УДК 821.411.16’08-1 + 26-285.2 + 26-256

Н. Л. Быстров

ФЕНОМЕН НЕВОЗМОЖНОГО СПАСЕНИЯ В «ПОЭЗИИ ХОЛОКОСТА»: СЛУЧАЙ ДАНА ПАГИСА

В статье предпринимается попытка истолкования нескольких стихотворений израильского поэта Дана Пагиса, тематически связанных с его воспоминаниями о пережитом во время еврейской Катастрофы. Лирический герой Пагиса — свидетель событий этого времени. Но для того, чтобы по-настоящему свидетельствовать, он должен встать на место тех, кому спастись не удалось. Отсюда — антиномическая двойственность его позиции: он жив, и он же — среди погибших; его спасение осуществилось, и в то же время оно невозможно. Именно невозможность (точнее, «невозможная возможность») спасения выступает главной из тех проблем, которые затрагиваются в нижеследующем тексте.

Ключевые слова: поэзия Холокоста, Катастрофа, Дан Пагис, спасение, свидетельство, талмудическая ангелология, иудейская традиция.

Дан Пагис (1930–1986) — один из крупнейших израильских поэтов, большинству читателей известный как «поэт Холокоста». Он родился в городе Рэдэуци (Южная Буковина) в немецкоязычной еврейской семье. С 1934 г., после смерти матери и отъезда отца в Палестину, жил с дедом и бабушкой. В 1941-м десятилетним ребенком оказался в нацистском концлагере на территории Транснистрии (часть Украины, находившаяся во время войны под румынским управлением), где пробыл до 1944 г., выжив каким-то чудом. Его родственники тоже были в числе депортированных, но что с ними случилось (иначе говоря, когда и при каких обстоятельствах они погибли), нам неизвестно: «Пагис очень редко рассказывал об этом периоде и никогда не вдавался в подробности. В интервью, опубликованном в 1983 г., он лаконично отметил: “Они послали нас в трудовой лагерь... и я не все время был с дедом и бабушкой”» [16, *144*]. В 1946 г. Пагис переехал в Палестину, где жил его отец. Окончил Иерусалимский университет, в 1964-м получил докторскую степень по еврейской литературе. Опубликовал несколько монографий о средневековой ивритской поэзии. Стихи на иврите начал писать,

© Быстров Н. Л., 2018

очевидно, в 50-х (до приезда в Израиль этого языка не знал). Первый поэтический сборник, «Солнечные часы» («Шеон ѓа-цель»), вышел в свет в 1959 г., вслед за ним — еще шесть книг, из которых одна, «Последние стихи» («Ширим ѓа-ахароним»), издана посмертно, в 1987-м.

Оценивать Дана Пагиса исключительно как «поэта Холокоста» было бы не вполне корректно, поскольку лишь немногие его стихи посвящены этой теме. В то же время сюжеты и мотивы, косвенно связанные с воспоминаниями о событиях времен Катастрофы, встречаются у него повсеместно. Таков, например, сюжет возвращения из некоего призрачного путешествия, когда вернувшийся понимает, что вырваться «оттуда» — из мира летаргического сна, из одинокого заточения на необитаемом острове (как в стихотворениях «Хони» и «Эпилог Робинзона»[1]) или из самого Шеола, царства мертвых (см. стихотворение «Ненужное возвращение»[2] («Шива меютерет»)), — ему уже никогда не удастся. С этим сюжетом сопрягается характерная для большинства пагисовских текстов ситуация фатального «несовпадения» лирического «я» с внешними (прежде всего пространственно-временными) обстоятельствами собственного существования, или, как пишет об этом Роберт Алтер, состояние «смещенности», «сдвига» (displacement), порождающее «эффект радикального остранения» с «жутковатыми отсветами тех катаклизмов, которые фактически стерли с лица земли европейское еврейство» [15, *399*]. Наконец, в том же ряду — прямо отсылающий к событиям прошлого (хотя и довольно редко звучащий) мотив пребывания одновременно и «по ту», и «по эту» сторону смерти[3], — ср., например, стихотворение «Рот Сатане» («Пэ лесатан») из сборника «Последние стихи»:

Стоя перед гильотиной,	כְּשֶׁעָמַד לִפְנֵי הַגִּלְיוֹטִינָה
Дантон сказал: «Глагол “гильотинировать”	אָמַר דַּנְטוֹן: "הַפֹּעַל לְגַלְיֵט
(это новое слово)	(הַפֹּעַל הֶחָדָשׁ הַזֶּה)
ограничен склонением времени и тела,	מֻגְבָּל בִּנְטִיָּה בִּזְמַן וָגוּף,
ибо в прошедшем времени я не успею сказать:	כִּי לֹא אַסְפִּיק לוֹמַר בִּזְמַן עָבָר:
я гильотинирован».	גִּלְיַטְתִּי."
Высказывание остроумное и точное, однако наивное.	מִשְׁפָּט חָרִיף וָחַד, אֲבָל תָּמִים.
Вот я (не будучи кем-то особенным)	הִנֵּה אֲנִי (וּבֶאֱמֶת אֵינֶנִּי מְיֻחָד)
обезглавлен	נֶעֱרַפְתִּי
повешен	נִתְלֵיתִי
сожжен	נִשְׂרַפְתִּי
расстрелян	נוֹרֵיתִי
зарезан.	נִטְבַּחְתִּי.
Забыт.	נִשְׁכַּחְתִּי.

[1] Включены в книгу «Поздний досуг» («Шеѓут меухерет») (1964). Хони (точнее, Хони ѓа-Меагель) — персонаж Талмуда, чудотворец, согласно легенде проспавший семьдесят лет.

[2] Из того же сборника.

[3] Имея в виду именно этот мотив, Хана Яоз утверждает, что центральное место в поэзии Пагиса отведено «образу человека, лежащего в могиле, под землей, но тем не менее бодрствующего, активного и благодарного, как будто он сразу и мертв, и жив (מת-חי *мет хай*, буквально “мертв заживо”. — *Н. Б.*)» [30].

(Зачем я открываю рот Сатане[4]?
Он поймет еще, чего доброго,
что хотя бы в моральном отношении
я уже победил) [28, *269*][5].

(מָה אֲנִי פּוֹתֵחַ פֶּה לַשָּׂטָן;
הוּא עוֹד עָלוּל לְהַזְכִּיר
שֶׁמִּבְּחִינָה מוּסָרִית, לְפָחוֹת,
בֵּינְתַּיִם נִצַּחְתִּי.)

В настоящей статье будут рассмотрены некоторые стихотворения короткого (всего семь текстов) цикла «Опечатанный вагон» («Карон хатум»), включенного в книгу «Метаморфоза» («Гильгуль») (1970) и в связи с ними отдельные фрагменты поэмы «Следы» («Акевот»), помещенной там же. Эти тексты, в отличие от упомянутых выше, можно с уверенностью отнести к числу прямых свидетельств о пережитом в период Катастрофы.

1. «Я — ошибка»

Начнем со стихотворения «Поверка» («Ґа-мисдар»), третьего в упомянутом цикле:

Он стоит, переминаясь с ноги на ногу в своих сапогах,
потирая руки: холодно ему на утреннем ветру,
ангел прилежный, что много трудился и достиг высокого чина.
Вдруг ему показалось, что он ошибся: весь — глаза,
он смотрит в открытый блокнот и снова считает
тела, в ожидании томящиеся на плацу:
лагерь в сердце лагеря. Только я...
Нет, меня нет, я — ошибка;
скорее зажмурить глаза, стереть свою тень...
Не вычитайте, пожалуйста! Завершите расчет
без меня: здесь навсегда [28, *136*].

