

*Мария Рубинс
(Лондон)*

**САМЫЙ «УМЫШЛЕННЫЙ» ГОРОД
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА:
ПЕТЕРБУРГ И «ТЕЛЬ-АВИВСКИЙ ТЕКСТ»
РУССКО-ИЗРАИЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Нет, странный у нас город! <...> Знаешь,
о нем никто еще не написал! Гоголя нет.

(Л. Левинзон)

Человеку, оказавшемуся вдали от привычных широт, свойственно искать в очертаниях новой действительности нечто, способное напомнить о том мире, который он вольно или невольно покинул. Порой достаточно нескольких очертаний фасада, неожиданного изгиба улицы, солнечного блика в окне, мимолетного аромата — и воображение переносит нас в знакомые места. Воспоминания о родном городе в свою очередь проецируются на новую систему координат, устанавливая неожиданные связи и аналогии.

Петербург с самого начала был задуман как вариация иных легендарных городов, от Амстердама и Венеции до Пальмиры, и со временем стал продуцировать собственных двойников. В литературе Русского Израиля в столь неожиданной роли двойника северной российской столицы выступает Тель-Авив. Эта дискурсивная реальность стала возможна благодаря притоку в Израиль российской интеллигенции, искушенной в тонкостях городской семиотики. Даже если параллель Тель-Авив — Петербург подается в ироническом ключе, она тем не менее легитимирует новый понятийный язык, позволяя матрице петербургского текста поступать в описаниях средиземноморского метрополиса. По словам

Некоды Зингера, «Тель-Авив — совсем иное дело. Каких-нибудь сто лет назад новорожденный Дизенгофбург, стопою потной встав при море, дерзко замахнулся рубить окно в Европу. Романтик, авантюрист и западник, он готов был стать новым Вавилоном, новым Римом или даже Нью-Иерусалимом, при этом древней столице, как вы понимаете, отводилась роль Старых Тель-Васюков» (Зингер 2004). В этой цитате Зингер конденсирует основные клише петербургского текста и переносит их на Тель-Авив, уместно обыгрывая даже немецкое прозвище города «Дизенгофбург» по имени популярного мэра Меира Дизенгофа, реализовавшего амбициозный план строительства первого современного европейского города в османской, а затем подмандатной Палестине.

Подхватывая линию сравнения, поэт Александр Бараш дает Тель-Авиву значимый эпитет, называя его «умышленным городом, кипящим жизнью» (Бараш 2016). Даже далекие от русской культуры и языка израильские исследователи, знакомые с понятием «городского текста» по переводным источникам, находят петербургский миф крайне продуктивным для концептуализации истории и значения Тель-Авива. В книге «Тель-Авив: Мифография города» Маоз Азарьяху, опираясь на книгу Соломона Волкова (Volkov 1997) и ряд работ о Петербурге западных авторов, проводит недвусмысленную аналогию между двумя городами: «В начале был песок. <...> миф об основании Тель-Авива утверждал его как город, созданный ex nihilo. Песок, на котором он был построен, был подобен болотам из мифа об основании Санкт-Петербурга <...> Оба мифа представляют город как победу цивилизации над хаосом» (Azaryahu 2007: 130, 56). И Петербург, и Тель-Авив были призваны воплотить некое видение, пишет Азарьяху далее, которое подчеркивало контраст между ними и древними центрами — Москвой и Иерусалимом (Azaryahu 2007: 248, 209).

Действительно, Тель-Авив с самого своего основания заявил о себе как об антиподе Иерусалима. Древней, овеванной вековыми легендами сакральной столице, стоящей «на семи холмах» вдали от морского побережья и проникнутой консервативным духом

и мессианскими чаяниями, новый город противопоставил открытость, космополитизм, светскость и современность. Он утверждал себя как агент Запада на Ближнем Востоке и как воплощение представлений о европейской цивилизации, просвещении и прогрессе. Антитеза Иерусалим — Тель-Авив обусловила биполярность израильской культуры; с момента создания еврейского государства в 1948 г. оба города оспаривают статус столицы¹ и до сего дня символизируют противоположные концепции национально-политического развития и экзистенциального выбора.

