

<https://doi.org/10.19195/0137-1150.173.7>

Data przesłania artykułu: 31.08.2019

Data akceptacji artykułu: 25.11.2019

MIROŚŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK

Uniwersytet Śląski, Katowice, Polska

Pamięć o Rosji w powieści Dennisa Soboleva *Jerozolima*

Dennis Sobolev, urodzony w Sankt Petersburgu (wówczas Leningradzie), miał dwadzieścia lat, gdy w 1991 roku wyjechał do Izraela. Jest pisarzem, poetą, lecz także kulturologiem, filozofem, literaturoznawcą, profesorem Katedry Komparatystyki Uniwersytetu w Hajfie. Na jego dorobek literacki składają się liczne eseje i szkice, ale przede wszystkim tom poezji zatytułowany *Тропы* (*Тропы*, 2017) i dwie powieści — napisana w roku 2005 *Jerozolima* (*Иерусалим*) i w 2016 — *Legendy góry Karmel. Czternaście opowiadań o miłości i czasie* (*Легенды горы Кармель. Четырнадцать историй о любви и времени*). Pierwszą w roku 2006 nominowano do Rosyjskiej Nagrody Bookera, natomiast druga doczekała się nominacji do dwóch przyznawanych corocznie nagród: Narodowego Bestsellera za najlepszą powieść rosyjskojęzyczną oraz Nagrody imienia Arkadija i Borisa Strugackich za najlepszy utwór literatury fantastycznej.

Na powieść *Jerozolima*¹ składa się siedem opowiadań, narracja każdego prowadzona jest przez odrębnego narratora i dotyczy innej historii. Pamięć o Rosji nie tworzy głównej nici łączącej wszystkie części powieści, obecna jest jednak we wszystkich opowiadaniach, odgrywając rolę istotnego spoiwa utworu. Ujawnia się przy tym na dwóch poziomach odbioru powieści. Pierwszy odzwierciedla realia „rosyjskiego Izraela” z jego problemami, mentalnością, poszukiwaniami własnego miejsca w świecie itp. Na drugim zaś pamięć o Rosji odsłania się w obrazach metaforycznych i w symbolach.

¹ Д. Соболев, *Иерусалим*, Ростов-на-Дону 2005. [Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania, numery stron podano w tekście].

Poziom pierwszy

Narratorzy kolejnych tworzących powieść opowiadań są młodymi ludźmi, którzy jako nowi przybysze powoli wrastają w izraelską rzeczywistość. Sobolev czyni ich przeważnie naukowcami lub/i pisarzami, co nadaje postaciom rys autobiograficzny. Niełatwy proces pokonywania oporu materii wokół siebie i własnej psychicznej (czy psychiczno-duchowej) labilności pokazany jest na tle bytu „rosyjskich Żydów” w Izraelu. Każdego z narratorów-bohaterów Sobolev osadza w określonej sytuacji życiowej, wikła w konkretną historię, wciąga w niekończący się dialog z wszechbytem, pokazując jednocześnie ból i bezradność człowieka, podejmującego kolejne próby odnalezienia się w nowym świecie. Stają się oni w powieści, użyjmy słów Marka Amusina: „голосом [...] молящим, вопрошающим, проклинаящим, примиряющимся”². Rzucają światu wyzwania, starają się pojąć zarówno istotę bytu, jak i swojego bycia-w-świecie³.

Sobolevowskie postaci składają się na jednego bohatera zbiorowego. Jest nim „rosyjski Izrael”, ponadmilionowa społeczność ludzi o podobnych biografiach, formowanych w jednakowych społeczno-historycznych okolicznościach, która podczas tak zwanej Wielkiej Alii w latach 1990–1991 wyjechała z Rosji (tudzież z innych części Związku Sowieckiego).

W zawartym w powieści opowiadaniu *Orwietta* (*Opwemma*) pomieszczona jest scena spotkania autorskiego, w której pisarz, przedstawiciel „rosyjskiego Izraela”, prezentuje publiczności swoją twórczość. Odczytuje fragmenty utworów, a historie bohaterów układają się w spójną biografię przeciętnego emigranta: lata młodości i wspomnienia wakacji spędzanych u dziadków gdzieś w nienazwanym miasteczku, praca w jednym z moskiewskich instytutów badawczych i nękania ze strony aroganckiego przełożonego antysemitę, a potem porzucenie prestiżowej posady oraz mieszkania w centrum stolicy i wyjazd do Izraela, aby osiąść w niewielkim wynajętym pomieszczeniu w zrujnowanej dzielnicy zamieszkałej przez ludność arabską. W innym opowiadaniu narrator — wspominając swoje początki w nowej ojczyźnie — dopowie: „Мы были нищими как дворовые псы” [s. 386].

Wizja świata *Jerozolimy* ukazana jest przez pryzmat subiektywnej świadomości człowieka, który wyrastał w rosyjskiej kulturze, przez lata przeżywał rosyjską (sowiecką) mentalnością i nagle oto okazał się w innej rzeczywistości, pozbawiony psychicznego (ale również bytowego) komfortu, kojarzonego z Domem. Sobolev konfrontuje swoich bohaterów z nową rzeczywistością wypełnioną chaosem, absurdem, nieprzewidywalnymi zdarzeniami. Proces aklimatyzacji w obcym — przede wszystkim pod względem kulturowo-mentalnościowym — środowisku okazał się długi i bolesny. Nierzadko towarzyszyły mu uczucie zawodu i natłok pytań — prostych tylko z pozoru: jak przystosować się do innego klimatu, znaleźć

² М. Амусин, *О книге Дениса Соболева, „Иерусалимский журнал”* 2007, nr 24–25, <http://magazines.russ.ru/ier/2007/24/am35.html> [dostęp: 1.05.2019].

