

VII. История культуры

Людмила Дымерская-Цигельман

«Свобода жить вне горечи и мести...»: Юлий Марголин на страницах альманаха *Воздушные пути**

На протяжении семи лет (с 1960 по 1967 год) существования *Воздушных путей* Юлий Борисович Марголин оставался постоянным их автором – его материалы печатались во всех пяти книжках этого примечательного во всех отношениях литературно-философского издания.

Философские статьи Юлия Марголина («О Боге великом», «К диалектике мифологического мышления») так же эссеистичны¹, как его публицистика («Пятьдесят лет спустя»), как его литературоведение («Памяти Мандельштама»). Все они о себе, все они свидетельствуют об особом типе русского еврея – того, кто к своей национально-государственной идее шел дорогами и тропами русской культуры, с готовностью принимая ее «всечеловечность». Мироощущение Марголина, воплотившееся во всей фабуле его богатой мыслью и действием жизни, было первой производной от положительных ценностей русской духовности, тех поисков «человеческого в человеке» (Томас Манн), которые делали в его глазах русскую культуру частью культуры мировой, и прежде всего – частью преемственно связанной с иудаизмом культуры иудейско-христианской.

В отличие от многих ассимилированных или стремящихся к ассимиляции евреев, национальная переориентация которых часто была ответом на ксенофобию, Юлий Марголин никогда не чувствовал себя человеком отверженным или отвергаемым. Его национальное сознание не было функцией отношения окружающих

* Расширенная версия статьи, опубликованной в сборнике *Евреи в культуре Русского Зарубежья* (Под ред. М. Пархомовского. Иерусалим 1996. Том. V).

¹ Излишне, наверное, напоминать о различии между эссеизмом и эгоцентризмом. Но, может быть, все-таки стоит подчеркнуть, что Юлий Марголин, будучи во всех отношениях человеком, далеким от эгоцентризма, все свои работы пишет от первого лица, нередко вплетая в ткань анализа проблем, событий, тенденции размышления о своем «месте-времени» и о себе. Не академическая отстраненность, не «элиминация субъекта познания», как сказали бы коллеги Марголина философы, но напротив – постоянное присутствие автора, его мировоззрение как «мера всех вещей» – вот тот высокой пробы эссеизм, который придает личностный колорит всему творчеству Марголина, в том числе и его проблемным рассматриваемым ниже статьям. Именно этот – эссеистский – аспект будет в основном освещаться в предлагаемой статье. Это частично объясняется установками и пристрастиями ее автора, но главным образом тем, что марголинский анализ философских проблем далеко выходит за пределы одной публикации о нем.

– стремление к национальному суверенитету, концепция сионизма (он стал его идеологом) формировались на собственной, конструктивной основе – изучении уроков еврейской и европейской истории, постижении еврейской и мировой культуры, чувстве глубокой сопричастности к их гуманистическим ценностям. С юности органичной для Юлия была позиция национального достоинства и отсюда – полная готовность к паритетному сотрудничеству, к равноправному уважительному партнерству со всеми единомышленниками, полная открытость всем культурам, из которых предпочтение – по понятным причинам – отдавалось русской.

Сходящиеся параллели: Осип Мандельштам и Юлий Марголин

Соприкосновение и проникновение культур – пространство чудотворения. Это стержневая идея статьи Марголина, сопровождающей в третьей книжке *Воздушных путей* публикацию пятидесяти семи последних, до того миру неизвестных, стихов Мандельштама. «Случилось чудо, и сын потомка очень древней культуры, которая, казалось, вся иссохла и обратилась в камень, принес в русскую литературу волшебную скрипку Амати или Гварнери, – писал Марголин о Мандельштаме. – Может, и надо было для этого прийти издалека, со стороны, чтобы полюбить стихию русской речи всей свежестью новообращенной души и выколдовать из нее свою особенную мелодию»².

Для Марголина особенно важно то, что Мандельштам, «поэт чувственного восприятия», сохранил «дореволюционную насыщенность гуманизмом Запада». Прodelав путь от Эллады до Армении, он следовал, считает Марголин, традиции русской поэзии, установившейся еще с пушкинских времен. Странствия его музыки, где и «американка в двадцать лет», и «Шотландии кровавая луна», и католический аббат («он Цицерона на перине читает, отходя ко сну»), и Федра, и «собо-ры вечные Софии и Петра», ставятся в ряд с блоковским:

«Мы любим все: парижских улиц ад,
Венецианские прохлады,
Лимонных рощ далекий аромат,
И Кельна дымные громады...»