Создание города *ex nihilo* стало важным идеологическим и мифообразующим аспектом дискурса о Тель-Авиве. Город строился на песчаных дюнах к северу от древней Яффы, на территории незаселенной, ибо практически непригодной для жизни и земледелия. Символической датой его основания считается 11 апреля 1909 г., хотя и ранее отдельные еврейские кварталы строились в южной части современного Тель-Авива на выкупленных у османских властей землях. Подобно петербургским болотам и наводнениям, пески Тель-Авива вкупе с периодическим *хамсином* — знойным пыльным ветром из Аравийской пустыни — олицетворяли стихийные силы, стремящиеся свести на нет усилия строителей. Песок, как хаос, исконно враждебный упорядоченному космосу, — один из основных лейтмотивов «тель-авивского текста». В своем русскоязычном «палестинском романе» «Тель-Авив» (1933) Авраам Высоцкий описывает вечную борьбу сил созидания и разрушения, сопровождавшую строительство города: «Тихой стеной стояли разрезанные пески, едва заметно шелестели песчинки под крылом морского ветра. Тут же по сторонам наваливали уродливые кучи камня. Люди долбили их молоточками медленно, упрямо, как крысы. <...> Это была человеческая работа — спорая, нервная, мучительная. Рядом шла незаметная работа вечности, страшная своей неотвратимостью: бетон заносило песком. Песчинка за песчинкой, минута за минутой, тонкая волнистая пелена, похожая на

¹ Столицей Израиля является Иерусалим, хотя для внешнего мира политическим центром долгое время считался Тель-Авив.

миниатюрные дюны, накидывала на бетон свои мягкие складки» (Высоцкий 1933: 47). А хамсин предстает в этом романе в апокалиптических тонах: «Это был один из дней хамсина, когда далекая пустыня разверзает свою огненную пасть и хочет испепелить своим дыханием все, что человеческий труд у нее вырвал» (Высоцкий 1933: 126).

Пески постепенно были обузданы и превратились в вереницу золотистых пляжей, однако эсхатологический топос из литературы так и не ушел. В стихотворении современной поэтессы Сиван Бескин «Солнце в Тель-Авиве» построенный на песках город подобен миражу, скользящему по глади моря. Как вышедшая из пены Афродита, город может вновь погрузиться в пучину вод, вместе со всеми своими жителями. А для Бараша сегодняшний Тель-Авив — лишь мимолетное видение, призрак на фоне нескончаемой вереницы сменяющих друг друга средиземноморских цивилизаций:

С запада — нильский песок морского побережья,
где филистимляне, евреи и греки — лишь эпизоды,
не говоря уже о крестоносцах и турках. (Бараш 2016)

Александр Галич, концертировавший в Израиле осенью 1975 г., был так поражен обилием песка вокруг Тель-Авива, что написал песню «Песок Израиля», в которой переосмыслил несметные песчинки в телеологическом ключе как отложения долгих эпох и многочисленных стран еврейского рассеяния, вновь собранные на древней земле:

Помни —
Из всех песочных часов на свете
Кто-то сюда — веками — свозил песок! (Галич 2006: 275)

Это подразумеваемое временное измерение, связь с историей, в которой как будто было отказано городу, возникшему *ex nihilo*, тоже сближает Тель-Авив с Петербургом, который хоть и возник среди болот, но быстро был перекодирован — и в историческом