³ Zob. А. Черняк, *Денис Соболев: книга одиночества*, http://www.sunround.com/club/22/142_sobolev.htm [dostęp: 1.05.2019].

właściwą pracę, opanować język hebrajski, wreszcie — jak odnaleźć się w otaczającej wielokulturowości?

Sobolewowskich bohaterów nie opuszcza poczucie samotności i przypadkowości istnienia, a nade wszystko obcości otaczającego świata. Usilnie poszukują własnego miejsca, prawdy o sobie oraz sensu życia. O wiedzę tę ocierają się w krótkich momentach, kiedy dane jest im doświadczyć platońskiej anamnezy, przyjmującej tu formę wspomnienia/pamięci o utraconej ojczyźnie, o sobie „kiedyś”, o swoim „duchowym domu”. Pojawia się tu nawet myśl „o podwójnym obywatelstwie ludzkiej duszy” [s. 121].

Kluczowe miejsce w powieści zajmuje motyw rozpoznawania („узнавания”) siebie samego, siebie w nowym świecie. Rodzące się chwilami u bohaterów przekonanie o uporządkowaniu otaczającej rzeczywistości okazuje się zazwyczaj złudne, a uwolnienie się od „rozedrganej pamięci” („судороги памяти” [s. 272]) staje się niemożliwe. „Przeszłość jest naszym bogactwem i naszą męką — ona jest z nami w sercu, i wydaje się, że żadnym rozpalonym żelazem jej się nie wypali”⁴ — pisze Leonid Finkel (też uczestnik Wielkiej Alii), a w innym miejscu dodaje: „od tego uciec się nie da, wszyscy prowadzimy emocjonalny, czasami półobłąkany dialog z Rosją”⁵.

W opowiadaniu *Azael* (*Азаэль*) motyw przeszłości (pamięci o przeszłości) pojawia się w kontekście poszukiwań przez bohatera własnej tożsamości. Terapia u psychologa, której się poddaje, ujawnia, że nawiedzające go sny to nic innego jak odbicie traumy migracji. Bohater odczuwa brak przynależności do nowej ojczyzny, a niemożność odgrodzenia się od wspomnień cofa go do poprzedniej rzeczywistości. Przywołuje w pamięci kolejne etapy związane z emigracją: od decyzji o wyjeździe do obcego kraju i łączonej z tym nadziei oraz wiary w lepszą przyszłość; od lęku i stresu, które towarzyszyły likwidacji własnej, oswojonej przestrzeni życiowej i utracie przyjaciół, przez — już w Izraelu — próbę przystosowania się do nowych realiów i nieustanny brak środków do życia, po udaną w końcu próbę pokonania niedogodności. W czasie zdarzeń powieściowych bohater *Azaela* walkę z bytowymi trudnościami ma za sobą („Мой «прыжок в неизвестность» давно закончен, и для меня он тоже должен стать фактом прошлого” [s. 276]), mimo to nie uwalnia się od destrukcyjnej władzy pamięci o przeszłości. Finkel emigrację kojarzy z samobójstwem⁶ — rzeczywiście, w jakimś sensie odchodzi część życia i duszy człowieka.

Ogląd przestrzeni, w której poruszają się bohaterowie Soboleva, dokonuje się z perspektywy rosyjskiego emigranta i w zasadzie ogranicza się do „rosyjskiego Izraela”. Zacytujmy Marka Gelmana: „происходящее в романе оказывается как бы снято субъективной камерой. Словно «коробочки» перебирает, но вся-

⁴ Л. Финкель, *Русскоязычная литература в израильском контексте*, [w:] *Kultura literacka emigracji rosyjskiej ukraińskiej i białoruskiej XX wieku. Konteksty — estetyka — recepcja*, red. A. Woźniak, Lublin 2013, s. 120 [wszystkie przekłady tekstów, jeśli nie podano inaczej, M. M. S.].

⁵ *Ibidem*, s. 124.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 123.

кий раз выстраивая, моделируя их с позиции человека, выросшего в русской культуре”⁷. Nina Rożdniestwienska w szkicu *Między dwoma końcami świata* (*Между двумя концами света*) opowiada o ludziach, którzy od lat mieszkają w Izraelu, a wciąż zamykają się w szczelnych granicach pamięci o dawnej ojczyźnie⁸. Zjawisko to można określić słowem „detrytorializacja”, rozumianym tu jako odtworzenie konkretnej oswojonej przestrzeni w innym miejscu, to jest jako rodzaj terytorialnego przemieszczenia w sensie zarówno fizycznym (otoczenie, byt codzienny), jak i mentalnościowym. Roman Timenchik, mówiąc o emigranckiej perspektywie, proponuje pojęcie „statyka skamieniałego czasu” („статика окаменевшего времени”) — zabranej z sobą stopklatki ostatnich przedemigracyjnych dni⁹. Rzeczywistość powieści Sobolewa świetnie taką detrytorializację ilustruje. Pisarz, z dużą dbałością o szczegóły, rysuje obraz codziennego życia „rosyjskiego Izraela”, które stało się kopią poprzedniego bytu: komunikacja w języku rosyjskim, rosyjskojęzyczne izraelskie strony internetowe, rosyjskie nazwy pubów — miejsc spotkań bohaterów, rosyjskie melodie rozbrzmiewające w lokalach, a nawet nawyki kulinarne, jak smażenie jajeczniczy z kielbasą na śniadanie [s. 98]. Kalką są rozmowy prowadzone przez postaci *Jerozolimy* — takie same jak niegdyś w Rosji, o magicznym „tam”, gdzie jakoby żyje się lepiej i łatwiej. Tyle że wcześniej owym „tam” był Izrael, a po emigracji — Kanada albo Szwajcaria: „Я помнил подобные разговоры про «там» ещё в России и если и удивился, то только их неизменности” [s. 267]. Bohaterowie opowiadają anegdoty o „nowych Ruskich” i nieodczownie przy pierwszym spotkaniu wyjaśniają, kto z jakiej części Rosji (czy Związku Sowieckiego) pochodzi.