Вынесенная из XIX века вера в несовместимость гения со злом не позволяет Марголину принять всерьез блоковскую апологию сокрушающего Европу скифства. Такая любовь, комментирует он стихи Блока, характерна не для варварских скифов, а для культуры молодой и жадной в познании мира.

В лоне такой русской культуры вызревала «райская музыка Мандельштама», такой русской культуре (иную он, пожалуй, культурой не считал вообще) пожизненно хранил верность и сам Марголин. «Брат мой Осип близок мне кровно, как

² Марголин Ю. Памяти Мандельштама // Воздушные пути. 1961. Т. 3.

старший брат, по следам которого я шел замороженно... Нарекли мне имя "Юлий" по деду с материнской стороны, которого звали Юдель, а мать всю жизнь звали Ольгой Авдеевной, ибо иначе звучало бы слишком черно-желто... Первой книгой моего детства были сказки Андерсена... И когда много лет позже, юношей, я открыл Пушкина и над последними строками "Бахчисарайского фонтана" сжималось горло... — я уже был готов к восприятию райской музыки Мандельштама»³.

Юлия, как и «брата его Осипа», не миновал ГУЛАГ, и по большому счету, не случайно — оба они, и духовно, и культурно, полностью инородны «зияющим высотам Ибанска» (Александр Зиновьев)⁴ и его каннибальской цивилизации. От смертной участи Юлия спасло его иностранное подданство. Казалось бы, по тому же большому счету обстоятельство внешнее и случайное. Но как раз оно служит демаркационной линией, разделяющей цельного и последовательного в своем национально-политическом самоопределении Юлия Марголина и «беззащитного в своем одиночестве» Осипа Мандельштама, имя которого, по словам Юлия, «равно для русских, как и для евреев... звучит трагическим раздвоением: в нем сухой короткий звук треснувшего стекла». И далее цитируются стихи:

«Кто я? Не каменщик прямой,
Не кровельщик, не корабельщик:
Двурушник я, с двойной душой,
Я ночи друг, я дня застрельщик...»

За ним следует марголинский комментарий: «На грани дня и ночи, и еще иначе, — на стыке звезд, как в "Грифельной оде": таков Мандельштам, не Иосиф, а Осип, потерянное дитя в дремучем лесу жизни... последний трагический поэт серебряного века, переступивший черту железного, затравленный и растерзанный Орфеей в советской преисподней»⁵.

Марголин видит «брата своего» в семье поэтов, ушедших от еврейства, таких как Генрих Гейне и Юлиан Тувим, а его прозу — как ценнейший вклад в литературу о русско-еврейской ассимиляции. «Хаос иудейский», — пишет он, — «стоял за плечами Мандельштама как угроза... Все еврейское облеклось для него навеки в цвет ночной — черно-желтый... И мальчик бежал — сперва к "страстной расправе эсеров и эсдеков", а потом к Овидию, Пушкину, Катулле». «Знакомый путь!» — комментирует Марголин, хотя собственная его дорога, пересекавшая те же культурные пространства, была совсем иной. «Распря между эсерами и эсдеками» для него не существовала изначально. Семнадцатилетним юношей он, по его словам, «сразу и без малейшего колебания отшатнулся от Октябрьской революции, когда увидел ее лицо — облик слепой ярости и злобной палаческой ненависти... Я научился презирать трескучий пафос и высокие слова. В это время, едва сойдя со школьной скамьи, я упорно читал — Канта, Лейбница, Спинозу, все введения в философию, какие мог достать, Гете и Пушкина. В них открывался мне

³ Там же. С. 106-107.

⁴ См. Зиновьев А. Зияющие высоты. Париж, 1976.

⁵ Марголин. Памяти Мандельштама. С. 102-103.

другой мир. То, что глаза мои видели, я отвергал, и по сей день в этом не раскаиваюсь...»⁶.

Остается удивляться независимости мышления выросшего в русско-украинской провинции мальчика. Его не вовлек в общий поток захватывающий ритм марша – «музыки революции», которой поначалу внимал «полуиспуганный, полуочарованный поэт», соглашаясь на глобальный по своим следствиям эксперимент.

«Ну что ж, попробуем: огромный, неуклюжий,
Скрипучий поворот руля,
Земля плывет...»

В ГУЛАГе Марголина поддерживало и охраняло чувство дома – дом его и в помыслах, и в жизни был в «Тель-Авиве бело-золотом». И он всей душой сострадает «брату Осипу», ибо его вселенские блуждания «не что иное, как поиски дома бездомным поэтом... Потерявшему дом весь мир служит домом»⁷. И попытка найти пристанище – пусть в эллинизме (в 1928 году Мандельштам пишет: «... