

УДК 82-7
ББК 83.3(4)

**«Приехала а грейсе шишке»:
еврейский юмор как способ понимания
социальных изменений в романе А. Мрыя
«Записки Самсона Самасуя»**

Маргарита Сауловна Фабрикант

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия
Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

Кандидат социологических наук, кандидат психологических наук
Ведущий научный сотрудник, доцент
ORCID: 0000-0001-5707-2943
Белорусский государственный университет (БГУ),
факультет философии и социальных наук, кафедра социальной
и организационной психологии
Беларусь, 220004, Минск, ул. Кальварийская, 9-428
Тел.: +(375)17-259-70-48
E-mail: marharyta.fabrykant@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.6

Аннотация: Статья посвящена репрезентациям еврейского юмора как полю формирования общего для славян и евреев понимания социальных изменений 1920-х гг. в сатирическом романе белорусского писателя А. Мрыя «Записки Самсона Самасуя» (1929). Главный герой романа – одновременно наивный и беспринципный карьерист – стремится уловить постоянно ускользающий от его сознания дух времени и усматривает наиболее ясные и при этом наиболее болезненные его проявления в юморе, с которым еврейские соседи встречают его инициативы. В романе показано, каким образом еврейский юмор оказывается интуитивно понятным не только евреям, но и славянам, в том числе тем, кто оказывается объектом высмеивания и кто при этом проявляет весьма низкую восприимчивость к другим формам критики в свой адрес. В этом смысле еврейский юмор оказывается одновременно и полем взаимопонимания между еврейским и славянским населением, и универсальным способом восприятия социальных изменений, поскольку позволяет вскрывать зачастую необоснованные претензии на новизну у показанных в романе инициаторов локального воплощения соци-

альных экспериментов 1920-х гг. В то же время это понимание дает пусть ограниченные, но вполне надежные способы корректировки последствий данных экспериментов и воссоздания за фасадом радикальных социальных преобразований прежнего единства индивидуальной и коллективной истории.

Ключевые слова: *еврейский юмор, белорусская литература, раннесоветская история, социальный эксперимент, историческая память, коллективная идентичность, индивидуальная идентичность*

Функциональный подход к феномену юмора представлен в психологии и социальных науках двумя позициями, хотя и потенциально взаимодополняющими, но все же изначально противоположными по смыслу. Согласно одной из этих позиций, юмор представляет собой эмоциональное переживание на пересечении радости и удивления, связанное с неожиданным открытием новых смыслов в привычном, очевидном и попросту скучном [Morrison 2012; Strick, Ford 2021]. Источник радости здесь – осознание того, что мир интереснее, чем кажется, имеет больше возможностей для экспериментов, в том числе с порождением множественных интерпретаций [Lefcourt 2001; Као, Levy, Goodman 2013; Gruner 2017]. Таким образом понимаемый юмор делает мир более осмысленным, поскольку позволяет порождать больше смыслов вместо единственно верной трактовки. Яркий и известный пример такого понимания юмора представлен в романе Умберто Эко «Имя розы». Противоположный взгляд на юмор усматривает в смехе не спонтанную и естественную реакцию радости от свободной игры смыслов, но, напротив, осознанный и зачастую основанный на привычке способ справляться с трудностями, нестандартный, противоположный очевидному способ понимания того, что первоначально, без участия юмора, оценивается как источник негативных переживаний [Henman 2001; Edwards, Martin 2014]. Здесь юмор – не лекарство от скуки и однообразия, а спасение от боли и страдания в условиях предзаданной неизбежности их источника, не порождение свободной импровизации, обусловленной богатством, избыточностью доступных вариантов интерпретации, но, напротив, противоположность не претендующему на целостность единству

смысла, а пустоте бессмысленности. Пожалуй, наиболее узнаваемый и одновременно наиболее последовательный пример такого понимания юмора – фрейдовское представление о юморе как о реактивном образовании, то есть переживании, прямо противоположном изначальному негативному, способ защиты от этого негативного переживания при невозможности устранить его источник во внешней реальности.

Еврейский юмор традиционно являет собой яркий пример этой второй трактовки и понимается обычно не как свободная игра интерпретаций, а как способ преодоления непрекращающихся трудностей, свидетельство стойкости и отказ подчиниться обстоятельствам, демонстрируя вместо естественной первичной реакции страдания, напрямую отражающей внешние обстоятельства, ее полную противоположность [Wisse 2013]. Прежде всего это, разумеется, связывается с общей логикой нарратива еврейской истории, особенно в галуте. Кроме того, меньшая релевантность понимания юмора как игры со смыслами, подрывающей нормативную однотрактуемость применительно к еврейскому юмору, может быть связана с тем, что в еврейской традиции именно множество равноправных смыслов, а не поиск единственной истины имеет нормативный статус и не требует для своей легитимации какого-либо особого явления, в том числе юмора. Еврейский юмор обычно понимается как «смех сквозь слезы», позволяющий выработать собственную, не детерминированную извне реакцию на бессмысленность, боль и пустоту окружающей действительности.

Юмор такого рода закономерно оказывается востребованным в эпохи тяжелых потрясений и, что несколько менее очевидно, в периоды относительного спокойствия без надежды на изменения. Но что происходит с восприятием еврейского юмора в те времена, когда современникам кажется, что все пришло в движение и что это движение не хаотично, а, напротив, открывает возможности для индивидуальной самореализации каждого, у кого хватит уверенности в себе, энергии и оптимизма? Выглядит ли еврейский юмор архаичным и несоразмерным духу времени, или оттеняет отсылкой к мрачному прошлому светлые перспективы, или просто исчезает из поля зрения как нерелевантный и, следовательно, незаметный? В данной статье предпринимается попытка ответить на этот вопрос на приме-

ре одной из таких оптимистичных эпох экспериментирования и радостных ожиданий на фоне темного прошлого (советских 1920-х гг.) на материале одного из крайне малоизвестных и при этом на удивление пронизательных литературных произведений того времени – романа Андрея Мрыя «Записки Самсона Самасуя».

Смешной ли Самсон Самасуй?

«Записки Самсона Самасуя» – впервые вышедший в 1929 г. сатирический роман в дневниковой форме, весьма необычный при ближайшем рассмотрении, но при этом написанный автором с весьма типичной для своего места и времени биографией. Андрей Мрый – псевдоним Андрея Антоновича Шашалевича; «мрыя» в переводе с белорусского означает ‘греза’, так что этот «мечтательный» псевдоним можно считать вполне характерным для лирического настроения белорусской литературы 1920-х гг. Как и многие литераторы времен белорусизации 1920-х гг., Мрый принадлежал к литературному объединению «Узвышша» («Возвышенность»), публиковался в белорусских литературных журналах, затем в 1930-е гг. был репрессирован и во время «оттепели» посмертно реабилитирован. Роман «Записки Самсона Самасуя», который считается основным произведением Мрыя, был впервые полностью опубликован в 1988 г., спустя 45 лет после смерти автора, после чего несколько раз переиздавался и, насколько мне известно, до сих пор не переведен с белорусского ни на один язык.

Первоначально роман явно был задуман как относительно мягкое подшучивание над «перегибами на местах» – юмористическое изображение мелкого злоупотребления новыми возможностями со стороны тех персонажей, чьи способности, уровень образования, кругозор и мотивация не позволяют им понять подлинный смысл и масштаб происходящего. Высмеивание мещан – достаточно типичное для раннесоветской литературы средство формирования резко отрицательного к ним отношения, избегающее при этом демонизации, поскольку мещане, погрязшие в мелочах, по определению не заслуживают того, чтобы относиться к ним серьезно, следовательно, быть мещанином не преступно, а позорно. В этом смысле роман Мрыя становится в один ряд с произведениями М. Зощенко, И. Ильфа и

Е. Петрова, а в белорусской советской литературе перекликается с баснями К. Крапивы, в которых также сатирически обличаются приписываемые мещанству пороки.

Однако, несмотря на, казалось бы, очевидное соответствие идеологическому и литературному духу времени, довольно скоро после первой публикации критики сочли «Записки Самсона Самасуя» произведением нетипичным и «неправильным», охарактеризовав роман как «злостный пасквиль на советскую действительность». Как ни странно, в ретроспективе эта характеристика, пожалуй, оказывается более верной, чем (если говорить на языке школьных уроков литературы) «то, что хотел сказать автор». Отчасти это происходит потому, что в достаточно густонаселенном романе нет ни одного явно положительного героя и тем более того, кто явно бы противопоставлялся антигерою-рассказчику, отчасти же потому, что, невзирая на многочисленные неудачи, которыми неизменно увенчиваются попытки Самсона Самасуя проявить инициативу, в итоге он каким-то неведомым образом получает серьезное повышение в должности. Однако при более внимательном чтении выясняется, что, несмотря на обилие узнаваемых маркеров эпохи, именно о специфике раннесоветских реалий роман сообщает нам на удивление мало: нет ни общей картины жизни того времени, ни сообщения об отдельных деталях чего-то нового, до сих пор неизвестного. Анализ фактологии и нарративной структуры романа приводит к выводу, что раннесоветские реалии не фигурируют как предмет повествования, а используются в качестве фактуры для обсуждения того, о чем действительно идет речь, – о трансформациях идентичности и внутренней логике исторических изменений. Именно по этой причине в романе так заметно фигурирует еврейская тема – прежде всего как еврейское видение мира, каким оно представляется неевреям.

Самсон Самасуй – персонаж, чьи усилия направлены исключительно на то, чтобы (если говорить языком современной популярной литературы по саморазвитию) «стать лучшей версией себя». Ключевым индикатором «лучшего» в его представлении является высокая должность, к которой закономерно прилагаются большие возможности для удовлетворения базовых витальных потребностей посредством накопления материальных благ (в чем и проявляется его узнаваемость как мещанина), а единственно возможным путем к этой

цели – общественное признание. Поэтому, при всей ограниченности своих интересов самим собой (на что особенно прозрачно намекают говорящие имя и фамилия Самсона Самасуя в сочетании с началом романа со слова «я») герой вынужден постоянно отслеживать интересы и позиции окружающих, в том числе тех, чьи взгляды не особенно репрезентативны и навряд ли могут повлиять на карьерные перспективы кого бы то ни было. При внимательном чтении выясняется, что эта потребность в изучении того, каким главный герой выглядит в глазах других, связана с отсутствием у него иных источников и способов формирования собственной идентичности (даже само решение вести дневник связано не с привычным нам мотивом самоанализа, а с тем, что, согласно уверениям некоторых знакомых, главный герой верит, будто на выходе может создать произведение, которое принесет ему мировую славу). Так, первую попытку найти себя герой описывает следующим образом:

У 20 годзе я быў прадагэнтам. Прыяжджаю ў Гомель, і на кожным кроку мне анкеты запаўняць даюць. Хто мой бацька, хто мая матка, што яны рабілі да рэвалюцыі і пасья яе, ці была ў мяне маёмасьць, і калі была, дык куды яна дзелася? Да 300 запытанняў было ў той анкеце, якую падсунулі мне ў заездным доме № 3. На мяне ўсьсеў д'ябал нейкі. Думаю: дай-жа я пажартую зь імі, пагляджу, што зь іх будзе.

Пишу: да рэвалюцыі быў буйным земляўласнікам, меў 300 000 акраў чарназёму, быў сакратаром пасольства ў Лёндане. І шмат яшчэ чаго нахлусіў.

Яны, галубчыкі, і сцапалі мяне. Пасадзілі ў блыхарню і трымалі там, пакуль добра высветлілі, што я ніякім буйным земляўласнікам ня быў.

Выпусьцілі мяне, але кар'ера мая была сапсавана, і я доўга ня мог знайсці сабе месца, якое адпавядала-б маім здольнасцям [Мрый 1993, 29].

В 20-м году я был продагентом. Приезжаю в Гомель, и на каждом шагу мне анкеты заполняют дают. Кто мой отец, кто моя мать, что они делали до революции и после нее, было ли у меня имущество и если было, то куда оно делось? До 300 вопросов было в той анкете, которую подсунили мне в заездем доме № 3. На меня насел дьявол какой-то. Думаю: дай-ка я пошучу с ними, посмотрю, что с ними будет.

Пишу: до революции был крупным землевладельцем, имел 300 000 акров чернозема, был секретарем посольства в Лондоне. И много чего еще наврал.

Они, голубчики, и сцапали меня. Посадили в кутузку и держали там, пока хорошо не выяснили, что я никаким крупным землевладельцем не был.

Выпустили меня, но карьера моя была испорчена, и я долго не мог найти себе место, которое соответствовало бы моим способностям¹.

Как видно из приведенной цитаты, вопрос поиска собственной идентичности стоит для Самсона Самасуя настолько остро, что, несмотря на очевидную опасность, сопряженную с явно бессмысленным риском, персонаж идет на этот риск только ради того, чтобы на какое-то время примерить на себя престижный социальный статус и до полного выяснения личности побыть носителем этого статуса в глазах других.

В свете этого следует трактовать то, каким образом Самасуй оценивает первое восприятие его со стороны местного населения сразу по прибытии на место назначения, «которое соответствовало бы моим способностям» – ответственным за культуру в местечке Шепелевка. Вынужденный развесить на просушку свои многочисленные предметы гардероба, намокшие в дороге из-за дождя, Самасуй отслеживает произведенное впечатление.

Зразумела, што мае рэчы прыцягнулі ўвагу самых шырокіх мас. З самага раньня народ кучкамі праходзіў каля заезджага дому і ўва ўсе вочы глядзеў на «прычиндалы». Мне гэта троху псавала кроў, асабліва, калі я на свае вушы чуў мяшчанскія праклямацыі, што «прыехаў альбо пан, альбо а грэйсэ шышкэ». О чэрці перапяляёся, гнойнікі мяшчанскія! Каб у вас на носе села а грэйсэ шышкэ! [Мрый 1993, 35–36].

Понятно, что мои вещи привлекли внимание самых широких масс. С самого утра народ кучками проходил возле заезжего дома и во все глаза смотрел на «причиндалы». Мне это немного портило кровь, особенно когда я своими ушами слышал мешчанские восклицания, что приехал «или пан, или а грейсе шишке». О черти полосатые, гнойники мешчанские! Чтоб у вас на носу села а грейсе шишке!

Помимо очевидной проекции (обвинение в мешчанстве исходит от персонажа, который сам демонстрирует основной признак мешчанства – чрезмерную заинтересованность в повседневных материальных

¹ Здесь и далее переводы автора статьи.

благах, – и направлено как раз на тех, у кого манифестации этой заинтересованности вызывают удивление), эта цитата указывает на значимость еврейского взгляда для главного героя и раскрывает смысл этого взгляда. Прежде всего, очевидно, что Самасуй достаточно хорошо понимает идиш, чтобы не нуждаться в переводе выражения «а грейсе шишке». Далее, само это понимание и тот факт, что персонаж не отмечает специально национальную принадлежность говорящих, указывает на то, что он воспринимает еврейское население как нечто само собой разумеющееся и безусловно причисляет евреев к «народу». При этом он не имеет в виду ни собственно еврейский народ, ни советский народ как новую социальную реальность, которая только создается, скорее подразумевается анонимизированное локальное общественное мнение. Именно поэтому важно, что подтверждение своего желаемого статуса со стороны местных евреев Самасуй воспринимает резко отрицательно – совсем не как комплимент и даже не как нейтральную попытку сделать наиболее вероятный вывод из имеющихся фактов о приезде, а как издевательство. Это выглядит особенно странно, учитывая общую доверчивость главного героя и, в частности, его склонность некритично принимать любое положительное мнение о нем окружающих (например, уже упомянутая фантазия о всемирном признании, уготованном его запискам), хотя оно исходит от его друзей-соперников – людей непростых и весьма неискренних, как, впрочем, и все остальные персонализированные действующие лица романа. То, что делает, казалось бы, тривиальную аттестацию едва появившегося главного героя как «а грейсе шишке» смешной и показывает, какова природа смешного в романе, – это злобное возмущение героя-рассказчика тем, что как будто должно его радовать, а именно – тем, что ближайшее социальное окружение видит его так, как он сам хотел бы себя видеть, – важной персоной. То, что столь лестный отзыв о себе персонаж воспринимает не как признание, а как издевку, указывает на недоверие главного героя, при всей его ограниченности и наивности, к окружающему миру и указывает читателю, что перед ним нечто более глубокое, чем прямое обличение социальных пороков определенного рода. Именно в этой неопределенности заключается одна из важных особенностей еврейского юмора: персонажам, претендующим на авторитет, дают возможность услышать о себе ровно

то, что они хотят услышать, и превращают их претензии в пародию. Тем самым раскрывается ресурс еврейского юмора как средства самозащиты, подчас более действенного, чем прямой протест, к которому прибегает нееврейское население. Так, в одном из эпизодов романа, когда в результате очередной инициативы Самсона Самасуя выгоптана часть посевов, в ответ на прямо адресованное ему со стороны крестьян обвинение в некомпетентности главный герой на месте демонстрирует виртуозное владение косой, что позволяет ему одержать верх в споре. На прямой протест Самасую есть чем ответить, на скрытое и оттого намного менее яркое высмеивание – нет, ему лишь остается излить раздражение на страницах своих «записок».

Для того чтобы разобраться, чем вызваны раздражение и враждебность главного героя, сопоставим это восприятие его местным населением с тем, как его воспринимают различные обитатели Шепелевки уже после того, как он вполне успел себя проявить на новой должности.

Адна ня вельмі разумная жанчына, якую я аднойчы ў вочы назваў індыйскім просам дурро, атэставала мяне, як дэлясаванага мешчаніна. Зразумела, гэта зусім ня так. Гэта назва выклікана помстай за маю досыць удалую атэстацию. Праўда, памянёны філэзаф Торба адзначыў мяне, як клясава нявытрыманага байца, сказаў мне, што я неўраўнаважаны (а ён ураўнаважаны?) чалавек. Няхай сабе так. Скажу толькі, што я сам лічу сябе сучасным і здавальняюча-разумным чалавекам, хоць павінен зь вялікай неахвотай памянуць пра шапялёўскіх яўрэяў, якія пад нос завуць мяне «мішугэн». І гэта ня гледзячы на тое, што я ў райвыканкоме ў сваіх руках трымаю важныя спрунжыны культуры і ведаю, што раблю! [Мрый 1993, 29].

Одна не очень умная женщина, которую я однажды в глаза назвал индийским просом дурро, аттестовала меня как деклассированного мешанина. Разумеется, это совсем не так. Это название вызвано мстью за мою довольно успешную аттестацию. Правда, упомянутый философ Торба определил меня как классово невыдержанного бойца, сказал мне, что я неуравновешенный (а он уравновешенный?) человек. Пусть так. Скажу только, что я сам считаю себя современным и удовлетворительно-умным человеком, хотя вынужден с большой неохотой упомянуть шепелевских евреев, которые себе под нос называют меня «мишугене». И это несмотря на то, что я в райисполкоме в своих руках держу важные пружины культуры и знаю, что делаю!

Как видно из этой цитаты, евреи, в представлении Самасуя, не оценивают его усилия и успехи ни положительно, ни отрицательно согласно внутренним критериям, исходя из которых эти усилия следует оценивать тем, кто включен в функционирование этой системы и разделяет базовые представления о целесообразности, заложенные в ее основании. Вместо этого евреи дают оценку извне и исключительно на своем языке – в прямом и переносном смысле. Несмотря на то что евреи (а также и все остальное местное население) неизбежно должны испытывать на себе последствия управленческих действий Самасуя, как и других деятелей райисполкома, они сохраняют отстраненный взгляд. Это согласуется с тем, что, несмотря на известный исторический факт активного использования евреями карьерных возможностей, в романе евреи никак не вовлечены в местное соперничество за должности и привилегии. Этот факт косвенно подтверждает тезис о том, что роман поднимает более общие темы, чем простое отражение реалий раннесоветской истории, как, например, тему идентичности. Таким образом, оценка Самасуя как «а грейсе шишке» воспринимается им как издевательство не потому, что евреи, подобно многим нееврейским персонажам романа, могут быть неискренними в своих суждениях в адрес главного героя, а потому, что, по его мнению, они не воспринимают всерьез всю социальную иерархию, вне которой Самасуй своей идентичности не мыслит. Поэтому если суждениям персонажей, включенных в эту иерархию, он может противопоставить столь же нелестные оценки их самих (как видно из приведенной цитаты), то мнение самих евреев он оспорить не в состоянии и способен только вернуть разговор в серьезное русло, прибегнув к аффирмации авторитетности всей системы.

Таким образом, рассмотренные примеры показывают, каким образом, исходя из презумпции общей отстраненности евреев и невключенности их в социальные иерархии и связанное с ними соперничество, предположительно нейтральные или, по крайней мере, неоднозначные высказывания евреев могут восприниматься неевреями как проявления еврейского юмора. Этот юмор одновременно выражает и позволяет поддерживать эту отстраненность от непосредственно окружающей их действительности, в которую неевреи горячо вовле-

чены. Причины этой приписываемой отстраненности становятся понятны при обращении к другому тематическому мотиву романа – логике исторических изменений.

Что смешного в истории?