Fala Wielkiej Alii oprócz świątłych umysłów i wielkich osobowości przyniosła również „profesjonalistów” innych kategorii, którzy zdominowali świat przestępczy, w tym rynek prostytutki, a na ulicach izraelskich miast licznie pojawiły się osoby nietrzeźwe¹⁰. „[Н]епрерывная тусовня. Совки всякие вдруг понаехали” [s. 36] — czytamy w otwierającym powieść opowiadaniu *Lakedem* (*Лакедем*). Rozwiązłość obyczajów, młodociane prostytutki, najczęściej mówiące z „ukraińskim albo południoworosyjskim akcentem” [s. 169] i młodzi mężczyźni w dresach i z ogolonymi głowami — ten aspekt detrytorializacji Sobolev wyraźnie eksponuje. W powieści odnajdujemy: szczegółowy opis wieczorów w akademiku zamieszkanym przez studentów — rosyjskich emigrantów, których rytm — jak niegdyś w Rosji — wyznaczają codzienne hulanki („каждый вечер они пили, ближе к полуночи разговоры становились все громче, плавно переходя в крики, мат, рвоту и женский визг” [s. 108]), awantury w sklepach, prowokowane

⁷ М. Гельман, *В поисках Иерусалима*, „Мигдаль Times” nr 114, <http://www.migdal.org.ua/times/114/23277/?&print=1> [dostęp: 1.05.2019].

⁸ Zob. Н. Рождественская, *Между двумя концами света*, [w:] *Высокие врата*, red. Л. Финкель, Ашкелон 2013, s. 195–196.

⁹ Zob. Р. Тименчик, *Петербург в поэзии русской эмиграции*, „Звезда” 2003, nr 10, <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/10/tim.html> [dostęp: 1.05.2019].

¹⁰ Zob. А. Каневский, *Моё открытие Израиля*, [w:] *Высокие врата...*, s. 14.

przez ogolonych, wulgarnych mężczyzn o twarzach „sowieckich kryminalistów” [s. 120], czy sceny orgiastyczno-alkoholowej nocy [s. 216]. Charakterystyczne są obrazy kobiet — wyzywających, prymitywnych, wyrachowanych i cynicznych.

Emocjonalnym generatorem „rosyjskiego Izraela” jest tęsknota za tym, co bezpowrotnie utracone, przede wszystkim za dzieciństwem i młodością. Bohaterka *Sambationu* (Самбатюна) do Palestyny przyjechała z Polski jeszcze przed wojną. Przebywała w kibucu, potem przez wiele lat mieszkała w Hajfie i w Jerozolimie, prawdziwą Izraelką nie stała się jednak nigdy („так и осталась странным, почти не тронутым временем осколком крохотного местечка в Северной Галиции” [s. 41]) i kultywując wierzenia rodem z żydowskiego folkloru, zachowała pamięć o świecie, który zniknął, i tęsknotę za tym, co minęło. „[М]не тут снилось, что я снова в Питере” [s. 39] — zwierza się z kolei bohaterka opowiadania *Lakedem*. Amos Oz, uznany izraelski twórca piszący w języku hebrajskim, mówi o „naznaczeniu Rosją!”¹¹. „[У] нас [...] в Москве [...]” [s. 380] — podkreśla bohater opowiadania *Drzewo i Palestyna* (Дерево и Палестина), mimo że od lat mieszka w Izraelu. Postaci Soboleva żyją Rosją, śledzą rosyjskie życie literackie i zmiany ekonomiczne, w ich wypowiedziach wybrzmiewa poczucie więzi z pierwszą ojczyzną i duma ze zmian, które w niej zachodzą. „Москва стала такая нарядная, такая чистая, такая элегантная. [...] [Т]ам появился целый слой людей, которые занимаются бизнесом. [...] [О]ни уже скупили половину недвижимости на Западе” [s. 17] — czytamy w powieści.

Swoją koherencję „rosyjski Izrael” zawdzięcza, będącemu podstawowym czynnikiem zbiorowej pamięci, wspólnemu, przywiezionemu z Rosji kanonowi kultury, który należy rozumieć jako zbiór wszystkich społecznie dziedziczonych — materialnych i duchowych — składników życia¹². Jest on nośnikiem wartości, wzorów postaw i zachowań, sposobów myślenia, typów/wzorców reakcji oraz obyczajów (które tworzą rodzaj niesformułowanej etyki, to jest etyki w bezpośrednim działaniu), a także symboli, czytelnych, dzięki istnieniu wspólnego desygnatu, tylko dla członków tej zbiorowości¹³.

