как и в случае с Нобелевской премией, раздувший вопрос до размеров политического, именно короткие слова премьер-министра Бен-Гуриона придали двум страничкам Марголина особое значение.

Теперь мы знаем и вторую сторону диалога. За заслуги в построении мавзолея В. И. Ленина брат Пастернака был командирован в Берлин, где работал у архитектора Александра Бервальда, основателя компании «Hilfsverein der deutschen Juden», работавшей

над проектами зданий для Палестины. По этому поводу весной 1925 года А. Пастернак сообщал сестре Жозефине в Мюнхен:

Ты не без основания хочешь знать, что я делаю? Увы, несмотря на мой антисемитизм, я должен компоновать часть (другую часть этого же здания разрабатывает другой архитектор, не-еврей, чистый немец, и тем не менее коммунист-ссс!) большой технической школы в Хайфе в Палестине. Моя часть заключает в себе 3 этажа, занимаемые реальной школой для детей, 3 класса ремесленной школы, синагогу при школе на 300 человек, и к ней примыкающей aula на 600 человек, под aula столовая и кухня. Очень интересно, как проект, но зачем эта синагога и еврейская страна! Не лучше ли было, если бы это было здание для Европы [Флейшман 2020: 714–715].

Вот на каком фоне осуществлялась защита сионистом-жаботинцем Ю. Марголиным «Доктора Живаго» от «узких националистов», вот почему понадобился ему узнаваемый для его близкого круга «толстовский» подтекст из «Рассвета»³.

У этой давней, казалось бы, истории имеется и новый неожиданный поворот. Не так давно автор важной статьи о еврейских аспектах «Доктора Живаго» «Pro domo sua»⁴ профессор Еврейско-

³ В рамках данной работы мы не занимаемся атрибуцией текстов в «Рассвете», подписанных А. И., то есть, скорее всего, А. Идельсон. Однако вторая статья, напечатанная за той же подписью в № 4 «Рассвета» за 1911 год, являет собой откровенную цитату из тогда еще не напечатанной знаменитой впоследствии статьи В. Жаботинского «Вместо апологии», которая впервые появится в «Одесских новостях», когда уже возникнет дело Бейлиса. Таким образом, последние слова статьи «А. И.» 1911 года стали предвестием одного из самых знаменитых текстов Altalen'ы.

⁴ Ранее она публиковалась по-английски в «Slavica Hierosolimitana», а затем, уже по выходе в СССР «Доктора Живаго», в расширенном виде в иерусалимском журнале «Народ и Земля». Русскому академическому читателю русский же израильский журнальный вариант, да еще и с актуальными на тот момент добавками, представлен не был, а текст из иерусалимского славистического ежегодника был представлен в переводе. Такой «зигзагообразный путь» существования этой статьи в языках и странах очень хорошо характеризует структуру тех процессов, которые мы здесь описываем.

го университета Д. Сегал опубликовал в России статью «“Доктор Живаго” еврейский роман?», где констатировал, что многих евреев этот текст привел к сионизму [Сегал 2006]. То есть заведомо антиссионистский и антиизраильский роман «Доктор Живаго», содержащий и скрыто-открытые цитаты из Жаботинского, сыграл здесь, по мнению профессора Сегала [Сегал 2010], ту же самую роль, что и, по мнению А. И. (то есть того же Жаботинского), сочинения не самого близкого семитофилии автора — Льва Толстого, — в становлении самоопределения русского еврейства.

Диаметрально противоположный взгляд на эту проблему до последних своих дней выражали сын поэта Е. Б. Пастернак и его окружение, тогда как саму идею Марголина обсуждать «Доктора Живаго» вне христианского контекста решительно отверг в ответе Марголину русский критик М. Коряков.

Такая концентрация образов и смыслов в небольшом тексте Ю. Марголина, написанном в Израиле, позволяет предположить, что и в текстах куда менее политизированных и куда более пространных мы можем увидеть ничуть не меньшие глубины. Другое дело, что источниками и подтекстами здесь могут оказаться также тексты, документы и ситуации, никак не связанные с русской литературой.

2. Майя Каганская, Осип Мандельштам, Семен Фруг

Рассмотрим теперь едва ли не прямо противоположный первому случаю пример. Общая его схема такова. В середине 1970-х годов киевская эссеистка Майя Каганская написала и привезла в Москву Надежде Мандельштам свою рукопись «Осип Мандельштам — поэт иудейский». Эта статья с неожиданным и шокирующим подзаголовком «Мандельштам и Хомяков» [Каганская 1977]⁵ была написана тогда, когда основой творчества О. Э. Мандельштама считалось все лучшее в русской культуре, а это значит Пушкин и Евангелие. Все остальное было производным от этого.