הוּא עוֹמֵד, רוֹקֵעַ מְעַט בְּמַגָּפָיו,
מְשַׁפְשֵׁף אֶת יָדָיו: קַר לוֹ בְּרוּחַ הַבֹּקֶר,
מַלְאָךְ חָרוּץ שֶׁעָמַל וְעָלָה בְּדַרְגָּה.
פִּתְאֹם נִדְמֶה לוֹ שֶׁשָּׁגָה: כֻּלּוֹ עֵינַיִם
הוּא חוֹזֵר וּמוֹנֶה בַּפִּנְקָס הַפָּתוּחַ
אֶת הַגּוּפִים הַמְחַכִּים לוֹ בָּרְבּוּעַ,
מַחֲנֶה בְּלֶב מַחֲנֶה: רַק אֲנִי
אֵינֶנִּי, אֵינֶנִּי, אֲנִי טָעוּת,
מְכַבֶּה מַהֵר אֶת עֵינַי, מוֹחֵק אֶת צִלִּי.
לֹא אֶחְסַר, אָנָּא. הַחֶשְׁבּוֹן יַעֲלֶה
בְּלִעָדַי: כָּאן לְעוֹלָם.

Очевидно, речь здесь идет о такой «поверке», на которой из списка заключенных «вычитаются» приговоренные к смерти (в немецких концлагерях эта процедура называлась «селекцией»). Происходит она как будто сразу в двух измерениях — в лагере и в том, по-видимому, еще более страшном подобии лагеря, которое обнаруживается в его «сердце». Что значит «מחנה בלב מחנה» *маханэ белев маханэ*, «лагерь в сердце лагеря»? Вероятно, Пагис допускает, что если его герой вообще может быть подвергнут принудительному «вычитанию», то его *уже* нет в качестве субъекта, имеющего самостоятельную ценность (по известному выражению Теодора Адорно, он «не человек, не индивид, а экземпляр»[6]). В таком случае «лагерь в сердце лагеря» — это место, где тот, кого некоторым образом уже не существует, поставлен перед угрозой окончательного уничтожения. Можно предположить, что сама смерть оказывается для него как бы растянутой: превращение «я» в безликий объект (в «тело», вместе с другими телами «томящееся

[4] «Открывать рот Сатане» — навлекать на себя беду неосторожным словом.

[5] Здесь и далее подстрочный перевод (равно как и перевод нестихотворных ивритских текстов) везде, кроме специально оговоренных случаев, наш.

[6] Ср.: «В лагерях умирал не человек, не индивид, а экземпляр» [1, *323*].

на плацу»)[7] — ее первый этап; неизбежное «вычитание» из списка еще живых — последний. На границе между этими состояниями (она сливается с линией «счета») единственно доступным приемом спасения становится воображаемая невидимость — закрывание глаз, «стирание» тени, — имитация отсутствия, схожая с попыткой «обмануть судьбу» или представить ее уже свершившейся.

Восклицание «לא אחסר, אנא» *ло эхсар, ана*, в нашем переводе: «Не вычитайте, пожалуйста!» (хотя «ло эхсар» можно перевести и как «не исчезну» или, ближе к контексту, «не дайте исчезнуть»)[8], перекликается с первым стихом 23-го псалма (22-й в православной Псалтыри) «יהוה רעי לא אחסר» (в синодальном переводе: «Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться»), где «ло эхсар» означает «не будет у меня нужды»[9]. Перекличка эта, без сомнения, не случайна, однако вряд ли следует думать, что Пагис цитирует слова псалма в единственном, исходном значении, иначе было бы непонятно, зачем он добавляет к ним слово אנא *ана* («пожалуйста», «прошу вас»), заметно диссонирующее с утвердительным (в псалме) «ло эхсар». Скорее он пытается создать эффект «просвечивания» одного значения через другое: в этом смысле «לא אחסר, אנא» — и упование на то, что Бог не ввергнет в «нужду», не даст погибнуть, и просительный возглас, который, благодаря совпадению с библейским текстом, звучит почти как молитва.

На первый взгляд, страх «вычитания» противоречит желанию героя самоустраниться, стать «ошибкой». Но, как заметила, разбирая это стихотворение, Наоми Соколофф, «не быть там по существу означает противоположное: не исчезнуть» [22, *229*]. И действительно, утверждение «אינני אינני אני טעות» *эйнени, эйнени, ани таут,* «Нет, меня нет, я — ошибка», равно как и следующая за ним строка, подразумевает не столько исчезновение в собственном смысле (уничтожение, превращение в ничто), сколько возможность свести к нулю, сделать незримым пребывание героя там, где решается его судьба, — буквально «ברבוע» *берибуа*, «в квадрате» лагерного плаца. Ускользая из видимого пространства, сливаясь с той спасительной пустотой, которая возникает в результате мгновенной (сугубо «оптической», а значит, иллюзорной для взгляда извне) самонегации, он все равно должен осознавать свое отсутствие как некую минимальную меру существования (иначе говоря, *быть* в качестве отсутствующего), и потому перспектива «вычитания» не может его не ужасать.

Кстати, заметим, что слово «ошибка» (טעות *таут*), близкое здесь к понятиям выживания, спасения (избегания гибели), оказывается не менее «позитивно»

---

[7] О жизни в лагере как явлении по преимуществу биологическом свидетельствует, в числе многих других, Примо Леви: «Мы забыли не только свою родину и свою культуру, но и свои семьи, свое прошлое, свое представление о будущем, потому что, как животные, существовали только в настоящем» [3, 61]. Джорджо Агамбен, основываясь, в частности, на воспоминаниях Леви, отмечает, что «жизнь обитателей лагеря, лишенных политического статуса, была сведена к “голому естеству” (naked life)» и потому «сам лагерь оказался пространством, главным образом биополитическим — пространством, в котором власть без всяких опосредований противостояла чисто биологической жизни» [14, *254*].

[8] Ср. перевод Зои Копельман: «Не берите меня в расчет, пожалуйста, пусть уж счет сойдется / без меня...» [7].

[9] В английском переводе Стивена Митчелла пагисовское «לא אחסר, אנא» выглядит именно как цитата из псалма: «I shall not want. The sum will be in order / without me...» [18, *32*].

отмеченным в другом тексте Пагиса — поэме «Следы» («Акевот»), тематически смыкающейся с циклом «Опечатанный вагон»:

Да, я был ошибкой, я был забыт	אֶמֶת, הָיִיתִי טָעוּת, נִשְׁכַּחְתִּי
в опечатанном вагоне, тело мое —	בַּקָּרוֹן הֶחָתוּם, גּוּפִי
в узле жизни. Завязано.	בִּצְרוֹר הַחַיִּים. צָרוּר.
Вот карман, в котором нашел я хлеб —	הִנֵּה הַכִּיס שֶׁגִּלִּיתִי בּוֹ לֶחֶם,
сладкие крошки, все из того же мира [28, *142*].	פֵּרוּרִים מְתוּקִים, כֻּלָּם מֵאוֹתוֹ הָעוֹלָם

И в этом фрагменте, и в рассматриваемом стихотворении семантика «ошибки» определяется значениями забытости, незамеченности, неучтенности. Быть «ошибкой» — то же, что неожиданно оказаться вне поля зрения, то есть стать «невидимым» в силу неких случайных причин (любую из них, в том числе и закрывание глаз, можно обозначить метафорой «я был забыт / в опечатанном вагоне»). Важно отметить, что «я» как «ошибка» («я» спасающееся или спасенное) занимает подчеркнуто дистанцированную позицию по отношению к собственному телу, наблюдая за ним как бы со стороны, но все же не отчуждаясь от него. В этой связи особенно примечательно выражение «גופי בצרור החיים צרור» *гуфи бицрор ѓа-хайим царур* «тело мое — / в узле жизни. Завязано» (см. выше цитату из поэмы) — парафраз ритуальной формулы «תהה נפשו צרורה בצרור החיים», «Да будет душа его / ее завязана в Узел Жизни», включенной в поминальную молитву «Йизкор» и в виде аббревиатуры תנצב"ח часто встречающейся в надгробных эпитафиях[10]. Используя эту формулу, Пагис, возможно, ориентируется на тексты талмудического канона, — ср., например, один из афоризмов трактата «Авот де-рабби Натан»: «Под престолом Славы схоронена не только душа Моше, но и души всех праведников, как сказано: “Душа господина моего будет завязана в узле жизни у Господа”» [9, *113*] (см. еще: Шаббат, 152 б; Хагига, 12 б). Возможно также, что к числу ее источников принадлежит и поэма Шломо ибн Габироля (ок. 1021 — ок. 1058) «Царский венец» («Кетер Мальхут»), где в начале главы XXV сказано:

מִי יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ, בַּעֲשׂוֹתְךָ תַּחַת כִּסֵּא כְבוֹדֶךָ / מַעֲמָד לְנַפְשׁוֹת חֲסִידֶיךָ?