контексте, через связь с Александром Невским, чьи останки Петр I перевез в свою новую столицу, и в мифическом, как своего рода «четвертый Рим». Да и префикс «санкт» в его названии содержит намек на амбивалентность светскости / сакральности. Аналогично, несмотря на заявленный светский пафос Тель-Авива (слова «песок» и «светский», в смысле 'нерелигиозный, секулярный', на иврите являются омонимами и произносятся как «холь»), само его имя связано с Танахом: поселение под таким названием находилось в Месопотамии и упоминается в Книге пророка Иезекииля в контексте вавилонского пленения: «И прибыл я к изгнанникам в Тель-Авиве — живущим на реке Квар, — и прожил там в их среде, где они живут, семь дней — с опустошенной душой» (Иез. 3: 15). Этимология названия глубоко значима: «тель» означает холм, а точнее археологический курган, хранящий информацию о некой древней цивилизации, а «авив» на иврите значит «весна» (соответственно, «воскресение», «обновление»). Таким образом, Тель-Авив приобретал смысл связующего звена между прошлым и будущим, включался в риторику сионизма об искуплении, возвращении евреев из изгнания и возрождения на своей земле.

Уникальность Тель-Авива состоит и в том, что он был «назван в честь книги» (Azaryahu, Silver 2022). Эта литературоцентричность, роднящая его с Петербургом, названном Бродским «столицей русской словесности», не могла ускользнуть от внимания русско-израильских авторов. Писатель Александр Гольдштейн утверждал, что Тель-Авив «вырос» из романа основателя сионистского движения Теодора Герцля (Гольдштейн 2001: 300). Именно так, «Тель-Авив», был озаглавлен перевод утопического романа Герцля «Altneuland» (буквально «Старая новая земля»), выполненный Нахумом Соколовым. Утопия Герцля описывала еврейское государство недалекого будущего: автор пророчества предполагал, что оно может возникнуть через пять десятилетий после того, как он провозгласил мысль об этом на международном сионистском конгрессе в 1897 г., и ошибся лишь на несколько месяцев. Решение о переименовании нового еврейского города (одно время он назы-

вался Ахузат-Байт), призванного стать воплощением сионистской мечты, в Тель-Авив было поэтому глубоко символичным. Как пишет Гольдштейн, «несколько текстов собрали в себе всю силу обетования, во исполнение коего построены города на территориях песка и болот. <...> Проницая законы магико-теургического искусства <...>, Герцль довел свое слово до отчаянного градуса желания и пророческой непреложности» (Гольдштейн 2001: 299–300).

Вера в действенность слова, в его способность порождать реальность лежит в основе еврейской духовной традиции, что роднит ее с классической русской культурой. Логоцентризм проявляется и в убеждении, что Тора содержит весь план мироздания, и в особом отношении к религиозным текстам: износившиеся свитки и книги, в которых упоминается имя Творца, нельзя, например, просто выбросить — они должны быть «захоронены» в земле или помещены в специально отведенные хранилища — *генизы*. Характерно, что перекодирование иврита с древнееврейского, веками использовавшегося почти исключительно в культовых целях, на язык повседневного общения, с самого начала воспринималось как безоговорочное условие создания еврейского национального государства. Отцом современного иврита был выходец из русской культуры Элиэзер Бен-Йехуда. И хотя он жил и работал в Иерусалиме, воплощением его языкового проекта стал именно Тель-Авив — первый полностью ивритоязычный город.

Другим выходцем из Российской империи и убежденным носителем русско-еврейского логоцентризма был историк и профессор Иерусалимского университета Иосиф Клаузнер. В своей заметке для юбилейного сборника, изданного к двадцатилетию Тель-Авива, он писал именно о значении для города поэзии и языка. Клаузнер начинает заметку с описания охватившего его трепета, когда он оказался на первой тель-авивской улице, названной в честь Иехуды Галеви (1075 (?) — 1141), «самого великого сионистского поэта», чье воображение и страстное желание возвращения на землю предков удобрilo почву, на которой через много веков «расцвели цветы возрождения», и среди них — Тель-Авив.

В этом городе, пишет далее Клаузнер, сами названия на иврите ле-леют слух евреев, привыкших в галуте слышать лишь чужие наречия (Ир ха-плаот 1929: 22–23).