Zdarza się, że pamięć ujawnia moc sakralizującą, tworzy „modelowe”, „idealne wzorce”, beczasowe typy; istotne wydarzenia z przeszłości nabierają wyjątkowego, często symbolicznego sensu, i jako takie zostają podniesione do rangi mitu czy mitycznego archetypu.

Do takich wydarzeń, które „rosyjski Izrael” przejął z generowaną przezeń symboliką, zalicza się Wielka Wojna Ojczyźniana. W opowiadaniu *Azael* na przykład pojawia się obraz Leningradu tuż po przerwaniu blokady. Narrator wspomina, jak jego babcia po czterech latach wraca do domu i zastaje tam sąsiadkę, dawną przyjaciółkę, która miała szczęście przeżyć oblężenie:

¹¹ Zob. Л. Финкель, *Русскоязычная литература в израильском контексте...*, s. 122.

¹² Zob. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 171.

¹³ Zob. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 44–45.

она нашла её на том же месте [...] — постаревшую, похудевшую и осунувшуюся, но в остальном такую же как раньше, только книг в её комнате больше не было, и от мебели остались только стол и кровать. [s. 234]

Pamięć zbiorowa zachowuje — przede wszystkim z punktu widzenia socjologii — pewnego rodzaju autonomię. Barbara Szacka, powołując się na autorytet Jamesa V. Wertscha, wskazuje rudymenarną różnicę między pamięcią zbiorową a historią. Podczas gdy historia *a priori* zakłada złożoność zjawisk i przystaje na ich wieloznaczność, to pamięć zbiorowa stosuje uproszczenia, a w postrzeganiu rzeczywistości ogranicza się do jednej perspektywy i bywa stronicza¹⁴. Ponadto nie wpisuje się w linearny czas historii, nie jest chronologicznym procesem, lecz rodzajem mitycznego bezczasu. W zasadzie gdyby nie ramy chronologii historycznej (tak zwane społeczne ramy pamięci), pamięć zbiorowa tworzyłaby zbiór chaotycznie nagromadzonych — naznaczonych subiektywizmem — obrazów, włączonych w określoną kategorię ogólną. W powieści Sobolewa czytamy:

он и будет часто спрашивать себя, помнит ли он истинное, или вымышленное, или ни то, ни другое; не бродит ли он кругами среди бесчисленных отражений собственной меланхолии, и еще: не лучше ли забыть о том, чего нет. Правда ли то, что он помнит, что он думает, что помнит. Правда ли то, что он помнит, что я помню, то, что пытаюсь помнить. [s. 423]

Wiedza o przeszłości jest starannie i konsekwentnie selekcjonowana, indywidualizowana i subiektywizowana, zgodnie z aktualnym postrzeganiem świata i jego wartościowaniem¹⁵. John Tosh mówi o pragmatyce działania kolektywnego¹⁶. Przeszłość postrzegana jest przez pryzmat własnych doświadczeń (podobnych doświadczeń zbiorowości) oraz aktualnych priorytetów, co w skrajnych przypadkach prowadzi do apoteozy jednych faktów i demonizacji innych. O ile pamięć o Wojnie Ojczyźnianej zalicza się do kanonu kultury rosyjskiej, o tyle eksponowanie pamięci o antysemityzmie należy do tej zindywidualizowanej części zbiorowej pamięci, którą determinuje pochodzenie. W *Dwinie* (Двина) na przykład odnajdujemy taki oto *passus*: „Пахал он, пахал на советскую власть, и что, все равно расстреляли. К стенке и нету человека. [...] [K]ак до евреев доходит, так им и вообще ни до чего нет дела” [s. 137].

Pamięć nie jest wiernym odbiciem przeszłości, raczej — jak konstatuje Jeffrey Olick — jej „plastyczną konstrukcją tworzoną w teraźniejszości”¹⁷, wpisującą minione wyselekcjonowane wydarzenia w zmieniającą się rzeczywistość. Patrząc pragmatycznie — tworzy ona punkt odniesienia, narzędzie opisu określo-

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 26.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 29.

¹⁶ Zob. J. A. Jerochina, *Pamięć i wiedza o przeszłości jako formy bytowania świadomości historycznej*, przeł. A. Stryjakowska, „Sensus Historiae” 11, 2013, nr 2, s. 64, <http://www.sensushistoriae.epigram.eu/index.php/czasopismo/article/viewFile/139/136> [dostęp: 15.08.2019].

¹⁷ Cyt. za: J. Gubała, *Metodologiczna refleksja nad badaniami pamięci zbiorowej. Próba wstępnego ujęcia problemu na przykładzie rozważań Jeffreya Olicka, Wulfa Kansteinerja oraz Alona Confino*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2012, nr 42, s. 74.

nego tu i teraz, podstawowe instrumentarium do percypowania, rozumienia świata. Pamięć o przeszłości w takim rozumieniu staje się członem porównania „kiedyś–teraz”, realizowanego w warstwie semantycznej powieści jako na przykład charakterystyka postawy bohaterów (tu choćby eksponowana przez Soboleva ilustracja pędu do życia lepszego niż niegdyś w Rosji, trywialna rywalizacja dotycząca stanu posiadania i standardu życia) bądź w warstwie językowej, z wykorzystaniem znaczeń metaforycznych i symbolicznych. Wskażmy kilka przykładów: „Гило — это самые настоящие Черемушки” [s. 15]; „Были бы в совке, я бы ему за базар... Тыфу” [s. 89]; „иезуит для бога, это как кайло для зека” [s. 89]; „уж если немцев пережили, так что нам арабы” [s. 325]; „каждый делает что хочет, и то, что ему нравится. Это тебе не средние века. И не Советский Союз” [s. 378].