Учитывая полную ограниченность интересов главного героя романа (как, впрочем, и остальных, насколько можно судить по имеющимся о них сведениям) собственной карьерой и собственной повседневностью, удивительно, как часто и с какими серьезными последствиями для действующих лиц в «Записках Самсона Самасуя» проявляется история. Еще более показательным то, что, хотя речь идет, казалось бы, о творцах будущего, устремленных к новой жизни и готовых на самые решительные эксперименты (что главный герой неоднократно доказывает), во всех случаях это история прошлого, а не исторический процесс как единство прошлого, настоящего и будущего. Даже в приведенном в романе образце авангардной поэзии за авторством вымышленного местного литератора – очень узнаваемой, весьма жестокой и оттого очень смешной пародии – фигурирует не светлое будущее, а прошлое, пусть и недавнее – Октябрьская революция – причем она подается не как способ перехода к новой жизни, а как реакция на более давнее прошлое.

Важно, что речь идет о недифференцированном прошлом – не о конкретных исторических периодах, а о маркировке отдельных объектов (именно объектов, а не форм поведения и взглядов на жизнь) как принадлежащих прошлому. Несмотря на то что скольконибудь точно датировать эти объекты никто из героев не в состоянии, сама их принадлежность к прошлому ни у кого сомнений не вызывает и считается как некий общий для всех, социально разделяемый код. Микросюжеты об отношениях с прошлым выстраиваются по одному и тому же сценарию. Главный герой узнает (как правило, от третьих лиц), что кто-то из односельчан хранит объекты, относящиеся к прошлому, пытается их изъять, неожиданно для себя сталкивается с сопротивлением и, как следствие, вынужден отказаться от своей идеи. Это сопротивление возникает независимо от того, что представляют из себя объекты прошлого – предположительно вредоносные (неясно, по какой причине) книги по черной

магии или иконы, предположительно имеющие то ли историческое значение, то ли художественную ценность. Эти объекты прошлого сами по себе столь же неопределенны, как и прошлое, к которому они относятся: если книги по черной магии не сопровождаются вообще никаким описанием, то из достаточно подробного описания икон нельзя понять, что более вероятно: то ли на самом деле они лишены какой-либо ценности, а предложение изъять их для передачи в московские музеи – очередные происки друзей-соперников главного героя, то ли главный герой не в состоянии понять художественной ценности чего-либо из-за своего культурного уровня. По контрасту с этой неопределенностью удивляет сила сопротивления анонимных персонажей, у которых эти объекты прошлого пытаются отнять. Если повреждение прагматически полезной собственности вплоть до истоптанных посевов (результат других инициатив главного героя) вызывает лишь ни к чему не приводящий ропот, то, посягнув на объекты прошлого, Самасуй получает от своего непосредственного руководителя – начальника райисполкома – приказ прекратить изъятие, чтобы не перегнуть палку и не вызвать по-настоящему серьезный всплеск массового возмущения. Таким образом, прошлое, при всей своей неопределенности, выглядит универсальной, всеми признаваемой ценностью, находится под угрозой изъятия и нуждается в защите.

Сравним этот эпизод с приведенным в романе микросюжетом, в котором современность сталкивается с еврейским прошлым.

Сумны, з пачуцьцём нейкай смолі на сэрцы, я накіраваўся за глухую сьцяну народму. Тамака было цямава, і толькі троху далей высоўваўся змрочны сілуэт сынагогі, за ёю сілуэт другой сынагогі і трэцяй. Будынак народму да рэвалюцыі таксама быў сынагагай і самай пекнай з усіх 5 местачковых сынагог. Але ў 19 годзе, дзякуючы няўтомнай энэргіі і маньяцтву двух людзей — настаўніка Калабухі і старшыні рэўкому Беларыбкі — сынагога перавярнулася ў добра абсталяваны з дэкарацыямі і мэбляй народм. Мне гаварылі яшчэ, як будавалі гэты народм. Калі выканком зачыніў сынагогу і пачаў шукаць людзей, каб перарабіць яе на народм, дык ніхто зь цесьляроў не пашоў на працу, ні яўрэі, ні хрысьціяне. І будавалі ўсё настаўнік Калабуха і старшыня Беларыбка. Зь імі яшчэ працаваў адзін чалавек, ды ён быў зусім глухі. І вось адзін раз, настаўнік Калабуха ўбіваў цвёк у самы кумпал сынагогі. Прыладзіў драбіны і пачаў моцна бухаць па цвёку, але... драбіны пахіснуліся...

Настаўнік затрымаўся на ўбітым цьвіку і павіснуў на сьцягне, а драбіны ўніз паляцелі. Ён закрычаў, але ніхто ня чуў... Зь ім працаваў і той глухі дзед, якому ўсё роўна было, ёсьць Бог ці няма. І ён ня чуў крыку «ра-туйце». А з вуліцы ніхто ня прышоў, хоць, кажучь, і чулі ўсё гэта. Толькі выпадкова дзед узняў вочы ўверх і ўбачыў, што трэба ратаваць. Цяпер часта апавядаюць гэту гісторыю [Мрый 1993, 49].

Грустный, с чувством какой-то тоски на сердце, я отправился за глухую стену нардома. Там было темно, и только немного дальше вырисовывался мрачный силуэт синагоги, за ней силуэт второй синагоги и третьей. Здание нардома до революции тоже было синагогой и самой красивой из всех пяти местечковых синагог. Но в 19-м году благодаря неумной энергии и маниакальному упорству двух людей – учителя Калабухи и старшины ревкома Белорыбки – синагога превратилась в хорошо обставленный, с декорациями и мебелью, нардом. Мне говорили еще, как строили этот нардом. Когда исполком закрыл синагогу и начал искать людей, чтобы переделать ее в нардом, то никто из плотников не пошел на работу – ни евреи, ни христиане. И строили все учитель Калабуха и старшина Белорыбка. С ними еще работал один человек, так он был совсем глухой. И вот один раз учитель Калабуха бивал гвоздь в самый купол синагоги. Приладил лестницу и начал сильно стучать по гвоздню, но... лестница наклонилась... Учитель удержался на забитом гвозде и повис на стене, а лестница вниз полетела. Он закричал, но никто не слышал... С ним работал и тот глухой дед, которому все равно было, есть Бог или нет. И он не слышал крика «спасите». А с улицы никто не пришел, хоть, говорят, и слышали все это. Только случайно дед поднял глаза вверх и увидел, что надо спасать. Теперь часто рассказывают эту историю.