Более чем через семьдесят лет эти мысли находят продолжение у Гольдштейна: разглядывая надгробные плиты отцов-основателей современного Израиля, он рассуждает о претворении слова в реальность, о тождестве названия и места: «По четвергам посещаю укромный погост в глуховатом, наискосок от моря, тель-авивском квартале. <...> я называю смиренную территорию Кладбищем Улиц, здесь захоронены славные, здесь лежат праведные, ставшие магистралями, проспектами, парками израильских городов» (Гольдштейн 2001: 68).

Эта лирическая медитация звучит как контр-реплика на стихотворение Бродского «Еврейское кладбище около Ленинграда». Бродский противопоставляет «идеализм» лежащих за кривым забором евреев «безвыходно материальному миру»:

И в этом мире, безвыходно материальном,
толковали Талмуд,
оставаясь идеалистами. (Бродский 2001: 20)

А связь с землей для евреев рассеяния могла быть реализована только в посмертной метафоре тела как упавшего в землю зерна:

И не сеяли хлеба.
Никогда не сеяли хлеба.
Просто сами ложились
в холодную землю, как зерна.
И навек засыпали. (Бродский 2001: 20)

Но из этих «зерен» не произрастает ничего осязаемого, напротив, успокоение мертвецы обретают молитвами старцев только «в виде распада материи».

В постгалутной кладбищенской элегии Гольдштейна, напротив, еврейские мертвецы прорастают в реалии современных городов. И даже форма и материальность букв ивритского алфавита, выбитых на надгробиях, как будто утверждают право евреев на свою землю: «Иудейское кладбище, камень и кость в угодьях зноя, сухие чистые спеленутые кости под ветшающими заупокойными изваяниями. <...> Квадратные буквы евреев, возмещая тысячелетнюю безземельность, крепко вросли в эту почву» (Гольдштейн 2001: 74).

Вообще у Гольдштейна можно обнаружить немало отсылок к текстам Бродского. Его описания зимнего Тель-Авива близки к пассажам о зимней Венеции Бродского — города, который он посещал, когда туман, влажный воздух, острый запах водорослей и электрический свет венецианских кофеен в ранних сумерках с легкостью переносили его в недостижимый город на Неве. Ср. у Гольдштейна: «...зимой в Тель-Авиве белое вино Клеопатры растворяет жемчужину. Я люблю этот нежный, изменчивый лепет, благорастворенность морских упоений, обжигающую сладость кофе к золотым сигнальным огням в быстрых масляных сумерках, к рано возжегшимся медным светильникам в антикварных лавчонках, <...> домовитость кондитерской выпечки, свежие водоросли, в этой смеси есть нечто или даже кое-что европейское, сродни той неостывающей влаги, по которой бык сплавил Европу. <...> Зимой в нашем городе из облачных скважин льются покой и соблазн, присущие пасмурности. Земля получает не отдых — дыхание. Увлажняется небо. Море учится быть врачом, в чьей аптеке — йод, соль, водоросли, хлопья пены, холодная ингаляция в чаше» (Гольдштейн 2001: 70).

Впрочем, параллельно с Бродским «золотые огни» в «быстрых масляных сумерках» вызывают ассоциации с «желтком» и «дегтем» мандельштамовского «Петербурга», а «йод» и «ингаляция» коррелируют с воспоминаниями мандельштамовского героя о «припухших железах» во время детских простуд.

Пожалуй, главным предназначением Тель-Авива, по мысли его основателей, было стать первым европейским городом Палестины.