Mówiąc o „rosyjskim Izraelu”, nie da się pominąć problemu tożsamości, i już sama konieczność podjęcia tego tematu jest symptomatyczna. Zygmund Bauman stwierdza, że: „Pytanie o tożsamość wyrasta z odczucia chybotliwości istnienia, jego manipulowalności, niedookreślenia, niepewności i nieostateczności wszelkich form, jakie przybrało”¹⁸. Podkreśla jednocześnie, że tożsamość nie jest człowiekowi dana, przeciwnie — jest czymś, co się konstruuje, jest rodzajem zadania do wykonania¹⁹, świadomym (bądź nie) procesem samokreowania i dążenia do indywidualizacji. W określaniu tożsamości kapitalne znaczenie ma walencja kulturowa (poczucie związku z kulturą etniczną lub narodową uznawaną za własną). Tworzy ona punkt wyjścia, po czym dalej, na różnych poziomach czerpane są elementy składowe samookreślenia, które łącząc się z czynnikami psychicznymi, kształtują tożsamość²⁰. W przypadku „rosyjskiego Izraela” deklaracja tożsamościowej identyfikacji nie była prosta, trudność sprawiało zwłaszcza jednoznaczne określenie walencji kulturowej — jaką kulturę uznać za własną (etniczną, narodową, żydowską, rosyjską?). Czy istnieją jakieś kryteria obiektywne, czy rzecz tylko w afirmacji?

Zjawisko jawi się jako szczególnie złożone na styku dwóch kultur, i to w przestrzeni wielokulturowej. Tożsamość konceptualizowana jest jako trwanie w czasie, a konstytuującym ją czynnikiem *sine qua non* jest świadomość związków z przeszłością, pamięci czasu przeszłego. „Rosyjski Izrael” jako zbiorowość wpisana jest w kulturę rosyjską (określa to pamięć zbiorowa, rytualizacja kulturowa), a jednocześnie otwiera się na kulturę żydowską. Z upływem czasu wzory zachowania (obyczaje) ulegają funkcjonalnej racjonalizacji (często proces ten bywa nieuświadamiany) i łączą się w nowy spójny układ, tworząc coś na kształt wtórnego układu kulturowego.

¹⁸ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 9.

¹⁹ Zob. *ibidem*.

²⁰ Zob. J. Nikitorowicz, *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, <http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Chowanna/Chowanna-r2003-t1/Chowanna-r2003-t1-s50-66/Chowanna-r2003-t1-s50-66.pdf> [dostęp: 15.08.2019].

Świat powieści Soboleva to przemieszanie kultur i obyczajów doskonale odzwierciedla. W opowiadaniu *Lekedem* na przykład pojawia się następująca scena. Oto w ortodoksyjnej dzielnicy Jerozolimy, Mea Sharim, ludzie zmierzają do synagogi na modlitwę i nagle w tłumie narrator słyszy rozmowę mężczyzn na temat jakiejś ich znajomej: „Прикольная тёлка, — сказал тот, что шёл справа, только на морду страшная” [s. 32]. Najbardziej pragmatykę życia codziennego na styku kultur oddaje jednak sam język bohaterów — język rosyjski intensywnie inkrustowany hebrajskim.

Fuzja obyczajowości rosyjskiej i żydowskiej nie jest tożsama z rozhermetyzowaniem „rosyjskiego Izraela”. Co więcej, zasada homogenizacji zachowań zbiorowości implikuje analogiczne postrzeganie grupy „obcej”²¹ i ujawnia się w przeciwstawieniu „my–oni”. Znowu jednak rodzi się pytanie: kim są „oni”? Izraelczykami pochodzenia nierosyjskiego czy Rosjanami mieszkającymi w Rosji? Czy obiema grupami jednocześnie? „Tutaj jest wszystko nie tak jak tam, u nas (chyba teraz już — tam, to u was)”²² — notuje Aleksandr Kaniewski²³, po czym konkluduje: „Tam byliśmy Żydami wśród Rosjan, tu jesteśmy Rosjanami wśród Żydów”²⁴. Sobolev w *Jerozolimie* wtóruje: „В России нас ненавидели за то, что мы евреи, а здесь — за то, что мы русские” [s. 137].

Poziom drugi

Pamięć o Rosji obecna jest — jak powiedziano na wstępie — na dwóch poziomach odbioru powieści. O ile na pierwszym ujawnia się przez realia „rosyjskiego Izraela”, o tyle na poziomie drugim skrywa się w warstwie metaforyczno-symbolicznej i łączy się przede wszystkim z obrazem Petersburga.