В противовес образу уязвимого прошлого еврейское прошлое, как следует из этой истории, словно бы само в состоянии постоять за себя и не нуждается в активной защите со стороны тех, кому оно дорого: достаточно отстраненности и неучастия – тех самых, которые, как отмечалось в предыдущем разделе, превращают, казалось бы, нейтральные высказывания в еврейский юмор. Эта история с ее узнаваемым фольклорным мотивом божественного возмездия раскрывает мрачную сторону еврейского юмора, каким он видится главному герою: здесь над носителями «неумной энергии и маниакального упорства» смеется уже не местное население, а Бог или, в восприятии главного героя, нерелективного атеиста, словно бы

сама история. Попытки изменить еврейскую историю «повисают на гвозде», а оставшиеся четыре синагоги остаются нетронутыми – уж не благодаря ли урокам, извлеченным из этого опыта? И не потому ли главному герою рассказывают эту историю, чтобы предостеречь его и защитить нееврейское прошлое, которое нуждается в защите, апеллируя к еврейскому прошлому, которое защищает себя, не только пугая тех, кто пытается его разрушить, но и выставляя их в смешном свете, тем самым подрывая их авторитет и умеряя амбиции. Самасуй в этой истории узнаваем не в образах воинствующих атеистов, к которым он как представитель новой власти, казалось бы, должен относиться, а как тот самый «глухой дед, которому все равно было, есть Бог или нет». Тем самым высмеивается и горизонт возможностей персонажа, и его способность содействовать «строительству нового мира», и само это строительство, вынужденное опираться на таких помощников.

Таким образом, как показано в романе, сдержанный и бесстрастный еврейский юмор достаточно эффективно защищает отстраненную позицию населения в целом, а мрачный еврейский юмор – памятники еврейской истории. Однако насколько эффективно еврейский юмор способен защитить одного отдельно взятого человека?

До смеха ли «прекрасной еврейке»?

Несмотря на очевидно большую долю евреев в населении Шепелевки, в романе только один из еврейских персонажей персонафицирован – наделен именем и индивидуальностью. Крейна Шуфер, райкомовская машинистка и признанная первая красавица местечка, фигурирует в романе не только как участница почти всех описываемых событий, но и как единственный человек, которого главный герой, несмотря на в целом небольшой интерес к другим людям, пытается понять и даже прилагает для этого немалые усилия, хоть и безуспешные. Если своих друзей-соперников, которые ему мало симпатичны, Самасуй, по его мнению, понимает прекрасно, поскольку уверен, что сам на их месте действовал бы точно так же, как и они, то мотивы поступков Крейны Шуфер остаются для него туманными, а сами эти поступки – совершенно непредсказуемыми.

На первый взгляд, Крейна Шуфер представляется отголоском литературного образа «прекрасной еврейки» и, несмотря на свой ум и энергию, выглядит скорее не как правдоподобный персонаж, а как мужская фантазия о воплощении отвлеченного конструкта «вечной женственности», прекрасной, таинственной и не постижимой посредством универсальных законов логики и морали. В самом деле, Крейна то жестко отвергает постоянные, настойчивые и весьма недвусмысленные ухаживания главного героя, то пытается мягко отклониться, переводя все в шутку, то спасает его от пищевого отравления (при этом не столько выказывая сочувствие, сколько посмеиваясь над его неуклюжими попытками самолечения), то внезапно одаривает Самасуя своей благосклонностью, то возглавляет кампанию против попытки главного героя устроить показательный разоблачительный процесс над одним из друзей-соперников. В представлении главного героя, его пассия – капризная красавица, которая просто-напросто издевается над ним исключительно потому, что может себе это позволить. Эти издевательства как самоцель больше всего напоминают умеренно жестокие practical jokes и явно не имеют ничего общего с еврейским юмором.

Однако при внимательном прочтении, особенно если рассматривать героиню как самостоятельного персонажа со своими интересами, а не как объект приложения интересов главного героя, становится возможным предложить вполне логичное объяснение ее поведения. Крейна Шуфер – предмет желаний ряда мужчин, наделенных властью (включая главного героя), которые рассматривают ее как ценный ресурс. При этом она сама занимает низкую должность, и, несмотря на свою популярность среди молодежи, высокостатусных покровителей у нее нет. Из романа известно, что она живет одна и снимает комнату, поэтому неясно, есть ли у нее какие-либо родственники, и если есть, то где они живут и каким влиянием пользуются. Поэтому она не может прямо отказать никому из желающих завести с ней роман и вынуждена лавировать, то смягчая отказ обращением его в шутку, то придавая временным уступкам несерьезный характер, чтобы не сковывать себя неприятными обязательствами, которые могут еще больше ухудшить ее положение. Поэтому то, что представляется Самасую капризами и издевательствами непостижимой женской сущности, на самом деле, вероятно, представ-

ляет собой способ защиты-приспособления к изначально как минимум невыигрышным (если не очевидно проигрышным) условиям жизни, то есть функционально имеет традиционный для еврейского юмора смысл.