וְשָׁם גֵּוֵה הַנְּשָׁמוֹת הַטְּהוֹרוֹת / אֲשֶׁר בִּצְרוֹר הַחַיִּים צְרוּרוֹת

וַאֲשֶׁר יִיגְעוּ וְיִיעָפוּ / שָׁם כֹּחַ יַחֲלִיפוּ

וְשָׁם יָנוּחוּ יְגִיעֵי כֹחַ /וְאֵלֶּה בְּנֵי-נֹחַ. [26].

Кто сделает так, как сделал Ты, когда устроил под престолом Славы Твоей
Место для благочестивых душ Твоих?
И там — обитель душ чистых, которые завязаны в узел жизни,
Которые утомились и устали. Там сила их обновится,
Там обретут покой те, кто ослаб силой. И это — дети покоя.

[10] См., например, [23, *5*]. См. также интересную работу Михаила Носоновского, в которой эта формула рассматривается как возможный источник стихотворения Мандельштама «Может быть, это точка безумия...» [6].

Вероятность обращения к этим или подобным текстам в поэме Пагиса по крайней мере косвенно подтверждается откровенно каламбурной игрой на внешнем сходстве слов «престол» и «карман» («вот карман, в котором нашел я хлеб...»): первое — כסא *кисэ*, второе — כיס *кис*. Если упоминание «престола» в связи с образом души, восходящей к вечному покою, теологически оправдано (все чистые души находят пристанище именно «под престолом Славы»), то включение созвучного с ним «кармана» в тот же контекст имеет принципиально иную, «обратную» (подчеркнуто «безыдейную») мотивировку. Можно предположить, что, подставляя «тело» на место «души» в «узле жизни» и тем самым радикально меняя смысл классической формулы, Пагис одновременно пародирует (точнее, сводит к абсурду) представление о сопряженности посмертного бытия с Божественной Славой (или Божественным Присутствием — Шехиной): не вечная душа «завязана в узел жизни», а бренное тело, и в соседстве с телом — не «престол» (кисэ), а обыкновенный «карман» (кис). Канонический образ загробного блаженства замещается здесь своей противоположностью — картиной безблагодатной смерти, в которой все, подобно «сладким крошкам» хлеба, нашедшимся в кармане, — «из того же мира», то есть из мира тел, недосягаемого для лучей Славы.

Пагис использует метафору «узла жизни» прежде всего как эмблему погребального ритуала, намеренно исключая из нее самое существенное — указание на собственно «жизнь». Тело, «завязанное» в этот «узел», оказывается если не мертвым, то как бы заживо плененным смертью. Так, например, когда мимо героя поэмы проносятся души погибших («ангелы», судьбу которых он «по ошибке» не разделил), то он с одной и той же позиции смотрит и на них, и на свое тело, как если бы последнее уже отделилось от него, обособилось, иначе говоря, умерло:

Из неба небес в туман[11] уносились	מִשָּׁמַי שָׁמַיִם לַעֲרָפֶל נִטְרְדוּ
ангелы. Иногда кто-то из них оглядывался,	מַלְאָכִים, לִפְעָמִים הִעִיף מִי מֵהֶם
увидев меня, пожимал плечами	מֶבֶט לְאָחוֹר, רָאָה אוֹתִי, מָשַׁךְ בִּכְתֵפָיו,
и летел прочь от моего тела,	הִמְשִׁיךְ מִגּוּפִי וָהָלְאָה.
смерзшегося и треснувшего, застылого,	קָפוּא וּפָקוּעַ, קָרוּשׁ,
израненного,	מְצֻלָּק,
задушенного, искривленного [28, *144–145*].	חָנוּק, מְעֻקָּם.

Здесь между телом и его обладателем — очевидный разлад, который в дальнейшем все более углубляется: тело не знает, жив ли герой, а герой, прямо говорящий о себе: «הרי לא ידתי שאני חי», «я и не знал, что живу» [Там же, *144*], утрачивает органическую согласованность с действиями тела[12]:

---

[11] Фрагмент двустишия средневекового литургического поэта Янная (VI или VII в.), которое Пагис поставил эпиграфом к поэме «Следы»: «משמים לשמי השמים / משמי השמים לערפל» *Мишамаим лишмей ґа-шамаим / Мишмей ґа-шамаим леарафель*, «Из неба в небо небес / Из неба небес — в туман». Ср.: «*Небо и небо небес* не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил» (3 Цар. 8, 23–27).

[12] Отсутствие в этих действиях «естественной» пластичности и последовательности может быть понято как свидетельство радикального ослабления / обессиливания тела, что, согласно ветхозаветной традиции, равнозначно его смерти. Ср.: «...Смерть — это не противоположность жизни, а ее крайнее ослабление. Поэтому умершие зовутся также рефаим, то есть “слабые”. Царю вавилонскому, нисходящему в преисподнюю, мертвые говорят: “И ты стал бессилен, как мы” (Йешаяґу 14, 10), как будто жизнь в преисподней продолжается, хотя

На пути назад	וּבְדַרְכִּי חֲזָרָה
мои глаза говорят:	כָּךְ רוֹמְזוֹת לִי עֵינַי:
ты уже был, что хочешь еще ты увидеть?	הָיִיתָ, מָה עוֹד רָצִיתָ לִרְאוֹת?
Закрой нас и смотри:	עֲצֹם אוֹתָנוּ וּרְאֵה:
ты — мрак, ты — звук пустой.	אַתָּה הוּא הָאֹפֶל, אַתָּה הוּא הָאוֹת.
И гортань моя говорит:	כָּךְ אוֹמֶר לִי גְּרוֹנִי:
если ты еще жив, открой меня,	אִם עוֹד אַתָּה חַי, פְּתַח לִי, אֲנִי
я обязана славословить.	חַיָּב לְהַלֵּל.
И руки мои хватают меня,	כָּךְ אוֹחֲזוֹת בִּי יָדַי
и свернутая голова моя уверяет меня:	וְרֹאשִׁי הֶהָפוּךְ נֶאֱמָן לִי:
я брошена, брошена	אֲנִי נוֹפֵל נוֹפֵל
из неба в небо небес, из неба небес — в туман... [28, *145*].	מִשָּׁמַיִם לִשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם מִשְּׁמֵי שָׁמַיִם לַעֲרָפֶל

Похожая (хотя и не столь отчетливо эксплицированная) ситуация обнаруживается и в стихотворении «Поверка». Разыгрываемая здесь «невидимость» может означать, кроме прочего, отчуждение от тела, «неучастие» в нем, нежелание быть тождественным ему: «нет, меня нет» — то же, что «меня нет в этом теле», или: «то, что вы видите, — не я». Когда, закрывая глаза, герой пытается найти спасение в некоем бестелесном пространстве, его тело словно бы «застревает» во внешнем (внеположном для «я», *души*), гибельном локусе — по ту сторону жизни.