Nadnewska stolica jawi się w powieści jako miejsce odrealnione, świetnie w ten sposób wpisując się w dynamikę snu. W opowiadaniu *Sambation* (*Самбатион*) bohater-narrator w onirycznej wizji dostrzega siebie błakającego się samotnie po Petersburgu, w którym już — jak powiada — „nie odnajduje znajomych twarzy” [s. 104]. W deszczu, u schyłku dnia, siada nad rzeką i wpatruje się w jej wzburzony nurt. Rzekę Sobolev, wpisując się w tradycyjną symbolikę, konsekwentnie łączy z upływem czasu, pamięcią i zapomnieniem²⁵. Tak jest i tutaj — w bohaterze odżywa pamięć i jednocześnie wraca, posłużmy się słowami Ro-

²¹ Zob. M. Bilewicz, *Kiedy kontakt osłabia uprzedzenia? Kategoryzacje społeczne i temporalne jako warunki skuteczności kontaktu międzygrupowego*, „Psychologia Społeczna” 2006, nr 2, s. 63–74.

²² A. Каневский, *Моё открытие Израиля...*, s. 13.

²³ Jego książka *Полное собрание впечатлений — сборник впечатлений, встреч и улыбок*, napisana w latach 1990–1993, obejmuje spostrzeżenia/wrażenia/obserwacje nowego emigranta, zbudowane w całości na schemacie porównania „tam”–„tutaj” (*Санкт Петербург* 2016).

²⁴ A. Каневский, *Моё открытие Израиля...*, s. 13.

²⁵ Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 367.

mana Katsmana, „боль утраты”²⁶, ад неўзнавання — и узнавання потерянного навсегда”²⁷. Wprowadzona do powieści postać jezuity daje Sobolewowi pretekst do skojarzenia odczuwanego przez bohatera „ból uтраты” z *poena damni*, karą odrzucenia, pozbawienia oglądania łaski Boga, z bólem, który leży u źródeł mąk piekielnych²⁸. Widzimy bohatera-narratora, jak idzie wzdłuż rzeki, wpatrując się w jej nurt. „Я слушал шум ночного ветра, слушал, как волны реки поднимаются под его ударами, плещутся, сталкиваются и разбиваются о ступени у моих ног” [s. 105] — mówi. Fale (fale pamięci) odbijają się od brzegu, nie sięgając jego stóp. Nie pozwala, aby go dotknęły — pamięć jest bowiem jak pojawiająca się w innym opowiadaniu Sobolewa mityczna rzeka Sambation — nie da się do niej wejść, nie naruszywszy praw tego świata, tak jak nie da się cofnąć czasu.

Ta (symboliczna) warstwa powieści odsłania też, budowany przez Soboleva z ogromnym pietyzmem, most między tradycją rosyjską i żydowską. Świat „rzeczywisty” powieści, skoncentrowany wokół „rosyjskiego Izraela”, w sposób organiczny łączy się tu z tradycją przenikniętą mistyką — kabalistycznymi obrazami, odwołaniami do Talmudu czy wywodzącą się z żydowskiego folkloru demonologią. Sobolev czyni ekskursję po mitologii żydowskiej, średniowiecznych doktrynach, ideach i rękopisach oraz fantastycznych przestrzeniach rodem z baśni. W tej warstwie utworu uzewnętrznia się szczególna forma pamięci, którą umownie nazwać można prapamięcią czy pamięcią etniczną, to jest przenoszoną z pokolenia na pokolenie pamięcią o żydowskich korzeniach, o prahistorii. Nie bez przyczyny jako tło powieściowych wydarzeń Sobolev obiera Jerozolimę — Wieczne Miasto, które przez tysiąclecia chłonęło historię narodu żydowskiego. Pisarz odnotowuje:

для меня Иерусалим — это скорее капля воды, сквозь которую виден океан [...]. Я не думаю, что можно жить [...] в этом городе, не чувствуя [...] давления времени, и не стараясь в него вглядываться и вслушиваться. Вообще, мне кажется, что в случае Иерусалима само противопоставление исторического и современного как раз и ошибочно. [...] Экзистенциальное и символическое, боль и ускользающая истина переплетены не только в книге, но и в самом городе [...]²⁹.

Mark Amusin tę wypowiedź pisarza dopełnia: „Вот им-то и показано распахнуто-герметичное пространство [...], где бытовое городское мельтешение рассмотрено с высоты вековых стен и холмов, тысячелетних тайн и вечных проблем”³⁰.

²⁶ Uczucie „ból uтраты” prześladowało Lilit — jedną z bohaterek *Jerozolimy* i jednocześnie postać zaczerpniętą z żydowskiego folkloru, kojarzoną z upiorną groźną dla kobiet w ciąży i niemowląt w pierwszych tygodniach ich życia. W tradycji żydowskiej Lilit uważana jest też za pierwszą żonę biblijnego Adama, która została odrzucona przez Boga.

²⁷ Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман Дениса Соболева*, <http://www.nlobooks.ru/node/7951> [dostęp: 15.08.2019].

²⁸ Zob. M. Kerrigan, *Historia śmierci. Zwyczaje i rytuały pogrzebowe od starożytności do czasów współczesnych*, przeł. S. Klimkiewicz, Warszawa 2009, s. 85.

²⁹ Cyt. za: М. Гельман, *В поисках Иерусалима...*

³⁰ М. Амусин, *О книге Дениса Соболева...*

Prapamięć skrywa się w wizjach narratora opowiadania *Drzewo i Palestyna* — widzi on siebie w legendarnej Chazarii, przemierza bezkresne stepy, jest świadkiem rozgromienia Itylu — stolicy chazarskiego kaganatu. Chazaria jawi mu się jako kraj przodków — „przepiękny, wolny i szczęśliwy” [s. 411], niestety utracony (znów motyw utraty).