Более того, из ряда поступков Крейны и особенно ее комментариев к ним можно вывести еще одну функцию ее practical jokes – защиту не только безопасности, но и самоуважения. Так, вынужденно уступая главному герою после того, как тот случайно оказался посвящен в ее постыдную тайну, Крейна объясняет свою внезапную благосклонность к нему так:

Пасьля доўгіх інтрадукцыяў, калі мой энэргічны запал захапіў і яе фізіялёгічную базу, Крейна раптам абшчапіўшы мяне за шыю, схаваўшы свой твар на маіх грудзёх, парывуна зашаптала:

– Ты мне даўно, даўно мілым быў. Толькі віду не хацела даваць. Мучыла і цябе і сябе!.. А ведаеш, ці ведаеш, мой ідал, за што я пакахала цябе? За вар'яцтва тваё, за бязьмежнае фантазэрства і непакой... [Мрый 1993, 90–91].

После долгих интродукций, когда мой энергичный запал охватил и ее физиологическую базу, Крейна, внезапно обхватив меня за шею, спрятав свое лицо на моей груди, порывисто зашептала:

– Ты мне давно, давно милым был. Только вида не хотела подавать. Мучила и тебя, и себя. А знаешь, знаешь ли, мой идол, за что я полюбила тебя? За сумасшествие твое, за безграничное фантазерство и беспокойность...

Из того, что этот эпизод не получает продолжения, становится ясно, что в приведенной цитате героиня лжет, причем не столько Самасую, сколько прежде всего себе. Вероятно, она пытается убедить себя в том, что происходящее – в какой-то мере искренний порыв с ее стороны, а не просто рассчитанная плата за молчание. Важно, что при этом она говорит о «сумасшествии» Самасуя, то есть аттестует его так же, как и в приведенной выше цитате называют его местные евреи – «мишугене». Это соответствие тем более показательно, что никто другой так главного героя не называет: напротив, и друзья-соперники, и начальство характеризуют его как вполне предсказуемого и рационального по своим мотивам, хотя чересчур энергичного, не в меру амбициозного и, мягко говоря, не слишком

многое. Но сумасшедшей его деятельность выглядит только для тех, кто не охвачен подобными амбициями. Именно это объединяет Крейну с другими, анонимными евреями в романе: она тоже занята не экспериментированием, а выживанием в условиях, создаваемых в ходе этих экспериментов.

Еще один эпизод, когда описание поступков Крейны перекликается с позицией евреев в целом, находим ближе к концу романа: Самасуй устраивает общественный суд над одним из своих приятелей, обвиняя того в распространении вредных идей – афоризмов, многими из которых главный герой сам втайне восхищается.

Абаронцай Торбы выступіла Крэйна. З чыста жаночым какецтвам і агідзтвам яна гостра высьмеяла структуру маёй абвінаваўчай прамовы. Яна сьмела запэўняла суд у тым, што прыказкі Торбы зусім ня Торбіны, а належаць усяму народу ў цэлым. Дык ці ня прыцягнуць на суд увесь народ? [Мрый 1993, 117].

Защитницей Торбы выступила Крейна. С чисто женским кокетством и бесстыдством она остро высмеяла структуру моей обвинительной речи. Она смело уверяла суд в том, что притяжки Торбы совсем не Торбины, а принадлежат всему народу в целом. Так не привлечь ли к суду весь народ?

Это выступление Крейны от имени и в защиту всего народа вызывает в памяти тот самый народ, который так же раздражает главного героя в самом начале «записок» своими рассуждениями об «а грейсе шишке», что Самасуй таким же образом воспринимает как издевательство, только в случае Крейны у него есть для этого явные основания. Здесь также идет речь не о еврейском народе, а о некой анонимизированной общественности. Вместе с тем юмор Крейны именно еврейский. Однако ее лично он защищает совсем не так эффективно, как евреев в целом и наследие еврейского прошлого. После всего своего лавирования Крейна в итоге выбирает самый очевидный и требующий существенно меньших усилий, особенно интеллектуальных, способ самозащиты – заводит роман с главным местным начальником – главой райкома, после чего Самасуй, разумеется, мгновенно оставляет ее в покое, и, видимо, не только он. Ведь для Самасуя, похоже, Крейна воплощает дух времени, неуловимый идеал, от которого главный герой тщетно пытается добиться

серьезного к себе отношения, хотя Крейна не может заставить себя воспринимать Самасуя всерьез, как бы ни пыталась.

Подводя итог проведенному анализу, можно ответить на вопрос, поставленный в начале статьи, а именно: какова в представлении неевреев функция еврейского юмора в, казалось бы, нетипичном для него контексте исторического оптимизма? Во-первых, в рассмотренном тексте еврейский юмор оказывается одним из способов проявления организованного скептицизма – проверки, действительно ли объявленные социальные изменения позитивны и действительно ли они настолько масштабны, как это видится самим социальным экспериментаторам. До тех пор, пока сомнения не будут разрешены в пользу сторонников этих изменений (в романе подразумевается, что скорее всего не будут), еврейский юмор – средство сохранять дистанцию. Вместо позиции маленьких людей, захваченных вихрем больших перемен, еврейский юмор обеспечивает необходимый для понимания этих перемен взгляд со стороны, но не для того, чтобы сформировать общее универсальное понимание смысла происходящего, а чтобы сохранить целостность и единство коллективной и индивидуальной идентичности. Причем, в представлении автора, еврейский юмор в этом плане одинаково понятен и потенциально одинаково доступен и евреям, и не евреям.