⁵ См. также в посмертном сборнике [Каганская 2014].

С одной стороны, эту статью прочитала, одобрила и сохранила в своем архиве с пометками Н. Я. Мандельштам, а с другой — эта же статья стала «въездной» в Иерусалим для ее автора. Писалось же там не столько о прямом иудаизме Мандельштама — в тот период это было просто невообразимо, в еврейских кругах Мандельштам числился в апостатах-христианах, — сколько о том, что библейские пейзажи мандельштамовской поэзии восходят к библейским стихам русских поэтов-любомудров. Дело в том, что само по себе русское православие не очень заметно библейское (или ветхозаветное), а основные стихи на библейские темы принадлежат как раз консервативным или славянофильским кругам литераторов. Это открытие, сделанное еще на Украине, в Киеве, одобренное в советской Москве размышлявшей об отъезде в Израиль Н. Я. Мандельштам и опубликованное в Земле обетованной, является важным символическим звеном, связующим русско-еврейскую литературу середины — последней четверти XIX века с русско-израильской ее ветвью вплоть до последних десятилетий. Ведь одной из важных особенностей этой литературы был поиск предшественников в литературе русской, когда русско-еврейского писателя именовали «еврейский Салтыков-Щедрин» либо пытались напрямую соотнести Шолом-Алейхема и Гоголя, несмотря на очевидный антисемитизм последнего. Именно с этим в те же годы жестко спорил В. Е. Жаботинский, отстаивая оригинальность еврейского классика.

Для нас этот эпизод значим вдвойне. В 2018–2019 годах в Еврейском музее в Москве состоялась выставка «Тоска по мировой культуре. Книжный шкаф поэта», где были представлены материалы Майи Каганской с пометками Н. Я. Мандельштам на фоне мемуаров, опубликованных в журнале «Лехаим» А. И. Мамедовым и связанных с попытками отъезда вдовы поэта в Израиль. Там же были представлены документы на выезд, посланные в СССР уже жившими в Израиле друзьями Надежды Яковлевны [Маркиш 2015].

Впоследствии интервью Майи Каганской легло в основу ее обширного текста о Н. Я. Мандельштам, который вошел в по-

смертное трехтомное электронное издание ее сочинений [Каганская 2011]. Важно, что этот текст Каганской сопровождал ее статью «Осип Мандельштам — поэт иудейский». Ведь ни иудейские образы в стихах Мандельштама, ни тем более еврейские сюжеты его прозы, равно как и какие бы то ни было еврейские интересы Н. Я. Мандельштам, никак не укладывались в двойной миф «Осипа и Надежды», который усиленно культивировался в кругах любителей Мандельштама в СССР, в России и за рубежом.

Эта история могла бы закончиться еще на рубеже 1980-х годов, когда мнение уехавшей в Израиль эссеистики было зафиксировано как принципиально отличное от мнения как русских читателей Мандельштама, так и русско-еврейских его почитателей, склоняющихся к противоположной, иудейской и даже более того — сионистской культурной ориентации. Однако между стихами Мандельштама и их «иудейской» подосновой, восходящей к не самым частым в русской поэзии библейским образам, связанным с православными любомудрами типа Хомякова, оказалась еврейская прослойка. Это были вполне русско-еврейские стихи, основанные, как это ни странно, а может быть, и единственно не странно, вновь на стихах Хомякова.

В этом отношении важной фигурой является русско-еврейский и еврейский в прямом смысле поэт С. Фруг, а особенно его сборник «Стихотворения» 1885 года, который был выпущен будущим радикально правым и антисемитским издателем, а тогда еще либеральным журналистом А. С. Сувориным⁶. Первая половина этого сборника представляет собой вполне ассимиляционный ряд стихов, основанный на образах и стиле Пушкина, Лермонтова, даже Гоголя. Вторая половина сборника зеркально противоположна. Это стихи о римлянах, разрушающих Храм, о христианских аутодафе, о погромах. Стихи все в большей степени основываются на сюжетах из Талмуда и Агады, а ряд текстов воспроизводит

⁶ Подробно об этом см. [Кацис 2005]. Отметим, что в 1995 году в Иерусалиме вышел полезный сборник, составленный Н. Портновой, с ее вступительной статьей и комментариями [Фруг 1995].

романтическую образность палестинских текстов Дж. Г. Байрона. Эти уже сугубо еврейские стихи часто появлялись с удивительными параллельными эпиграфами из Талмуда и русских славянофилов. Таким образом, критическую интуицию Майи Каганской можно считать вполне обоснованной.