Он был задуман в основном ашкеназскими евреями — выходцами из Европы и Российской империи, а для них образцом современной урбанистической культуры оставались европейские города. В отличие от традиционных городов с их естественной циркульной застройкой или хаотичных переулков арабских кварталов, тель-авивские улицы были прямыми и широкими. Многие из проектировавших город архитекторов приехали из нацистской Германии и были мастерами таких модных стилей, как ар-деко и Баухаус — так был построен так называемый «Белый город» (Неве-Цедек и прилегающие районы)². В отличие от арабской Яффы, в Тель-Авиве появилось уличное освещение. В литературе его описывали как «город света» и противопоставляли арабским поселениям. В свой роман «Зеленое пламя» (1928) Высоцкий включает характерные описания города, увиденного остраненно, глазами арабских соседей: «Тель-Авив залит электрическим светом. По улицам мчатся автомобили, шумит жизнь, пришедшая из другого, далекого мира. Осколок Европы перелетел сюда. За воротами Тель-Авива черная ночь припала к земле древней Аравии. <...> Арабская деревушка спит на берегу Средиземного моря. Изредка до нее доходят отзвуки города “кбир” — большого города, еврейского города, Тель-Авива. Ночью виден свет над Тель-Авивом: на небе зарево. Правовверные сидят на могильных камнях <...> и говорят о чудесах города евреев» (Высоцкий 1928: 3, 36).

Электрический свет, автомобили, европейский стиль символизировали не только современность, но и шире — жизнеспособность Тель-Авива, его устремленность в будущее, в конечном итоге — его призвание исполнить пророчество об избавлении. В одном из ранних стихотворений Авраам Шленский создает поэтический образ города, сопрягая физический план с духовным.

² Историческая ирония заключается в том, что именно Тель-Авив сохранил самую большую в мире концентрацию зданий в стиле Баухауса (около 4 тыс.), в то время как в самой Германии большинство этих зданий было разрушено. В 2003 г. «Белый город» Тель-Авива вошел в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Лирический герой, который называет себя одновременно «псалмопевцем» и «строителем дорог Израиля», просит мать облачить его в «разноцветный кафтан» (*ктонет насим*), как у библейского Иосифа, и с утренней молитвой отвести его на работу. Мягкий свет окутывает город как *талит*³, новые дома-кубики стоят как филактерии, а вымощенные дороги струятся как *тфиллин*⁴ — через прием олицетворения Тель-Авив как будто сам произносит молитву своему создателю (и Создателю) (Ир ха-плаот 1929: 39). В этом тексте все амбивалентно: каждый предмет имеет как религиозно-метафизический аспект, так и конкретно-земной⁵. А Тель-Авив, как и его квази-двойник Петербург, становится не просто фоном, но и активным субъектом действия.

В сборнике «Город чудес» непосредственно за этим стихотворением следовало другое, описывающее пассивность, летаргию и безделье, царящие в старой Яффе, осужденной историей на медленное угасание (Ир ха-плаот 1929: 39–40). В нем лирический герой Шленского намекает на собственную смерть как символ бессмысленного существования в обреченном городе. Так оба текста образуют диптих, усиливающий контраст между старым и новым, прошлым и будущим, Яффой и Тель-Авивом, мусульманской Палестиной и Эрец-Израэль.

Близкий Шленскому поэт Натан Альтерман находит свой особый подход к передаче динамики современности и мифа в облике Тель-Авива. Если в более поздних стихах он называет его

³ Талит (иврит) — мужская молитвенная накидка, необходимая для утренней молитвы Шахарит.

⁴ Тфиллин (иврит) — филактерии.

⁵ Впрочем, не исключены и иные интерпретации. Это короткое стихотворение коррелирует с написанной Шленским в том же году поэмой «Напротив пустоши» (1929), которая дает более полное представление о создаваемой им мифологии Тель-Авива. По мнению некоторых исследователей (Х. Шахэм, В. Паперный), поэт пытается создать некую «квази-религиозную альтернативу традиционному иудаизму», представляя коллективного строителя города «в функции Бога-Творца» или «демиурга», и все это под влиянием импониовавших Шленскому социалистических идей (см., *inter alia*, Паперный 2003: 210).