2. «Здесь навсегда»

Следует, впрочем, заметить, что спасение как результат «ошибки» в любом случае оказывается неподлинным, мнимым, ибо пережить то, что не пережили другие, ставшие «שיירות ארוכות של עשן», «длинными караванами дыма»[13] («Следы» [Там же, *142*]), вовсе не значит спастись[14]. Не случайно в пагисовской поэме ускользание от смерти контрастирует с неспособностью «я» вырваться из ее вместилища — истерзанного, полупризрачного тела, о чем можно судить, например, по восклицанию «האם אוכל לעבור מגופי והלאה», «если б я мог пройти сквозь тело мое, и дальше!» [Там же], или по уподоблению героя медленно гаснущей лампе: «אך הנפט מתמעט עם הדם הלהבה מהבהבת», «Но керосин убывает вместе с кровью, пламя

и в ослабленной форме» [11, *166–167*] (ср. также выражение «שָׁם כֹּחַ יַחֲלִיפוּ» шам коах яхалифу, «там сила [их] обновится», из приведенного выше фрагмента поэмы Ибн Габироля (души умерших представлены здесь как «ослабевшие»).

[13] С этими «караванами дыма» восходят к небесам «השרפים החדשים» *ѓа-серафим ѓа-хадашим*, «новые ангелы», души погибших. Здесь, возможно, — скрытая цитата из Книги Судей: «Когда пламень стал подниматься от жертвенника к небу, Ангел Господень поднялся в пламени жертвенника. Видя это, Маной и жена его пали лицем на землю. И невидим стал Ангел Господень Маною и жене его» (Суд. 13, 20–21).

[14] Особенно показателен в этом смысле пример тех «выживших», чья гибель в Катастрофе оказалась как бы «отложенной». В числе таковых часто упоминаются Жан Амери (настоящее имя Ганс Майер) и Примо Леви. Первый покончил с собой в 1978-м, второй — в 1987-м. «Из-за того ли, что оба, Амери и Леви, были свидетелями “невозможной реальности”, они столкнулись с невозможностью жить? <...> Амери писал, что он человек горьких воспоминаний, которому нет места в этом мире. У самоубийства никогда не бывает однозначных объяснений. Как бы то ни было, экстремальный опыт лагерей придает добровольной смерти особое значение» [4, *169*].

начинает мерцать...» [28, *144*]. При этом вся поэма представляет собой описание возвратного пути из какого-то запредельного («засмертного») мира, и уже в конце ее мы узнаем, что на самом деле герой (его «я») — *там*, а не здесь и его истинный облик (на что указывают, в частности, ангельские «крылья», כנפי *кнафай*) ничем не отличается от облика тех, кто вернуться уже не сможет:

И прежде чем я дойду	וְלִפְנֵי שֶׁאַגִּיעַ
(теперь — дотянуть до конца, дотянуть),	(וְעַכְשָׁו לְהוֹשִׁיט עַד הַסּוֹף, לְהוֹשִׁיט)
пробудившийся, бодрый — весь, вплоть до кончиков крыльев,	כֻּלָּר עֵר, נִפְרָשׂ עַד קְצוֹת כְּנָפַי,
я почувствую вдруг, что где-то очень близко,	עַל כָּרְחִי מְגַחֵשׁ שֶׁקָּרוֹב מְאֹד,
внутри, в плену надежд, теплится	בִּפְנִים, שָׁבוּי בְּתִקְוֹות, מְהַבְהֵב לוֹ
шар этой земли,	כַּדּוּר הָאָרֶץ הַזֶּה
израненный, покрытый следами [Там же, *146*][15].	מְצֻלָּק, מְכֻסֶּה עֲקֵבוֹת.

В «Поверке» мотив «неокончательности» (а потому и невозможности) спасения звучит еще более драматично. Это стихотворение, по словам Даниэля Фельдмана, «помещает субъекта речи одновременно и в эмпирическое пространство лагеря, и в неопределенную пустоту за его пределами» [17, *452*]. Если первая из этих двух позиций — простая данность физического присутствия, то вторая должна быть достигнута своего рода «трансцендирующим» усилием. Разрыв между ними очевиден, но также очевидно и то, что, устремляясь в «пустоту», лирический герой *остается* на своем месте в лагерном пространстве и, следовательно, реальностью для него обладает не столько «пустота» как таковая, сколько длящееся (непрерывно возобновляющееся) стремление к ней. Последняя фраза стихотворения, «כאן לזעלם» *кан леолам*, «здесь навсегда», придает этой ситуации едва ли не фатальный характер, представляя ее как возникший в данной временно́й точке (по сути же в любое мгновение лагерной жизни) и в дальнейшем неупраздняемый способ существования. В самом деле, «здесь навсегда» может означать: навечно остаться здесь (на этом плацу), — закрыв глаза, как бы исчезнув и тем самым уклонившись от «вычитания». Однако форма этого высказывания (очевидная императивность при относительной обособленности от контекста) допускает иное толкование: «независимо от того, что случится сейчас и потом, я — “здесь навсегда”». О том же — у Наоми Соколофф: «Даже при условии физического спасения он (герой Пагиса. — *Н. Б.*) будет хранить этот опыт в себе и никогда от него не освободится» [22, *229*]. Если принять такую трактовку, то окажется, что состояние, при котором нет ни имени, ни лица, ни гибели, ни спасения, ни жизни, ни смерти, — константно, непреходяще.

В связи со сказанным вызывает интерес другой персонаж «Поверки» — нацистский офицер или, скорее, начальник из числа заключенных (в лагерной

[15] По мнению Тамар Якоби, герой «Следов» сразу — и «здесь», и «там», но при этом — словно бы вне времени: «Субъект речи (а кто здесь субъект речи? — его невесомое парение выглядит как движение дыма, поднимающегося из трубы крематория в нацистском концлагере) обозревает события на земле с высоты — как дух, прошлое которого исчерпано и завершено. Он воспринимает и описывает все в терминах страдания, свидетелем которого был и опыт которого имел. Он выжил только как голос погибших, помнящий прошлое, но не имеющий ни настоящего, ни будущего» [24, *107*].

терминологии, «капо»), названный здесь «прилежным ангелом» (מלאך חרוץ *малах харуц*):

> Вдруг ему показалось, что он ошибся: весь — глаза,
> он смотрит в открытый блокнот и снова считает
> тела, в ожидании томящиеся на плацу...

Согласно талмудическому трактату «Авода зара» ангел, который «весь глаза» (כולו עינים *куло эйнаим*), — это ангел смерти (מלאך המות *малах ѓа-мавет*)[16]. «Говорят об ангеле смерти, что весь он полон очей. В час кончины больного стоит он у его изголовья, и с меча, что в руке его, свисает капля желчи, и когда больной видит ее, то содрогается и открывает рот, и ангел стряхивает [каплю] ему в рот, и от нее он умирает, от нее он дурно пахнет, от нее зеленеет лицо его, обращается он в ничто (буквально: "в отдаленное / *невидимое* место", קרן זוית, *керен завит. — Н. Б.*)» («Авода зара», I, 20 б) [25][17]. Аллюзия к образу ангела смерти (и через него — ко всему фрагменту) позволяет предположить, что «оптический» мотив, связанный с отношениями видимости и невидимости, развертывается у Пагиса не по одной линии (воображаемое исчезновение), а как минимум по двум. Герой закрывает глаза и становится «невидимым». Но даже если мы допустим, что это подлинная, неиллюзорная «невидимость», то и в этом случае она не смогла бы стать защитой от взгляда «ангела прилежного» — ангела смерти, назначение которого в том и заключается, чтобы *видеть* все и всех как в зримом, так и в незримом пространстве, — видеть и отнимать жизнь. Его взгляд герой должен чувствовать на себе постоянно — и тогда, когда наблюдает за ним, глядящим в роковой «блокнот» (פנקס *пинкас* — грецизм, одно из многих значений которого — книга памяти об умерших[18]), и в тот момент, когда пытается выйти из поля собственного зрения, обращаясь, по выражению Даниэля Фельдмана, «в ничто, настойчиво именующее себя "я"» [17, *452*] (уместно предположить, что этот взгляд становится неотъемлемой частью той совокупности обстоятельств, которая «здесь» и «навсегда» определяет невозможность окончательного спасения).