Однако и творчество С. Фруга не было единственным вариантом воссоздания евреями палестинофильской и позже сионистской ориентации «иудейскости» в русской поэзии. Экспликация этого слоя в научных работах (или в критике, как она понимается в американском литературоведении) позволяет, как и в случае со статьей Ю. Марголина, воссоздать тот порой бессознательный в конкретный момент написания соответствующей статьи контекст, который приводит израильского или израиле-ориентированного (до алии) критика к неожиданным порой логическим ходам. Так, у русско-еврейских авторов, размышляющих об истоках еврейского в поэзии русских евреев, оказался «в запасе» рано умерший М. Ю. Лермонтов. Ведь он не только породил особую поэтику «Ветки Палестины», но более того — прославился в еврейской среде своей рано написанной, но посмертно опубликованной драмой «Испанцы», публикация которой совпала с кризисом ассимиляционной позиции из-за волны погромов 1881-го и ряда последующих годов. Это событие получило еврейскую окраску из-за активного участия в убийстве императора Александра II еврейки Х. Гейфман.

На эту тему существует целая литература, в частности работы израильского критика Зои Копельман [Копельман 2021]. Кратко эта мысль сформулирована ею при сопоставлении строк из «Зогара» Х.-Н. Бялика (или «Зорей», как эта поэма названа в переводе Жаботинского) «В душе моей жажда о светлом и чудном / Шумела, бродила, подобно вину...» — и «Моя душа, я помню с детских лет / Чудесного искала...» у Лермонтова. Копельман пишет:

Что это? Плагиат? Нет, родство поэтических душ. А еще предпочтение переводчика, сознательное или бессознательное, задавшего любимым вопросом еврейских мудрецов:

на что похоже? И ответившим: на читанное мною у Лермонтова. Жаботинский не мог знать, что одним из первых поэтических опытов Бялика, писавшего почти всегда на иврите и немного на идише, был так и оставшийся незавершенным перевод стихотворения «Ангел»: «По небу полуночи ангел летел, И грустную песню он пел...». Это станет известно годы спустя после смерти Бялика [Копельман 2021: 172].

В отличие от знаменитого предисловия и переводов Жаботинского, процитированная статья Копельман очевидно является элементом русско-израильской литературной критики⁷. Эта статья вошла в книгу, опубликованную в серии, которая сегодня, в 2020-е годы, поддерживается русским книжным магазином «Бабель» в Израиле и существующим на постсоветском пространстве Евро-Азиатским Еврейским Конгрессом, расположенным вне Святой земли. Это очередной зигзаг истории русско-еврейской и русско-израильской сразу — и литературы, и критики, — который, кажется, почти неизбежно приводит нас к Семену Фругу.

В этой же книге переводов Бялика, уже во вступлении Жаботинского, включаемом в разных вариантах и на разных языках начиная с русского издания 1911 года, мы узнаем, что «первой книгой на русском языке, которую он (Бялик. — Л. К.) прочел, были стихотворения Фруга, они произвели на юношу громадное впечатление» [Жаботинский 2021: 11–12]. Характерно, что, как

⁷ Равно как и еще две предшествующие ей хронологически, но последующие тематически, статьи об очевидно «лермонтовской» поэме Михаила Генделева «Памяти Демона», написанной, разумеется, в Израиле. Это статьи — эссеистическая Майи Каганской [Каганская 2009] и полемическая академическая Елены Толстой [Толстая 2015], — которые в рамках хронологии нашей работы пока завершают тему реакции русско-израильских авторов на русско-израильскую рецепцию М. Ю. Лермонтова, однако обе они опубликованы в России, в Москве и Санкт-Петербурге. И такова уже сегодняшняя ситуация, которая пока не может быть описана академически, так как период сложного взаимодействия израильской литературоведческой и критической продукции одновременно в Израиле и России еще не закончен, а в зависимости от политической ситуации и новых волн алии и отчасти ериды (экспатриации из Израиля) он может обретать все новые черты.

и многие другие русско-еврейские авторы, С. Фруг писал не только на русском языке, а прожил он до 1916 года, когда в результате Первой мировой войны распад русско-еврейской общины Российской империи стал фактом. Поэтому во многом именно Фруг оказался символической фигурой, с чьей, по известному свидетельству С. Дубнова, «Еврейской мелодией» билуицы ехали в Эрец-Исраэль как с «восторженным маршем исхода» в начале процесса становления русско-еврейской алии в Палестине [Фруг энциклопедия]. В конце этого периода, перед и после революционных событий в России 1917–1929 годов, книги Фруга уезжали из России вместе с их читателями. Это яркий пример еврейской судьбы русско-еврейского деятеля, не связанного с русско-израильской проблематикой.