«голубкой»⁶, то в газетных фельетонах 1920–30-х гг. метафорой города «переходного возраста» становится полуребенок-полуженщина: она еще не умеет носить каблуки, а в сандалиях выглядит глупо; с макияжем она нелепо накрашенный ребенок, а без макияжа — бледна; части ее тела непропорциональны. Но она подкупает своей свежестью и энергичностью: «Как она молода, как наслаждается каждым мимолетным удовольствием. Она живет день за днем и ночь за ночью, у нее нет ни прошлого, ни будущего» (Альтерман 1979: 12). В фельетоне «Диана» город персонифицирован в облике игривой, веселой, спортивной двадцатилетней девушки, чья внешность соответствует атлетической концепции женского тела, характерной для стиля ар-деко. У нее сильные бедра и блестящие глаза. По утрам она идет купаться в море и, убегая от волн, на мгновение кажется очаровательной женщиной (Альтерман 1979: 12). В иврите слово «город» женского рода, а слово «море» мужского, поэтому образ Тель-Авива как бегущей от волн девушки придает описанию легкий эротический оттенок. Название фельетона — «Диана» — вызывает ассоциации с мифом о девственной богине-охотнице, которая жестоко карала своих поклонников, осмелившихся застичь ее за купанием.

Азарьяху сравнивает образ Тель-Авива как девушки-подростка с гоголевским уподоблением Петербурга «молодому человеку» и предполагает, что Альтерман, хорошо знакомый с русской литературой, заимствовал и видоизменил эту метафору русского классика (Azaryahu 2007: 89). Видимо, здесь имеется в виду очерк «Петербургские записки 1836 года», в котором Гоголь сравнивает Москву с матушкой, а Петербург с сынком и описывает его как «востроногого», «разбитного малого». Вообще сравнения новоиспеченной российской столицы с юношей, незрелым, заносчивым выскочкой, часто встречаются в очерках и травелогах XIX в. И обычно носят пейоративный характер. Образ юного Тель-Авива

⁶ Заглавие сборника Альтермана 1957 г. в переводе с иврита означает «Город голубки».

у Альтермана — непорочной, гибкой и по-своему тоже «востроногой» Дианы — напротив, полон любви к городу, в котором поэт жил с пятнадцати лет и чье бурное становление проходило у него на глазах.

Наделяя город именем девственной богини, Альтерман намеренно отбрасывает конвенциональные ассоциации городов в Библии и иных древнесемитских текстах с блудницей, грешницей, неверной женой. У Пророков такими определениями часто награждался Иерусалим (синонимичный всему еврейскому народу). Грех идолопоклонства они уподобляли измене города (жены, невесты) своему суженому (еврейскому Б-гу). В этом отношении Тель-Авив как юный и, соответственно, непорочный город также противопоставлялся Иерусалиму. Однако по мере его «взросления» более традиционные мифологемы «города-блудницы» начинают проникать в тель-авивский текст. Город все чаще маркируется как средоточие сладострастия и порока. Невротический протагонист романа Давида Гроссмана «Будь моим ножом!» (1998), например, описывает себя как «банк спермы», курсирующий между женщинами на улице Дизенгоф (Grossman 2002: 163).

Гольдштейн переносит на Тель-Авив метафоры порочного города, типичные для иерусалимского текста. В эссе «Тетис, или средиземная почта» он иронически пересказывает Иезекииля, который обличал «иерусалимскую дочь», строившую себе блудилища на всякой площади и бесплатно предлагавшую свои прелести всем желающим. Герой-фланер Гольдштейна обнаруживает такой же «бескорыстный любвеобильный гедонизм» в витринах тель-авивских магазинов, где манекены расточают свою красоту всем без разбора: «...удушливой ночью, утонувшей в чаду еврейской эротике, я стоял перед одной из центральных витрин Тель-Авива. Несколько дам в отменно дорогих одеяниях находились ко мне вполоборота. У одной из них, с боттичеллиевскими растрепанно-кудрявыми светлыми волосами, недоставало кисти руки, которая лежала возле ног соседней дамы, в свою очередь обронившей туфлю» (Гольдштейн 2011: 282).