Заметим также, что если Пагис принимает во внимание параллель между «невидимостью» лирического «я» и קרן זוית, невидимым («пустым») местом из отрывка об ангеле смерти, то сама эта «невидимость» оказывается двойственной, даже антиномичной: с одной стороны, она должна быть понята как спасительный прием, отчасти корреспондирующий с аналогичными приемами в фольклорных сюжетах о «шапке-невидимке» и т. п., а с другой, в ней можно усмотреть симптом уже не метафорического и/или ситуативного, а безусловного и необратимого

---

[16] Отмечено Зоей Копельман в примечании к переводу «Поверки» [7]. Ср. у Эли Визеля: «Неожиданно наступило тягостное молчание. Вошел офицер СС, и мы ощутили дыхание ангела смерти. Наши взгляды были прикованы к его мясистым губам. Стоя в середине барака, он обратился к нам: "Вы находитесь в концентрационном лагере. В Освенциме..."» [2, *73*].

[17] В каббалистической книге «Зоѓар» «исполненным очей» выступает не сам ангел смерти, но его посланник — «демон с глазами по всему телу, облаченный в огненные одежды» [21, *9*].

[18] Ср., например, упоминаемый В. Н. Топоровым пинкас Бретфельдского (Волкова) кладбища в Петербурге [10, *110*].

исчезновения. Иначе говоря, «невидимость» как защитная мера *одновременно* может выступать «невидимостью», обозначающей смерть. Речь идет о такой ситуации, когда два противоположных состояния, будучи равно реальными (то есть действительно переживаемыми), связаны отношением как бы взаимной подмены: одно проявляется через другое, маркируя его как неотвратимо соприсутствующее себе, вызывая эффект двоящегося смысла — «сквожения», просвечивания, совмещения исключающих друг друга полярностей (вспомним оксюморонное выражение «מת-חי», «мертв заживо», из упомянутой выше статьи Ханы Яоз). Сквозь осознанную данность спасения «мерцает» ее антипод — столь же ясно ощущаемый факт гибели, приобщенности к тем, кто растворился в «караванах дыма», — и каждый миг сохраненной жизни служит напоминанием о том, что она уже кончилась.

В образе «ангела прилежного», или ангела смерти, есть еще один аспект, который, несомненно, был учтен Пагисом. Как отмечает Эфраим Урбах, иудейская традиция не знает «единой последовательной ангелологии», поскольку ангел понимается здесь как существо, в очень малой степени обладающее онтологической самостоятельностью. «...Мудрецы чувствовали, что во многих стихах, где упоминается ангел, речь идет о самом Творце, — в связи с нежеланием лишний раз прибегать к телесным образам Писание приписывало Его деяния ангелам. Поэтому некоторые таннаи ничтоже сумняшеся “вычеркивали” ангелов из библейских стихов, призванных подчеркнуть близость Бога к своему народу, или когда они опасались, что деяние, приписываемое ангелу, позволит ему приобрести статус самостоятельной силы, своего рода демиурга» [11, *79–80*][19]. Не случайно в трактате «Шмот Раба» при обсуждении стиха «Вот Я посылаю перед тобою Ангела Моего» (Исх. 23, 20) говорится: «Там, где являются ангелы, является и Шехина» (32, 7) [Там же, *81*]. Что касается ангела смерти, функции которого Талмуд нередко присваивает Сатане, то он также не рассматривается в качестве автономного и тем более враждебного Богу существа. В этом отношении интересно одно место из трактата «Бава Батра», где речь идет, в частности, о роли Сатаны в испытании праведника Иова: он «спускается, соблазняет (מרגיז), поднимается, получает разрешение и берет (נוטל) душу (толкование: спускается и вводит людей в грех, поднимается наверх и [рассказами о грешниках] возбуждает гнев Господа, получает от Него право на уничтожение грешника, ибо есть у него [такое] право, как сказано: “в нем — соблазн”)». Здесь же — реплика одного из мудрецов: «Сказал Реш-Лакиш: он, Сатан, — носитель зла, он ангел смерти (מלאך המות), ибо сказано: “И вышел Сатан от Господа” (Иов. 2, 7). <...> Он ангел смерти, ибо сказано: “И сказал Господь Сатану: вот он в руке твоей, только душу его сохрани” (Иов. 2, 6)» (16 а) [27][20].

---

[19] Шломо Пинес в своей статье о «Диалоге с Трифоном Иудеем» Иустина Мученика обращает внимание на то, что для иудейского оппонента Иустина ангелы «суть не что иное, как временные “исходы” или “выскакивания” из недр Божества; они “выступают” из него и к нему же возвращаются — все в соответствии с волей Бога» [8, *128*].

[20] Развернутый комментарий к этому фрагменту см. [11, *117–118*].

3. «У меня был другой Творец»

В этой парадигме пагисовский «ангел» — нечто большее, чем просто демоническая сила: он посланник Бога, орудие Его суда. Как бы странно это ни выглядело, но, по правилам иудаистического дискурса, его присутствие на лагерном плацу должно прочитываться как символическое ознаменование самой Шехины и, кроме того, как ответ на традиционный (и традиционно же неразрешимый) вопрос всей «литературы Холокоста»: «где был Бог в это время?» — *Он был здесь*. В «Поверке» нет прямого упоминания Бога (хотя цитата из 23-го псалма именно с Ним соотносит и пафос, и общую направленность речи), однако в соседних стихотворениях — «Свидетельство» («Эдут») и «Другое свидетельство» («Эдут ахерет») — тема Его причастности судьбе героя занимает весьма значительное место. Кратко рассмотрим два этих текста, обратившись прежде всего к «Другому свидетельству», где Бог представлен в своем исконном, освященном традицией образе — как Бог Ветхого Завета, «Бог истории»:

אַתָּה רִאשׁוֹן וְאַתָּה הַנִּשְׁאָר אַחֲרוֹן,
כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ מִשְׁפָּט בֵּין דִּין לְדִין
בֵּין דָּם לְדָם,
הַקְשֵׁב לְלִבִּי הַקָּשֶׁה בַּדִּין, רְאֵה אֶת עָנְיִי.
מְשַׁתְּפֵי־הַפְּעֻלָּה שֶׁלְּךָ, מִיכָאֵל, גַּבְרִיאֵל,
עוֹמְדִים וּמוֹדִים
שֶׁאָמַרְתָּ: נַעֲשֶׂה אָדָם,
וְהֵם אָמְרוּ אָמֵן.

Ты — первый, и Ты остаешься последним,
если неясен будет тебе закон о различии
между тяжбой и тяжбой,
между кровью и кровью,
услышь на суде мое отягченное сердце,
воззри на мои страдания.
Твои соучастники — Михаэль, Гавриэль,
стоят и подтверждают,
что сказал Ты: «Сотворим человека»,
и они возгласили: «Аминь» [28, *138*].