Процессы эти были далеко не линейными. Значительным событием стал сборник «Палестина. Сборник статей и сведений о еврейских поселениях в Св. Земле» 1884 года [Палестина 1884], подготовленный при участии Акима Вольтского и открывавшийся «Песнью пилигрима» С. Ф. (то есть опять же — Семена Фруга), продолженный текстами Л. Пинскера, Л. Леванды, статьей «Новое слово в жизни русского еврейства» А. Флексера (Акима Вольтского) и т. д.

Если такой плотный фруговско-лермонтовский слой со всей неизбежностью оказывается встроен в сознание и авторов, условно говоря, от Мандельштама до Генделева, и критиков, условно говоря, от Жаботинского до Каганской, то тем интереснее проследить, как это все отразилось в новейший период творческого развития участников русско-израильской литературы и критики. В этом сегменте самыми яркими фигурами оказались Михаил Генделев и Майя Каганская (о Генделева см. статью Максима Д. Шраера в этом сборнике). Последняя оставалась очень чутка к колебаниям, скажем так, идеологической конъюнктуры до своих последних лет, предчувствуя, видимо, сегодняшнее бедственное положение и поводов безграмотных сочинений о так называемом «еврейском Мандельштаме», *nomina sunt odiosa*, когда писала уже в послесловии к книге «Легкая музыка» [Генделев 2004]:

Много лет назад мои старо-новые соотечественники чуть не сгрызли меня до костей за статью под простым названием «Осип Манделъштам — поэт иудейский». По мнению моих ненавистников, Манделъштам был и остается едва ли не лучшим, талантливейшим и русским поэтом. Посему, обозвав его «иудейским», я отказала Манделъштаму и в звании поэта, и в чине гения.

С тех пор еврейские корни Манделъштама так победоносно обнажены мировым манделъштамоведением, что неоспоримое для 60-х годов христианство автора «Notre Dame» сильно отступило в тень... Но и это перебор, а значит — неправда. Конечно, крещение не оставляет столь зримых примет, как предшествующее обрезание, но и обрезание в духе, по слову основоположника, не проходит бесследно. Именно Основоположник, догадался Генделев, и есть первоисточник манделъштамовского выпрашивания милости у убийц. И тогда «К немецкой речи» Генделев подключает свое «Первое послание к евреям».

Чтобы оценить виртуозную и трагическую иронию этого стиха, необходимо уразуметь: по дивной выдумке Генделева, Павел обращает евреев не в христианство, а в ислам. Да и какая, в сущности, разница, если, как сказано в оригинале, цель одна — «Получить милость и обрести благодать для благовременной помощи»? И со всею откровенностью апостол поясняет, зачем нужна Милость, она же Помощь: «Чтобы начатую жизнь твердо сохранить до конца». И средства подсказывает подходящие: «Старайтесь иметь мир со всеми». А Генделев — свое, жестоковыйное:

«Мне смерть как нужно... зубами выговорить в кислород желание Война!» [Каганская 2004].

Таким образом, отказ поэта-еврея от русской речи и его обращение к речи немецкой теперь, после Второй мировой войны и образования Израиля, приняли в русско-израильской поэзии и критике форму обращения к враждебной арабской речи. С другой стороны, существенное развитие изучения еврейского компонента творчества Манделъштама в современной науке, в том числе и в Израиле, на фоне отрефлексированной русско-израильской поэзии Генделева, привело автора статьи «Осип Манделъштам — поэт иудейский» к выводу о том, что любой маятник

всегда качнется и в обратную сторону. И именно место этого высказывания Каганской и его повод определяют чисто израильский компонент оценки двух поэтов — русского и израильского, автора «Стихов о неизвестном солдате» и автора «К арабской речи», тем более что для Генделева характерна еще одна особенность: в отличие от Мандельштама, он считал себя военным поэтом, а это уже путь к тому «лермонтовскому» сюжету, с которым его связала М. Л. Каганская.

3. «Менора» Павла Гольдштейна о русской, русско-еврейской и израильской литературе

Может показаться, что проще всего описывать русско-израильскую литературу как литературу постоянного «Въезда в Иерусалим» (по названию сочинения Михаила Генделева), регулярно повторяющегося от одной алии к другой. Однако это не совсем так. Предлагаемые нами в этой работе «длинные исторические цепочки» позволяют описывать процесс развития русско-израильской литературы вне дискретных волн алии. А от этого зависит и структура критического высказывания в наиболее заметных случаях русско-израильской литературной критики. Хотя, разумеется, на каждом отдельном этапе этого процесса его участники встречались друг с другом на Земле Израиля и так или иначе взаимодействовали, враждовали и т. д. Часто какие-то сюжеты возникали в пространстве литературной полемики и через десятилетия после их появления на территории Израиля в русскоязычной печати.