Описывая фрагментацию этих манекенов в традициях авангардного искусства, Гольдштейн в то же время вновь перебрасывает мостик к Иезекиилю, который называл блудом идолопоклонство: «Коммерческий город Тель-Авив переполнен разнообразными манекенами — субботний народ таким образом сублимирует свою подавленную кумиротворческую страсть» (Гольдштейн 2011: 282).

Манекен, стимулирующий коммерческое и эротическое желание, а также нарушающий заповедь «не сотвори себе кумира», становится у Гольдштейна своего рода *genius loci* Тель-Авива, а душу города писатель воплощает в собирательном образе современной «тель-авивской дщери», служащей банка Мириам Френкель. Причастная финансовым потокам, вожденная для представителей всех конкурирующих политических блоков, Мириам вырастает до фантазмагорического символа не только сексуализированного города, но и всей земли Израиля, его общенационального лона, недоступного лишь для незаметного, робкого героя: «...белые ашкеназские груди Мириам набухли воспоминаниями под кожаной курткой, тонкой блузкой и надушенным французским бюстгалтером, что означает, что до сих пор не посаженный Арье Дери, возможно, вновь подступает с коалиционным данайским даром к левому правительству, где левая грудь Мириам представляет правительство, правая — с крохотной черной родинкой повыше соска — конечно, не только, не столько марроканских азартных политических игроков и раввинов, но весь правый лагерь, срединность же вагинального входа в цветущее тело символически намекает на хрупкое национальное равновесие, ждущее новых вливаний, Мириам, Мириам, желанная как Голаны» (Гольдштейн 2011: 296–297).

Помимо ироничной стилизации библейской традиции, в своих тель-авивских текстах Гольдштейн наследует и мифу сюрреалистов, представлявших город как соблазнительную, загадочную проститутку, а в других эссе он стилизует описания злчного парижского дна, например, у Генри Миллера («Тропик рака»). У ряда современных израильских авторов устойчивыми топосами Тель-Авива становятся трущобы (район вокруг автобусной станции,

квартал дешевых эротических развлечений, грязные бары гастарбайтеров, затрапезные кафе, где собираются русские пьяницы-интеллектуалы). У Леонида Левинзона, Риты Бальминой, Марка Зайчика ошутим острый душок достоевщины. Своему рассказу о нетрезвой и неприкаянной тель-авивской богеме, в котором все действующие лица (от автора до Михаила Гробмана) выведены под своими реальными именами, Бальмина предпослала в качестве эпиграфа собственное стихотворение, недвусмысленно, пусть с легким флером самоиронии, обозначив петербургскую литературную родословную:

Воспоминание, как светлячок из мрака:
У нас была своя «Бродячая собака»,
И мы в ней сами — суками и псами
На декаданс не сдавшими экзамен.
Где вы теперь, Паллады, Саломеи,
Не от добра искавшие добра?
Но веку не хватило серебра,
А потому, и сравнивать не смею...
У нас была своя бродячая собака —
Теперь ее руно у мусорного бака
Для черновых, напрасных вариантов.
И это наш приют комедиантов. (Бальмина)

По словам Светланы Бломберг, «задача Бальминой — показать людей в ситуации, когда из прошлого они вырваны с корнем, когда никто еще не привязан ни к кому и ни к чему, описать их безалаберный, нечистый, неустойчивый быт, который в символическом ключе по-своему важен для понимания культуры» (Бломберг 2012).