Почти вся первая половина стихотворения пронизана библейскими цитатами. Начальная строка отсылает к Книге Исайи: «אני ראשון ואני אחרון», «Я — первый и Я — последний» (Ис. 44, 6; см. также: Ис. 48, 12; 41, 4). Во второй и третьей строках — несколько искаженная цитата из Второзакония 17, 8: «כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין», «Если неясен будет тебе закон о различии между кровью и кровью, между тяжбой и тяжбой...»[21] Чтобы уяснить, для чего Пагис включает ее в свой текст, уместно привести цитируемый фрагмент Втор. 17, 8–9 целиком (по синодальному переводу): «Если по какому делу затруднительным будет для тебя рассудить между кровью и кровью, между судом и судом, между побоями и побоями, и будут несогласные мнения в воротах твоих, то встань и пойди на место, которое изберет Господь, Бог твой, [чтобы призываемо там было имя Его], и приди к священникам левитам и к судье, который будет в те дни, и спроси их, и они скажут тебе, как рассудить». Это наставление, требующее не полагаться на разного рода «мнения», а искать поддержки у подлинных знатоков закона, адресовано всякому, кто сталкивается с тем или иным «трудным»

[21] Зоя Копельман, вероятно, не увидев в пагисовских строках цитаты, переводит их с неизбежной в данном случае приблизительностью (то же — и в четвертой строке, где незамеченной остается цитата из 9-го псалма): «...сокроется ли от Тебя тяжба меж судом и судом, / меж кровью и кровью? / Внемли на суде сердцу моему ожесточенному, зри мою бедность» [7].

правовым вопросом. Пагис же адресует его самому Творцу, предполагая, что и *Ему* может быть «неясен закон» (потому, видимо, что произошедшее с пагисовским героем в принципе невозможно «рассудить» по закону) и что в этом случае для вынесения вердикта «суду» достаточно будет вслушаться в биение «отягченного сердца» и увидеть его «страдания» («воззри на мои страдания», «ראה עניי» — слова из Пс. 9, 14; в синодальном переводе: «Помилуй меня, Господи; воззри на страдание мое от ненавидящих меня, — Ты, Который возносишь меня от врат смерти»).

Бог — судья на этом «суде» (Ему отдано право определить «различие между кровью и кровью, между тяжбой и тяжбой»), однако возникает такое впечатление, что именно Он, а вовсе не подсудимый (как следует из начальных строк, им должен быть субъект речи, лирический герой) оказывается здесь в роли обвиняемого. Об этом вполне недвусмысленно свидетельствует выражение משתפי־הפעלה שלך *миштафей ґа-пэула шельха* (буквально «сотрудники твои» или «причастники дела твоего»), которое, будучи отнесенным к ангелам, в единстве с темой «суда» приобретает особое, «юридически» маркированное значение и прочитывается как указание не столько на «сотрудничество», сколько на «соучастие». Об ангелах, Михаэле и Гавриэле, сказано: «עומדים ומודים» *омдим умодим*, «стоят и подтверждают». Но если учесть, что מודים в точном переводе — «признаются», то, значит, «подтверждают» они нечто такое, что прямо связано с существом разбираемого «дела» и в чем, по-видимому, скрыта его исходная причина. Речь идет о словах «Сотворим человека» (Быт. 1, 26). Виновен ли Творец в том, что произнес и исполнил их, заранее зная, чем станет человек[22], или Его вина — это вина жертвы собственного благого деяния (обобщенно говоря, жертвы любви к человеку; ср.: «Любим человек, ибо он создан по образу; особенная любовь выказана ему в том, что он создан по образу Его» (Пиркей Авот 3, 14) [9, *41*]), — вопрос этот, кажется, остается неразрешенным. Ясно лишь, что в тот момент, когда звучат эти слова и дается «подтверждение» тому, что они действительно были сказаны, вектор обвинения как бы перенаправляется с подсудимого на Судью[23].

В стихотворении «Свидетельство» Творцу человека, каким Его знает библейская традиция, противопоставлен «другой» Бог:

לֹא לֹא: הֵם בְּהֶחְלֵט
הָיוּ בְּנֵי־אָדָם: מַדִּים, מַגָּפַיִם.
אֵיךְ לְהַסְבִּיר. הֵם נִבְרְאוּ בְּצֶלֶם.

Нет, нет: они, несомненно,
были людьми: униформа, сапоги.
Как объяснить-то... Они были сотворены
по образу и подобию.

---

[22] В Талмуде неоднократно говорится о недоверчивом отношении «ангелов служения» к созданию человека. Господь либо скрывает от них, что человеческий род будет состоять не только из праведников, но и из нечестивцев, либо, по другой версии, уже завершив творение, убеждает их в том, что появление в мире человека неизбежно и необходимо. Ср., например: «Когда [Всевышний] начинал творить первого человека, Он советовался с ангелами служения и сказал им: “Сотворим человека по образу нашему, по подобию нашему?”. Сказали они Ему: — Этот человек — каков он? Сказал Он им: — Праведные произойдут от него, как написано: “Ибо знает Господь путь праведных” (Теґилим 1, 6) — Господь дал знать о пути праведных ангелам служения, “а путь нечестивых сгинет” (Там же) — скрыл от них. <...> Если бы открыл им, что нечестивые произойдут от него, Мера суда не дала бы сотворить его» (Берешит Раба 8, 4) [5, *148*].

[23] Наоми Соколофф, отмечая, что это стихотворение является ярким примером «диалога о Холокосте» между человеком и его Творцом, высказывается несколько более прямолинейно: «Здесь герой адресует свою речь Богу, упрекая Его в том, что именно Он ответствен за создание человека» [22, *227*].

А я был тенью. У меня был другой Творец.	אֲנִי הָיִיתִי צֵל. לִי הָיָה בּוֹרֵא אַחֵר.
И по милости своей Он не оставил во мне ничего, что могло бы умереть. И к Нему я убегал, взлетал — невесомый, сизый, извиняющийся смиренно: дым к дыму всесильному, ни тела у него, ни образа [28, *137*].	וְהוּא בְּחַסְדּוֹ לֹא הִשְׁאִיר בִּי מַה שֶּׁיָּמוּת. וּבָרַחְתִּי אֵלָיו, עָלִיתִי קַלִּיל, כָּחֹל, מְפֻיָּס, הָיִיתִי אוֹמֵר: מִתְנַצֵּל: עָשָׁן אֶל עָשָׁן כֹּל יָכוֹל שֶׁאֵין לוֹ גּוּף וּדְמוּת.

Нетрудно заметить, что «они» — בני־אדם *бней адам*, люди — изображаются здесь предельно отстраненно — так, как могло бы описать их иное, не соприродное им существо (такое впечатление, что «униформа, сапоги» — единственная характеристика, по которой в них опознается «человеческое»). У Пагиса слова בן אדם *бен адам*, «сын Адама» и «сын человеческий», «человек», приобретают устойчиво негативную окраску еще в стихотворении «Написано карандашом в опечатанном вагоне» («Катув беипарон бекарон ѓа-хатум»), предшествующем обоим «Свидетельствам» и подсказывающем название всему циклу:

здесь в этом транспорте я Ева с сыном Авелем если увидите моего старшего Каина сына Адама передайте ему что мама [Там же, *135*][24].	כָּאן בַּמִּשְׁלוֹחַ הַזֶּה אֲנִי חַוָּה עִם הֶבֶל בְּנִי אִם תִּרְאוּ אֶת בְּנִי הַגָּדוֹל קַיִן בֶּן אָדָם תַּגִּידוּ לוֹ שֶׁאֲנִי

Достаточно просто назвать Каина בן אדם, чтобы это выражение обнаружило свою двусмысленность: с одной стороны, перед нами «Каин — сын Адама», с другой, «Каин — человек». Получается так, что Ева просит передать свое послание одновременно и Каину-сыну, и Каину-человеку (именно «человеку вообще»). Но те, к кому она обращается (в принципе, кто угодно, а значит, и любой читатель стихотворения), — такие же בני־אדם. Как пишет Карл Планк, «передача сообщения Каину — явная ирония, поскольку стихотворение идентифицирует его не только с “другим сыном” Евы, но и с “бен адам”. Буквально Каин назван “сыном Адама”, однако те же слова означают “сын человеческий” или, проще, “человек”. В конечном счете стихотворение призывает читателей передать послание Евы самим себе, адресовать его себе как Каину» [19, *359*][25]. Как видим, здесь допустимо не только тождество «Каин — человек», но и его обратная версия:

[24] Перевод Гали-Даны Зингер. Это самое известное стихотворение Дана Пагиса. У него, без преувеличения, миллионы читателей, в частности, потому, что оно, в переводе на несколько языков, высечено на памятной стеле, стоящей у входа в бывший концлагерь Белжец. Здесь мы не останавливаемся на нем специально, поскольку оно требует отдельного (более внимательного и подробного) рассмотрения.