Именно в параллель сказанному выше о Майе Каганской есть смысл коснуться деятельности менее известного, но исторически не менее значимого журнала «Менора» и его редактора Павла Гольдштейна. Этот журнал, в отличие от журналов «22» или «Время и мы», практически не оказывал влияния на литературную ситуацию в СССР и России. Не исключено, что это было связано с проблемой включения или невключения тех или иных органов печати в систему доставки соответствующей продукции в СССР в рамках идеологического противостояния СССР и западного

мира. Характерно, что в 2012 году был создан электронный сборник на основе материалов этого журнала [Гольдштейн 2012]. Здесь упомянуто многое из того, о чем мы говорили, а сам сборник включает в себя очень разнообразные статьи из «Меноры», как, например, материалы о В. В. Розанове и евреях; о решении Высшего суда справедливости «Освальд Руфайзен — против министра внутренних дел», которое станет через много десятилетий основой романа Людмилы Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик» (2006), вызвавшего острую реакцию как в еврейских, так и в христианских кругах; о Леониде Пастернаке, Рембрандте и еврействе.

Однако не попали сюда очень многие важнейшие материалы. В их числе — принципиальное для истории восприятия представителями алии 1970-х годов, объединенных вокруг кафедры славистики Еврейского университета русско-еврейской литературы, «Письмо Шимона Маркиша в редакцию журнала “Менора”» [Маркиш 1977]. В своем письме будущий главный историк русско-еврейской литературы с безнадежным пессимизмом описал тотальное неприятие этим кругом именно той русско-еврейской литературы, которая, скажем от себя, в итоге приняла в свое лоно и творчество многих из подразумеваемых Маркишем авторов уже в качестве новой русско-израильской литературы, процветавшей с конца 1980-х годов и до наших дней.

В «Письме» Маркиша речь идет о том, что в главном органе этой группы «*Slavica Hierosolymitana*», равно как и во многих других славистических журналах того времени («*Russian Literature*», «*International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*», «*Wiener Slavistischer Almanach*»), проблематика воздействия на русскую литературу русско-еврейского, не говоря уже об иудейском или сионистском сегментах, часто отвергалась. Их концепция основывалась на идеологии мемуаров Н. Я. Мандельштам с откровенной христианизацией творчества ее мужа, на христианстве Б. Л. Пастернака, в лучшем случае на словах М. И. Цветаевой: «В сем христианнейшем из миров поэты — жиды». Понятно, что те десятки журналов, сотни книг и статей, которые имел в виду Шимон Маркиш («Восход» и «Новый восход», «Еврейский мир», «Хроника еврейской жизни» и т. д.), сюда не помещались вполне сознательно. Даже такая без-

обидная и очевидная вещь, как постулированное Н. А. Струве «иудео-христианство» Мандельштама, к мейнстриму не относилась.

Немалую роль в формировании этой концепции сыграла и выходявшая по-английски «Encyclopedia Judaica», и даже не столько сама эта энциклопедия, сколько важнейший для нашей темы «Supplemental Yearbook 1972», вышедший в 1973 году. В нем были напечатаны установочные статьи тогда американского, а в очень скором времени вернувшегося в Израиль профессора Еврейского университета в Иерусалиме Омри Ронена. В этих статьях были на многие десятилетия, до рубежа 1990–2000-х годов, намечены границы дозволенного русско-еврейского влияния в славистике. Никакой возможности развития в этих условиях изучения русско-еврейской литературы на кафедре славистики не было, а иудаика по-русски воспринималась тогда как смешной нонсенс. Тогда же, в 1970-е, в условиях демонстративного отказа израильского истеблишмента не то что от русского языка, но и от идиша, казалось, что позиция, которой противостоял Шимон Маркиш, покинувший в итоге Эрец-Исраэль и написавший статью «Почему мы уезжаем», была единственно верной.

И здесь мы не можем обойти вниманием тот пастернаковский сюжет, который задел и Я. Н. Эйдельман в своих сионистских «Письмах к сыну» и который упомянут в его некрологе в «Меноре». Это особенно важно на фоне того, что уже было сказано о статье Ю. Марголина. Яков Эйдельман, один из лидеров московского сионистского подполья 1920–1960-х годов, в «письмах»⁸, обращенных ко вполне ассимилированному историку-пушкинисту Н. Я. Эйдельману, написанных в 1960-е годы, коснулся базовых вопросов, в том числе и отношения к русской литературе. Поэтому история их публикации и рецепции и в России, и в Израиле представляет интерес именно для нашей темы. Ведь даже книга «Дневников» Н. Я. Эйдельмана была в существенной степени фальсифицирована именно в части сведений об Израиле и из Израиля, которые Я. Эйдельман полу-

⁸ Восходящих к традиции разного рода писем евреев к крестьянским детям, либо к собственно сионистским письмам потомкам, что для нас сейчас важнее. См., напр., [Мандельштам 1999].