Znaki identyfikacyjne, niezbędne w budowaniu tożsamości rosyjskiego Izraela, lokują się w powieści Sobolewa we wszystkich trzech wymienionych temporalno-przestrzennych bytach — Rosja, izraelska teraźniejszość i praprzyszłość tworzą rodzaj tożsamościowego węzła.

W symbolicznej formie Sobolev styka je w kluczowym, zamykającym powieść — wspomnianym wcześniej — opowiadaniu *Drzewo i Palestyna*, z jego narratora czyniąc rodzaj medium, które ów węzeł „rozwiązuje”. (Nie bez przyczyny w tym właśnie opowiadaniu — pod pretekstem zgrupowania rezerwistów — pisarz skupia narratorów wszystkich opowiadań tworzących powieść).

Bohater-narrator, rojący o Chazarii, jako dowódca oddziału rezerwy zostaje skierowany do ochrony niewielkiej osady żydowskiej w Samarii, bezpośrednio zagrożonej atakami ze strony bojowników palestyńskich (rzecz dzieje się podczas drugiej intifady). Wzgórza Samarii Sobolev opisuje jako „śmiertelne i majestatyczne” [s. 443], pogrążone w ciemności „gęstej, lepkiej, budzącej lęk, podpełzającej do samych stóp” [s. 442]. Taka jest teraźniejszość bohatera. „Да, — подумал я ещё раз, — кто же мог знать, [...] что именно сюда, к полупустым караванам, сараю из листов рубероида, разбитому шлагбауму и жестяной будке посреди каменной пустыни, я так стремился?”. O Jerozolimie natomiast powiada: „он [Иерусалим — М. М. S.] и есть весь этот мир, как светящаяся капля соленой воды, в которой отражается океан” [s. 442]. Zmęczony warto bohater zasypia — śni mu się sen, w którym widzi Jerozolimę:

мне начали сниться [...] узкие переулки Иерусалима, облицованные камнем. [...] я долго блуждал среди них. А потом я вышел на дорогу [...]; мне показалось, что она ведёт к башне Давида, Сионской горе и Бассейну султана [...]. [s. 443]

W tym momencie Wieczne Miasto przeobraża się:

Чуть позже дорога незаметно развернулась вдоль каменистого склона, и я увидел перед собой, на той стороне долины, Иерусалим: его башни, стены [...]. Я не сразу понял, что изменилось; но его стены больше не были окрашены в желтоватый цвет иерусалимского камня; передо мною был белый город на холме — над долиной, по которой текла широкая, бурная река. [s. 443]

To już Petersburg i Nawa, chociaż nazwy te w powieści konsekwentnie nie wybrzmiewają. Panuje cisza (u Sobolewa jest ona zwykle przestrzenią istnienia Bytu Absolutnego, Boga?), w której nagle rozlega się, jakby znikąd i zewsząd zarazem, cichy głos nazywający bohatera imieniem Szemhazaj. Zgodnie z rabinacką tradycją Szemhazaj jest upadłym aniołem, który za utrzymywanie grzesznych stosunków z ziemskimi kobietami i wyjawienie jednej z nich „pełnego imienia Boga” został ukarany zawieszeniem między niebem a ziemią. W innej części

powieści innego bohatera ktoś nagle nazywa imieniem Azazel (kolejny upadły anioł). Motywy te stanowią mocne symboliczne „ukorzenie” bohaterów w tradycji żydowskiej, w prapamięci. Jak Szemchazaj między niebem a ziemią — tak bohater *Drzewa i Palestyny* zawieszony jest między „wolną i szczęśliwą” Chazarią, Wiecznym Miastem a pamięcią o Rosji.

Dalszą część sceny Sobolev w całości buduje, wykorzystując tradycyjną symbolikę. Petersburg, nacechowany tu negatywnie („zimne pustkowienie”), i Jerozolimę — uduchowioną, „oświeconą promieniami słonecznymi” w „błękitnej aureoli szczęścia” [s. 444] — łączy most nad wzburzoną rzeką (symbol pamięci/zapomnienia), który rozpada się wprost pod nogami bohatera, zamykając drogę powrotu do Wiecznego Miasta. Bohater nie pogrąża się jednak w nurcie rzeki (w pamięci), w tym momencie budzi się bowiem w swojej terażniejszości, pod gwiaździstym niebem Samarii, i słyszy skrzypiący dźwięk zamykających się drzwi. Ten motyw opatrzony jest odautorskim wyjaśnieniem: „Время [...] замыкало свое смутное течение” [s. 445]. Scenę kończy nadejście świtu, ale Sobolev rozmywa jednoznaczność interpretację tego szablonowego skądinąd symbolu. Niebo nad rozciągającą się wzdłuż horyzontu cienką krwistoczerwoną linią, będącą odbiciem promieni wschodzącego słońca, powoli wypełnia błękit. Obraz rodzi w bohaterze ambiwalentne skojarzenia, które implikują odmienne uczucia: „Это рассвет, подумал я. И ещё: снова кровь. Я спрашивал себя и не знал, что ответить. Я мог сказать себе: это кровь; или: это рассвет” [s. 445]. Tak czy inaczej w tożsamościowym starciu pamięci o przeszłości i terażniejszości bohatera — chociaż naznaczona krwią i niepewnością — zwycięża terażniejszość. I ta myśl — pochodna adaptowania się w określonym środowisku, wrastania w kulturę i byt, czyli tego, o czym Katsman mówi jako o intensywnym „вживании в различные сферы израильского социума”; „вживании в израильскую почву”³¹ — określa rolę i miejsce, jaką w Sobolewowskiej *Jerozolimie* odgrywa pamięć o Rosji.