[25] О сознательно актуализированной двойственности обсуждаемого выражения говорится и в статье Ханы Яоз: «Ева пытается передать сообщение сыну-убийце и называет его “бен адам” в двояком смысле: в том, который задан сюжетом, и в том, который подразумевается самим языком, где “бен адам” означает “сын человеческий”» [30].

«человек — Каин». Между понятиями «человек» и «братоубийство» устанавливается, таким образом, зримая связь[26].

В «детях Адама» «Свидетельства» эта связь эксплицирована уже в качестве некоего «лексического признака». Непреодолимое «родовое» противоречие между ними и героем стихотворения обусловлено тем, что «они были сотворены по образу и подобию», а он «был тенью» и, очевидно, вовсе не их тенью (не тенью «образа и подобия»), поскольку у него, как он говорит, «был *другой* Творец». Это многозначительное «другой», אחר *ахер*, воспринимается как указание на абсолютную, отрицающую любые аналогии инаковость «его» Бога по отношению к Богу традиции. Тем удивительнее, что определение «שאין לו גוף ודמות» *шеэйн ло гуф удмут*, в нашем переводе — «ни тела у него, ни образа», взято из канонического источника — молитвы «Игдаль»[27] (ее авторство приписывается средневековому поэту Иммануэлю Римскому (ок. 1265–1330)). Каждый стих этой молитвы (по жанровой принадлежности — пиюта, литургического гимна) представляет собой поэтическое переложение одного из тринадцати принципов веры, сформулированных в «Комментарии к Мишне» Маймонида. В начале третьего ее стиха сказано: «אין לו דמות הגוף ואינו גוף» [12, *46*][28], «Нет у Него ни образа тела, ни тела».

Спрашивается, как может быть назван «другим» Творец, характеризуемый посредством определения, ничем не противоречащего духу и букве Закона? Возможно, Пагис как раз и хочет сказать о неприменимости к Нему никаких иных определений, кроме этого, — по той же причине, по какой некоторые христианские мистики предпочитали называть Его «Не сущий» или «Ничто», а еврейские каббалисты — אין־סוף, *Эйн-Соф*, «Бесконечный» (думается, в этот ряд органично вписалось бы и пагисовское выражение «עשן כל יכול» *ашан коль яхоль*, «дым всесильный»). Понятие «другой» в данном случае подразумевает несовместимость Бога с какими бы то ни было представлениями, в том числе (а для Пагиса — в первую очередь) с представлением о Его «צלם» *целем*, «образе», в человеке. И те, кто этим образом наделен («они»), и лишенный его, превращенный в «тень» лирический герой, без сомнения, созданы одним Творцом (в этом смысле нельзя считать случайным созвучие между צלם и צל *цель*, «тень»). Но у последнего Творец все-таки «другой»: сохраняя верность «сыновьям Адама», Он в то же время — с их жертвами, на стороне «тени» и «дыма». Он страдает вместе с теми, кто терпит страдания,

---

[26] Карл Планк утверждает, что даже позиция «нейтрального» (стороннего, безучастного) читателя — это позиция Каина, которая непременно будет «эволюционировать от безразличия к насилию», если он не ощутит себя «присутствующим среди жертв»: «Если читатель не хочет отождествляться с Каином, то он должен как-то переместиться извне вовнутрь — в опечатанный вагон. Просьба Евы требует большего, чем просто контакт с Каином: “сказать ему” — значит сделать так, чтобы непомерный груз пустоты стал его собственным, чтобы он присоединился к мученикам как свидетель, но не как мучитель, и именно тогда Ева будет освобождена. ...Читатель выходит из роли Каина и снимает печать с вагона, чтобы освободить Еву» [19, *359*].

[27] Отмечено Даниэлем Фельдманом [17, *453*].

[28] В маймонидовой формулировке третьего принципа, точнее в ее общепризнанном ивритском переводе, слово דמות дмут, *образ*, отсутствует (хотя там есть однокоренное слово דמיון димйон, *сходство*, *подобие*), поэтому можно с уверенностью сказать, что Пагис ориентируется именно на текст «Игдаля».

и погибает вместе с убитыми[29]. Он источник последней милости, не оставляющей «тени» «ничего, что могло бы умереть», — очевидно, самой жизни в ее телесном (гибельном) проявлении. Он уже не Бог истории, Завета, мессианской надежды, но, как писал Ричард Рубинштейн, — «Безликая Бездна», «Священное Ничто», «океан, в котором мы только волны», негативная «эссенция» Божественности [20, *315–316*], ставшая единственно возможным предметом веры после того, как все «положительные» определения Бога изобличили свою иллюзорность («Бог умер», — говорит Рубинштейн, имея в виду, что Его библейский образ навсегда утрачен и что «нить, связывающая Бога и человека, небо и землю, оборвана» [Там же, *311*]; здесь перед нами — один из ярких примеров трагического апофатизма, порожденного Катастрофой).

Бегство к Нему пагисовского героя («וברחתי אליו עליתי» *уварахти элав, алити*, «И к Нему я убегал, взлетал...») — симптом «редуцированности» его существования к тому крайнему пределу, где он уже неподвластен смерти, то есть, вообще говоря, физически уничтожен. В этом смысле весьма показательна перекличка между «дымом», в образе которого он «взлетает» к своему Творцу («עשן אל עשן» *ашан эль ашан*, «дым к дыму», когда первый — «тень» второго), и «караванами дыма» из поэмы «Следы» — метафорой вхождения душ, или «новых ангелов», в мир посмертного бытия:

Из неба в небо небес, из неба небес в туман — длинные караваны дыма,	מִשָּׁמַיִם לִשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם, מִשְׁמֵי שָׁמַיִם לַעֲרָפֶל שַׁיָּרוֹת אֲרֻכּוֹת שֶׁל עָשָׁן
новые ангелы, еще не все осознавшие, узники надежды, блуждающие в пустой свободе... [28, *142*].	הַשְּׁרָפִים הַחֲדָשִׁים שֶׁעוֹד לֹא הֵבִינוּ, אֲסִירֵי הַתִּקְוָה, תּוֹעִים בַּחֹפֶשׁ הָרֵיק

По существу он такой же «новый ангел». Ханан Хевер уподобляет его Ангелу Истории Вальтера Беньямина, полагая, что этот образ (сложившийся, как известно, под влиянием картины Пауля Клее «Angelus Novus») скрыт в подтексте «Следов» и «Свидетельства». «Спина Ангела развернута к будущему, его распростертые крылья наполняет ветер прогресса, толкающий его вперед... распахнутые настежь глаза обращены в прошлое, в громоздящиеся до небес последствия разрушений» [29, *183*]. Герой Пагиса тоже бессилен перед «ветром прогресса» и тоже смотрит в прошлое — как его свидетель. По словам Хевера, «Пагис обращается к образу беньяминовского ангела именно для того, чтобы свидетельствовать об истории с точки зрения потерпевших поражение, т. е. тех, кто не спасся, тех, кто в полной мере претерпел ужас Катастрофы, обрушенной на них историей. Это позиция жертв, которые, не найдя спасения, приблизились к чистой сути свидетельствования, ибо о Катастрофе во всей ее полноте

[29] Тема страдающего и погибающего Бога — одна из центральных как для «теологии Холокоста», так и для многих мемуарных свидетельств. Ср., например, знаменитое описание казни узника-подростка в четвертой главе «Ночи» Эли Визеля: «Больше получаса продолжалась на наших глазах его агония, борьба жизни со смертью. <...> Я услышал, как позади меня тот же человек спросил: “Да где же Бог?” И голос внутри меня ответил: «Где Он? Да вот же Он — Его повесили на этой виселице...”» [2, *132*].