чал из передач «Коль Израэль» — далеко не только на русском языке, но и на иврите. При этом публикатор Ю. Мадора в данный момент уже проживала в Израиле! [Эйдельман 2003].

Жесткий антиассимиляционный пафос «Писем к сыну», включая и анализ еврейских глав «Доктора Живаго», вписывается скорее в израильский контекст на еврейских языках либо в еврейско-американский на английском языке, нежели в контекст советско-еврейский. Круг соратников и читателей Я. Н. Эйдельмана очень хорошо описан в книге одного из них [Моргулис 1996]. Символично, что и эта книга, и «Письма к сыну» Я. Н. Эйдельмана вышли в свет в израильско-русском издательстве [Эйдельман 1999].

Ветеран сионистского движения, профессор-иранист Михаэль Занд завершил свой жизненный и творческий путь в Израиле, оставив книгу воспоминаний [Занд 2020], где затронута история его личного участия в опровержении лжи советской пропаганды о «самолетном деле». Между тем написаны они были на иврите и для русского издания потребовали перевода. Понятно, что мемуарное творчество Э. Кузнецова, И. Менделевича и других участников «самолетного дела», не говоря уже о целом слое мемуарной литературы «отказников», создавали особый и неповторимый пласт русско-израильского литературного творчества на протяжении примерно 50 лет. Неудивительно, что в той же «Меноре» мы в № 13 находим письма из лагеря Иосифа Менделевича и других «узников Сиона».

Характерно, что происходит это на фоне публикаций разного рода произведений русских писателей о евреях, а книга полумемуаров редактора журнала озаглавлена по названию поэмы Максимилиана Волошина «Дом поэта» и в ней немало рассказывается и об этом поэтическом гнезде русской культуры. В известном смысле это параллельный мандельштамовскому вариант подведения итогов своей русско-еврейской жизни писателем и критиком, выбравшим жестко сионистское продолжение своего жизненного пути в Израиле.

И здесь нельзя не отметить, что П. Гольдштейн, после многих лет лагерей ставший сотрудником Литературного музея, как и все его современники из диссидентского лагеря, был «ударен» Владимиром

Маяковским. Уже в поздние годы он обращал особенное внимание на стихотворение «Жид». А вот стихи «Еврей. Товарищам из ОЗЕТа» его внимания, похоже, не привлекли. Но ведь и в «Жиде» есть упоминание Крыма и крымских еврейских поселений. Деятель Общества землеустройства евреев-трудящихся В. Маяковский не только писал стихи, но и участвовал вместе с Л. Брик и В. Шкловским в съемках антисионистского фильма «Еврей на земле» (1925). Понятно, что для сионистов, оказавшихся в Израиле, это было неприемлемо и обычно не обсуждалось. Но фильм этот был построен как ответ на фильмы с речами В. Жаботинского, обращенными к еврейским массам⁹. Таким образом, советский антисионистский проект Маяковского оказался завершен как раз там, где русский поэт менее всего хотел бы увидеть членов своей «Бригады Маяковского».

Нам представляется, что приведенные здесь примеры позволяют поставить на данном этапе вопрос о том, что именно отделяет собственно русско-израильскую литературную критику в ее широком понимании от той литературной критики и литературоведения, которые, пусть и написанные на Земле Израиля, имеют отношение к обычной эмигрантской литературно-критической продукции, выпускаемой от Нью-Йорка и Парижа до Лондона и, разумеется, Израиля. Мы полагаем, что и в этом жанровом случае линейный, казалось бы, сюжет становления русско-израильской литературы и отражающей ее критики, при учете «длинных волн» ее развития, обретает привычную и типичную историческую глубину и противоречивость¹⁰.

⁹ Подробно см. [Кацис 2004], Жаботинский по указателю.

¹⁰ В связи с Маяковским и его восприятием на Земле Израиля мы не можем пройти мимо недавнего эпизода, когда на русский язык были переведены с идиша несколько страниц мемуаров русско-еврейского анархиста Аббы Гордина о московской поэтической жизни первых революционных лет, изданных в середине 1950-х годов в Израиле. Свои анархистские утопии 1917–1918 годов Гордин писал по-русски. Не вдаваясь сейчас в подробности, отметим, что там автор «Флейты-позвоночника», прославленный своим образом «Царицы Сиона евреева», в которой мы давно разглядели гейневскую «Царицу Шаббас», здесь предстал «Первосвященником поэтов в меиле и эфоде». Будь этот текст напечатан в Европе или Америке по-русски или по-английски еще тогда, вся история русского футуризма писалась бы совершенно иначе. Но вышло то, что вышло. См. [Кацис 2020].