Литература и источники

- Мрый 1993 – *Мрый А.* Записки Самсона Саимасуя // Мрый А. Творы: раман, апаваданні, нататкі. Мінск: Мастацкая літаратура, 1993. С. 27–124.
- Edwards, Martin 2014 – *Edwards K.R., Martin R.A.* The conceptualization, measurement, and role of humor as a character strength in positive psychology // *Europe's Journal of Psychology*. 2014. Vol. 10 (3). P. 505–519. DOI:10.5964/ejop.v10i3.759
- Gruner 2017 – *Gruner C.R.* The game of humor: A comprehensive theory of why we laugh. London: Routledge, 2017. 204 p.
- Henman 2001 – *Henman L.D.* Humor as a coping mechanism: Lessons from POWs // *Humor*. 2001. Vol. 14 (1). P. 81–94. DOI:10.1515/humr.14.1.83
- Kao, Levy, Goodman 2013 – *Kao J.T., Levy R., Goodman N.D.* The funny thing about incongruity: A computational model of humor in puns // *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*. 2013. Vol. 35. P. 728–733.
- Lefcourt 2001 – *Lefcourt H.M.* Humor: The psychology of living buoyantly. Berlin: Springer Science & Business Media, 2001. 220 p.

- Morrison 2012 – *Morrison M.K.* Using humor to maximize living: Connecting with humor. Lanham: R&L Education, 2012. 260 p.
- Patt 2016 – *Patt A.* “Laughter Through Tears”: Jewish Humor in the Aftermath of the Holocaust // *A Club of Their Own: Jewish Humorists and the Contemporary World*. Studies in contemporary world. Vol. XXIX. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 113–131.
- Strick, Ford 2021 – *The Social Psychology of Humor* / Eds. M. Strick, T.E. Ford. London: Routledge, 2021. 222 p.
- Wisse 2013 – *Wisse R.R.* No Joke: Making Jewish Humor. Princeton: Princeton University Press, 2013. 296 p.

**“A greisse shishke has arrived”:
Jewish Humor as a Key to Understanding Social Change
in A. Mryi’s Novel “Samson Samasuy’s Notes”**

Marharyta Fabrykant

National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia
Belarusian State University,
Minsk, Belarus

PhD in Sociology, PhD in Psychology
Leading Research Fellow; Associate Professor
ORCID: 0000-0001-5707-2943
Belarusian State University, Faculty of Philosophy and Social Sciences,
Chair of Social and Organizational Psychology
Belarus, 220004, Minsk, Kalvaryiskaya St., 9-428
Tel.: +(375)17 259-70-48
E-mail: marharyta.fabrykant@gmail.com

Summary: The paper is dedicated to the representations of Jewish humor as a space of developing an understanding of the social experiments of the social change of the 1920^s as depicted in a satirical novel “Samson Samasuy’s Notes” written by a Belarusian writer A. Mryi in 1929. The novel’s main character, an ambitious civil servant, simultaneously naïve and unscrupulous, struggles to grasp the ever elusive spirit of the times and discerns its clearest shile also the most painful manifestations in the humor expressed by his Jewish neighbors as a reaction to his endeavors. The novel shows how the Jewish humor is intuitively understood by Jews and Slavs alike, even to those who are being laughed at and who are otherwise immune to any kind of critique directed at them. In this regard,

the Jewish humor appears simultaneously a mode of mutual understanding between the Jewish and Slavic parts of the population and shared understanding of the social transformation, because it unmask the often invalid claims of novelty in the agents of the local implementations of the social experiments of the 1920^s. At the same time, this understanding gives limited yet quite reliable ways of checking the consequences of these experiments and recreating, even beyond the façade of the radical social transformations, of the former unity of collective and individual identity.

Keywords: *Jewish humor, Belarusian literature, early Soviet History, social experiment, historical memory, collective identity, individual identity*

References

- Edwards, K.R., and R.A. Martin, 2014, The conceptualization, measurement, and role of humor as a character strength in positive psychology. *Europe's Journal of Psychology*, vol. 10(3), 505–519. DOI:10.5964/ejop.v10i3.759
- Gruner, C.R., 2017, *The game of humor: A comprehensive theory of why we laugh*. London, Routledge, 204.
- Henman, L.D., 2001, Humor as a coping mechanism: Lessons from POWs. *Humor*, vol. 14(1), 81–94. DOI:10.1515/humr.14.1.83
- Kao, J.T., and R. Levy, N.D. Goodman, 2013, The funny thing about incongruity: A computational model of humor in puns. *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, vol. 35, 728–733.
- Lefcourt, H.M., 2001, *Humor: The psychology of living buoyantly*. Berlin, Springer Science & Business Media, 220.
- Morrison, M.K., 2012, *Using humor to maximize living: Connecting with humor*. Lanham, R&L Education, 260.
- Patt, A., 2016, “Laughter Through Tears”: Jewish Humor in the Aftermath of the Holocaust. *A Club of Their Own: Jewish Humorists and the Contemporary World. Studies in contemporary jewry*, vol. 29, 113–131. Oxford, Oxdorf University Press, 336.
- Strick, M., and T.E. Ford, eds., 2021, *The Social Psychology of Humor*. London, Routledge, 222.
- Wisse, R.R., 2013, *No Joke: Making Jewish Humor*. Princeton, Princeton University Press, 296.