способен свидетельствовать только тот, кто уже не может свидетельствовать» [29, *183*][30].

В самом деле, если герой выступает как «свидетель», то, значит, он спасен. И по той же причине спасение для него невозможно. Чтобы быть «свидетелем», он вынужден существовать как бы в «обратном» времени, непрерывно смещаясь из своего настоящего к одному и тому же прошлому, где он — в однообразно повторяющемся состоянии «здесь навсегда» — тот, кто так и не спасся: «невидимое» «я», «ошибка», узник «опечатанного вагона», «тень» и «дым».

---

1. *Адорно Т.* Негативная диалектика / пер. с нем. Е. Л. Петренко. М., 2003.

2. *Визель Э.* Ночь / пер. Е. Клоковой. М., 2017.

3. *Леви П.* Канувшие и спасенные / пер. с итал. Е. Дмитриевой. М., 2010.

4. *Мартен Ж.-П.* Книга стыда. Стыд в истории литературы / пер. с фр. И. Иткина, А. Пазельской. М., 2009.

5. Мидраш Раба [Великий мидраш] : в 10 т. Т. 1 : Берешит Раба / пер. с иврита Я. Синичкина, А. Членовой. М., 2012.

6. *Носоновский М.* «Узел жизни, в котором мы узнаны и развязаны для бытия» — от эпиграфики к Мандельштаму и обратно // Заметки по еврейской истории. 2016. № 7(193) [Электронный ресурс]. URL: http://berkovich-zametki.com/2016/Zametki/Nomer7/Nosonovsky1.php (дата обращения: 10.06.2018).

7. *Пагис Д.* «Опечатанный вагон» : стихи / пер. с иврита З. Копельман, Г.-Д. Зингер // Диалог : альм. 2005/2006. Вып. 7/8 (т. 2) [Электронный ресурс]. URL: https://almanah-dialog.ru/archive/archive_7-8_2 (дата обращения: 27.05.2018).

8. *Пинес Ш.* Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы и взаимовлияния: Избранные исследования. М., 2017.

9. Талмудические трактаты: Авот и Авот де-рабби Натан / пер. с иврита Н. Переферковича. М. ; Иерусалим, 2011.

10. *Топоров В. Н.* Петербургский текст. М., 2009. (Памятники отечественной науки. XX век).

11. *Урбах Э.* Мудрецы Талмуда (их верования и мнения) / пер. с иврита и англ. Е. Левина, М. Орлова. М. ; Иерусалим, 2016.

12. Шабат шалом: Молитвы, благословения и песни Субботы / под ред. П. Полонского. Иерусалим, 1993.

13. *Agamben G.* Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive / trans. to English by Daniel Heller-Roazen. N. Y., 2002.

14. *Agamben G.* What is a Camp? // The Holocaust: Theoretical Readings / ed. by Neil Levi and Michael Rothberg. New Brunswick ; N. J., 2003. P. 252–256.

15. *Alter R.* Dan Pagis and the Poetry of Displacement // Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought. 1996. Vol. 45, № 4. P. 399–402.

16. *Esher A.* Eternal Present: Poetic Figuration and Cultural Memory in the Poetry of Yehuda Amichai, Dan Pagis and Tuvia Rubiner // Jewish Social Studies. 2000. Vol. 7, № 1. P. 141–166.

---

[30] Легко заметить, что последнее утверждение восходит к знаменитому «парадоксу Леви» (имеется в виду упоминавшийся выше Примо Леви), сформулированному Джорджо Агамбеном: свидетельство тех, кто выжил и не был «мусульманином» (узником, в силу крайнего истощения утратившим человеческий облик), является неполноценным, потому что не схватывает всей глубины «расчеловечивания», которому подвергались заключенные концлагерей. Но «мусульманин» именно «расчеловечен», то есть, кроме всего прочего, не способен быть свидетелем. Поэтому «тот, кто взял на себя обязанность свидетельствовать от их (“мусульман”. — *Н. Б.*) имени, знает, что должен свидетельствовать от имени невозможности свидетельствования» [13, *34*].

17. *Feldman D.* Writing Nothing: Negation and Subjectivity in the Holocaust Poetry of Paul Celan and Dan Pagis // Comparative Literature. 2014. Vol. 66, № 4. P. 438–458.

18. *Pagis D.* The Selected Poetry of Dan Pagis / trans. by Stephen Mitchell. Berkeley, 1996.

19. *Plank K.* Scripture in a Sealed Railway Car: a Poem of Dan Pagis // Literature and Theology. 1993. Vol. 7, № 4. P. 354–364.

20. *Rubenstein R., Roth J.* Approaches to Auschwitz: The Holocaust and Its Legacy. Atlanta, 1987.

21. *Seltzer A.* Judaism: The Journey of the Soul // Ultimate Journey: Death and Dying in the World`s Major Religions. Westport, Conn., 2008.

22. *Sokoloff N.* Transformations: Holocaust Poems in Dan Pagis`s *Gilgul* // Hebrew Annual Review. 1984. № 8. P. 215–240.

23. *Wrzosinski W.* Hebrew Epitaphs As a Unique Source for the Study of Jewish History and Genealogy // Avotaynu: The International Review of Jewish Genealogy. 2015. Vol. XXXI, № 3. P. 3–6 [Электронный ресурс]. URL: http://jri-poland.org/cemetery/2015FallWrzosinskiHebrewEpitaphs.pdf (дата обращения: 10.06.2018).

24. *Yacobi T.* Time Denatured into Meaning: New Worlds and Renewed Themes in the Poetry of Dan Pagis // Style. 1988. Vol. 22, № 1: Narrative Theory and Criticism (Spring 1988). P. 93–115.

25. Авода зара [Электронный ресурс]. URL http://www.mechon-mamre.org/b/l/l47.htm (дата обращения: 30.06.2018) (ивр.).

26. *Ибн Габироль Ш.* Кетер Мальхут [Царский венец] [Электронный ресурс]. URL: http://benyehuda.org/rashbag/rashbag_keter.html (дата обращения: 10.06.2018) (ивр.).

27. Масехет Бава Батра [Трактат «Бава Батра»] [Электронный ресурс]. URL: http://www.dafyomi.co.il/ (дата обращения 19.07.2018) (ивр.).

28. *Пагис Д.* Коль ѓа-ширим. «Аба» (пиркей проза) [Полное собрание стихотворений. «Отец» (прозаические фрагменты)]. Иерусалим, 2009 (ивр.).

29. *Хевер Х.* «Мишамаим ли шмей ѓа-шамаим»: травма веэдут бешират Дан Пагис [«Из неба в небо небес»: травма и свидетельство в поэзии Дана Пагиса] // Дан Пагис: механкерим ветеудот [Дан Пагис: исследования и документы]. Иерусалим, 2016. С. 180–198 (ивр.).

30. *Яоз Х.* Шират ѓа-Шоа шель мишорерим ницулим: бейн эйма конкретит леэйма киюмит [Еврейская катастрофа в творчестве выживших поэтов: между событийным и экзистенциальным ужасом] [Электронный ресурс]. URL: http://www.amalnet.k12.il/meida/sifrut/sifshoa/maamarim/ssi00002.htm (дата обращения: 08.05.2018) (ивр.).

Рукопись поступила в редакцию 29 августа 2018 г.