Библиография

- А. И. 1910 — А. И. Лев Толстой // Рассвет. 1910 № 46. Стб. 4–6.
- Генделев 2004 — Генделев М. Легкая музыка. М.: Мосты культуры, 2004.
- Гольдштейн 1977 — Гольдштейн П. Памяти Владимира Набокова // Менора. 1977. № 13. С. 26–27.
- Гольдштейн 1978 — Гольдштейн П. Памяти Якова Наумовича Эйдельмана // Менора. 1978. № 16. С. 319–321.
- Гольдштейн 2012 — Менора. 1973–2013. Избранное / ред. П. Гольдштейн. URL: <https://pdfslide.net/documents/f-zametkiberkovich-.html?page=3> (дата обращения: 04.12.2022).
- Жаботинский 2021 — Жаботинский В. Введение // Бялик Х. Н. Песни и поэмы / авторизованный перевод с еврейского и введение В. Жаботинского; посл. З. Копельман; подг. текста и примеч. Е. Коган и З. Копельман. Тель-Авив: Издательство книжного магазина «Бабель», 2021. С. 11–12.
- Занд 2020 — Занд М. Русские воспоминания израильского ученого / пер. с иврита. М.: Издательство М. Гринберга; Студия «4+4», 2020.
- Каганская 1977 — Каганская М. Осип Манделъштам — поэт иудейский (Манделъштам и Хомяков) // Сион. 1977. № 20. С. 174–195.
- Каганская 2004 — Каганская М. Слово о милости и гордости // Генделев М. Легкая музыка. М.: Мосты культуры, 2004. URL: <http://www.gendeleev.org/issledovaniya/152-majya-kaganskaya-slovo-o-milosti-i-gordosti.html> (дата обращения: 02.12.2022).
- Каганская 2009 — Каганская М. Памяти «Памяти Демона». Черновик прощанья // Новое литературное обозрение. 2009. № 4. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/4/pamyati-pamyati-demona.html> (дата обращения: 02.12.2022).
- Каганская 2011 — Каганская М. Н. Я. // Каганская М. Шутовской хоровод. Избранное. 1977–2011. (Собрание сочинений. Т. 1). Б.м.: Salamandra P. V. V., 2011. С. 331–360.
- Каганская 2014 — Каганская М. Апология жанра: [сборник] / сост., подгот. текстов и примеч. С. Шаргородского, предисл. М. Вайскопфа. М.: Текст, 2014.
- Кацис 2004 — Кацис Л. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. (Жаботинский. Маяковский. Конструктивисты. «Чужбина» Жаботинского; «Клоп», «Еврей. (Товарищам из ОЗЕТа); «Еврей на земле»). М.: РГГУ, 2004.

Кацис 2005 — Кацис Л. Книга С. Фруга «Стихотворения» 1885 г.: динамика подтекста в русско-еврейской поэзии // Еврейский книгоноша. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2005. С. 31–39.

Кацис 2020 — Кацис Л. Иудейская теологема русского авангарда (Владимир Маяковский, Велимир Хлебников, Абба Гордин и Велвл Гордин-Бэоби на фоне Кдуши Мусафа на Новолетие) // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 1. С. 17–51.

Копельман 2021 — Копельман З. Я знаю: кану я, как звездочка в туман...» // Бялик Х. Н. Песни и поэмы / авторизованный перевод с еврейского и введение В. Жаботинского; посл. З. Копельман; подг. текста и примеч. Е. Коган и З. Копельман. Тель-Авив: Издательство книжного магазина «Бабель», 2021. С. 171–184.

Мандельштам 1999 — Мандельштам М. Сущность сионизма. Письмо сиониста дочери // Быть евреем в России. Материалы по истории русского еврейства. 1880–1890 / сост. Н. Портнова. Иерусалим, 1999. С. 271–272.

Марголин 2013 — Марголин Ю. Быть знаменитым некрасиво (Письмо из Тель-Авива) // Б. Пастернак: pro et contra. Борис Пастернак в советской, эмигрантской, российской литературной критике. Антология. Т. 2. Институт богословия и философии. СПб.: РХГА, 2013. С. 291–298.

Маркиш 1977 — Письмо Шимона Маркиша в редакцию журнала «Менора» // Менора. 1977. № 14. С. 75–77.

Маркиш 2015 — Маркиш Д. Справка для Надежды Яковлевны // «Посмотрим, кто кого переупрямит...»: Надежда Яковлевна Мандельштам в письмах, воспоминаниях, свидетельствах / сост. П. М. Нерлер. М.: АСТ, Редакция Елены Шубиной, 2015. С. 584–585.