Bibliografia

- Amusin M., *O knige Denisa Soboleva*, „Ierusalimskij žurnal” 2007, nr 24–25, <http://magazines.russ.ru/ier/2007/24/am35.html>.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bilewicz M., *Kiedy kontakt osłabia uprzedzenia? Kategoryzacje społeczne i temporalne jako warunki skuteczności kontaktu międzygrupowego*, „Psychologia Społeczna” 2006, nr 2.
- Černák A., *Denis Sobolev: kniga odinočestva*, http://www.sunround.com/club/22/142_sobolev.htm.
- Finkel’ L., *Russkoŭŭčynaa literatura vizrail’skom kontekste*, [w:] *Kultura literacka emigracji rosyjskiej ukraińskiej i białoruskiej XX wieku. Konteksty — estetyka — recepcja*, red. A. Woźniak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Gel’man M., *V poiskah Ierusalima*, „Migdal’ Times” nr 114, <http://www.migdal.org.ua/times/114/23277/?&print=1>.

³¹ R. Katsman, *Demarginalization of Contemporary Russophone Literature in Israel*, http://www.academia.edu/35544512/Demarginalization_of_Contemporary_Russophone_Literature_in_Israel [dostęp: 25.06.2019].

- Gubała J., *Metodologiczna refleksja nad badaniami pamięci zbiorowej. Próba wstępnego ujęcia problemu na przykładzie rozważań Jeffreya Olicka, Wulfa Kansteina oraz Alona Confino*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica” 2012, nr 42.
- Jerochina J. A., *Pamięć i wiedza o przeszłości jako formy bytowania świadomości historycznej*, przeł. A. Strykowska, „Sensus Historiae” 11, 2013, nr 2, <http://www.sensushistoriae.epigram.eu/index.php/czasopismo/article/viewFile/139/136>.
- Kanevskij A., *Moë otkrytie Izrailâ*, [w:] *Iysokie vrata*, red. L. Finkel', Aškelonskij municipalitet, Soûz ruskoôżyčnych pisatelej Izrailâ, Aškelon 2013.
- Kanevskij A., *Polnoe sobranie vpečatlenij — sbornik vpečatlenij, vstreč i ulybok*, Izdatel'stvo Limbus Press, Sankt-Peterburg 2016.
- Katsman R., *Demarginalization of Contemporary Russophone Literature in Israel*, http://www.academia.edu/35544512/Demarginalization_of_Contemporary_Russophone_Literature_in_Israel.
- Katsman R., *Ierusalim: dissipativnyj roman Denisa Soboleva*, <http://www.nlobooks.ru/node/7951> [dostęp: 15.08.2019].
- Kerrigan M., *Historia śmierci. Zwyczaje i rytuały pogrzebowe od starożytności do czasów współczesnych*, przeł. S. Klimkiewicz, Bellona, Warszawa 2009.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Nikitorowicz J., *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, <http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Chowanna/Chowanna-r2003-t1/Chowanna-r2003-t1-s50-66/Chowanna-r2003-t1-s50-66.pdf>.
- Roždestvenskaâ N., *Meždû dvumâ koncami sveta*, [w:] *Iysokierata*, red. L. Finkel', Aškelonskij municipalitet, Soûz ruskoôżyčnych pisatelej Izrailâ, Aškelon 2013.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Sobolev D., *Ierusalim*, Feniks, Rostov-na-Donu 2005.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Timenčik P., *Peterburg v poëzii russkoj èmigracii*, „Zvezda” 2003, nr 10, <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/10/tim.html>.

The Memory of Russia in Dennis Sobolev's Novel *Jerusalem*

Summary

In Dennis Sobolev's novel, *Jerusalem*, which consists of seven stories, the memory of Russia is an important binder of the literary work and is present on two levels of its reception. The first level reveals itself by reflecting the realities of “Russian Israel” with its problems, mentality, searching for its own place in the world, etc. On the second level, the memory of Russia is hidden in the metaphorical and symbolic layer, and, above all, is connected with the image of St. Petersburg. The analysis of both levels proves that in the identity clash of memory of the past and the present of the characters of the novel, the present wins. It is a derivative of adapting in a specific environment, growing into culture and being.

Keywords: Dennis Sobolev, “Russian Israel”, collective memory, memory of Russia, *alija*

Память о России в романе Дениса Соболева *Иерусалим*

Резюме

В состоящем из семи рассказов романе Дениса Соболева под заглавием *Иерусалим* память о России является важным, связующим звеном произведения. Она присутствует на двух уровнях его восприятия: на первом проявляется в отражении реалий «русского Израиля» с его проблемами, менталитетом, поиском своего места в мире и т. д., а на втором — память о России скрывается в метафорическо-символическом слое и прежде всего связана с образом Петербурга. Анализ этих двух уровней доказывает, что в столкновении памяти о прошлом и сегодняшнего дня героев романа побеждает настоящее. И это является производным от вживания в еврейскую культуру и во все сферы израильского социума.

Ключевые слова: Денис Соболев, „русский Израиль”, собирательная память, память о России, алия