Как ни удивителен сам факт сопоставления столь внешне непохожих городов, транскультурный диалог между мифами Тель-Авива и Петербурга у русскоязычных писателей Израиля возник не на пустом месте. Как следует даже из немногих приведенных примеров, их ивритоязычные коллеги, артикулируя тель-авивский миф еще в первой половине XX в., сознательно пользовались мотивами и тропами петербургского текста. Разумеется, большинство из них тоже были выходцами из России и были хорошо знакомы с этим культурным кодом. Но, как справедливо отмечает В. Паперный, «ивритских авторов Петербург как таковой не занимал совсем или занимал очень мало. Они не продолжали ‘петербургский текст’ русской литературы <...> для многих из них он стал субстратом для их собственных мифотворческих построений, ядро которых составила мифология Тель-Авива. <...> Меж тем, *Тель-Авив как миф* прочно и глубоко связан с *Петербургом как мифом*» (Паперный 2003: 196–197). Возникает вопрос, верно ли это и для современных русскоязычных писателей Израиля? Пишут ли они тель-авивский текст, используя знакомую матрицу, или же развивают и «дописывают» петербургский текст? Собственно, подобный вопрос можно было бы задать и в контексте стихов и прозы Бродского о Венеции. В конечном счете, и в венецианском, и в израильском изводе петербургский текст отличается гибридность, которая все больше характеризует тексты авторов, творящих на стыке разных национальных, культурных и лингвистических традиций. Как следствие неуклонной диаспоризации литературы, петербургский текст, подобно иным универсалиям русской классики, давно вышел за пределы метрополии, предоставив свой концептуальный лексикон для мифотворчества в самых разнообразных широтах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтерман 1979 — *Альтерман Н.* Тель-Авив ха-ктана. Тель-Авив, 1979.

2. Бальмина — *Бальмина Р.* Рассказ о летней компании 1994 г. URL: <http://www.codistics.com/sakansky/paper/balminacom1.htm> (дата обращения: 28.08.2025).
3. Бараш 2016 — *Бараш А.* Тель-Авив // Воздух 2016. № 1. URL: <http://www.litkarta.ru/projects/vozdukh/issues/2016-1/barash/> (дата обращения 11.07.2025).
4. Бломберг 2012 — *Бломберг С.* Сотворение городского мифа. Тель-Авив и Иерусалим в произведениях русскоязычных израильских прозаиков // Сетевая словесность. 2012. URL: <https://www.netslova.ru/blomberg/litisrael.html> (дата обращения: 20.08.2025).
5. Бродский 2001 — *Бродский И.* Сочинения: в 7 т. Т. 1. СПб., 2001.
6. Высоцкий 1928 — *Высоцкий А.* Зеленое пламя. Палестинский роман. Рига, 1928.
7. Высоцкий 1933 — *Высоцкий А.* Тель-Авив. Палестинский роман. Рига, 1933.
8. Галич 2006 — *Галич А.* Стихотворения и поэмы. СПб., 2006.
9. Гольдштейн 2011 — *Гольдштейн А.* Расставание с Нарциссом. Опыты поминальной риторики. М., 2011.
10. Гольдштейн 2001 — *Гольдштейн А.* Аспекты духовного брака. М., 2001.
11. Зингер 2004 — *Зингер Н.* Слабый лед столицы // Двоеточие. 2004. № 6. URL: <http://gendeleev.org/kontekst/teksty-i-konteksty/461-nekod-zinger-slabyj-led-stolitsy-dva-esse-1.html> (дата обращения 13.07.2025).
12. Ир ха-плаот 1929 — *Ир ха-плаот* [на иврите] / ред. А. Варди. Тель-Авив, 1929.
13. Паперный 2003 — *Паперный В.* Петербургский субстрат в мифологии Тель-Авива. Образ Петербурга в мировой культуре. СПб, 2003.
14. Azaryahu 2007 — *Azaryahu M.* Tel Aviv: Mythography of a City. Syracuse, 2007.
15. Azaryahu, Silver 2022 — *Azaryahu M., Silver J.* The Mythography of Tel Aviv // Mosaic. 2022. November 17. URL: https://mosaicmagazine.com/observation/israel-zionism/2022/11/the-mythography-of-tel-aviv/?utm_source=Klaviyo&utm_medium=campaign&utm_campaign=2022-11-17&_kx=fwatFfEgyz0JH5O32loGCuHKD5YwUJOoZSLxhPDe1A%3D.L87CGh (дата обращения: 20.06.2025).
16. Grossman 2002 — *Grossman D.* Be My Knife. London, 2002.
17. Volkov 1997 — *Volkov S.* St. Petersburg: A Cultural History. New York, 1997.