Моргулис 1996 — Моргулис М. «Еврейская» камера Лубянки. Иерусалим, М.: Гешарим — Мосты культуры, 1996.

Опишья 1959 — Опишья И. Жизнь и печать. Бен-Гурион осуждает Б. Пастернака // Возрождение. 1959. Март. Тетрадь 87. С. 143–145.

Палестина 1884 — Палестина. Сборник статей и сведений о еврейских поселениях в Св. Земле. СПб.: Типография Н. А. Лебедева, 1884.

Переписка 1977 — Переписка Рахель Павловны Марголиной с Корнеем Ивановичем Чуковским // Менора. 1977. № 13. С. 49–73.

Пастернак 2005 — Пастернак Б. Полное собрание сочинений и писем: в 11 т. С прил. Т. VII. М.: Слово/Slovo, 2005.

Пастернак 2012 — Б. Пастернак: pro et contra. Борис Пастернак в советской, эмигрантской, российской литературной критике. Антология. Т. 1. Институт богословия и философии. СПб.: РХГА, 2012.

Сегал 2006 — Сегал Д. М. Pro doma Sua: О Борисе Пастернаке // Сегал Д. М. Литература как охранная грамота. М.: Водолей, 2006. С. 677–749.

Сегал 2010 — Сегал Д. «Доктор Живаго» — еврейский роман? // Исследования по славистике и семиотике. Сборник статей к юбилею Вяч. Вс. Иванова. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 553–561.

Толстая 2015 — Толстая Е. Д. «Гюрза Тенгинского полка»: генделевская ода Лермонтову. URL: https://helenadtolstoy.com/gyurza_lermontov (дата обращения: 03.12.2022).

Флейшман 2019 — Флейшман Л. Из пастернаковской переписки. Доктор из Тель-Авива // Скрещение судеб. Literarische und kulturelle Beziehungen zwischen Russland und dem Westen. A Festschrift for Fedor B. Poljakov / ed. by L. Fleishman, S. M. Newerkla, M. Wachtel. Berlin — Bern — Bruxelles — New York — Oxford — Warszawa — Wien: Peter Lang GmbH, 2019 (Stanford Slavic Studies. Volume 49). С. 723–821.

Флейшман 2020 — Флейшман Л. Из пастернаковской переписки. События нобелевских дней глазами брата // Unacknowledged Legislators: Studies in Russian Literary History and Poetics in Honor of Michael Wachtel / ed. by L. Fleishman, D. M. Bethea, I. Vinitzky. Bern, Switzerland: Peter Lang, 2020 (Stanford Slavic Studies. Vol. 50). С. 713–856.

Фруг 1995 — Фруг С. Иудейская смоковница. Очерки. Фельетоны / сост., вст. ст. и комм. Н. Портновой. Иерусалим: Еврейский университет в Иерусалиме, 1995.

Фруг энциклопедия — Фруг Семен // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/jewish-literature/in-russian/14375/> (дата обращения: 03.12.2022).

Мамедов 2008 — Хаос иудейский и христианский. На четыре вопроса отвечают: Михаил Генделев, Майя Каганская, Елена Толстая, Юрий Табак. Беседу ведет Афанасий Мамедов // Лехаим. 2008. Февраль. № 2 (190). URL: <https://lechain.ru/ARHIV/190/mamedov.htm> (дата обращения: 04.12.2022).

Мандельштам 1999 — Мандельштам М. Сущность сионизма. Письмо сиониста дочери // Быть евреем в России. Материалы по истории русского еврейства. 1880–1890 / сост. Н. Портнова. Иерусалим: Еврейский университет в Иерусалиме, 1999. С. 271–272.

Эйдельман 2003 — Эйдельман Ю. Дневники Натана Эйдельмана. М.: Материк, 2003.

Эйдельман 1999 — Эйдельман Я. Незаконченные диалоги. М.: Мосты культуры; Jerusalem: Gesharim, 1999.

Katsis 2021 — Katsis L. On Yiddish Translations and Translators of B. Pasternak's Novel *Doctor Zhivago* // *Yiddish and the Field of Translation. Agents, Strategies, Concepts and Discourses across Time and Space* / ed. by O. Terpitz. Schriften des Centrums für Jüdische Studien. Bd. 033. 2021. P. 291–313.

Katsman 2014 — Katsman R. Boris Pasternak's «Doctor Zhivago» in the Eyes of Israeli Writers and Intellectuals (1958–1960) (A Minimal Foundation of Multilingual Jewish Philology) // *Around the Point. Studies in Jewish Literature and Culture in Multiple Languages*. Ed. by Hillel Weiss, Roman Katsman, Ber Kotlerman. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014. P. 643–686.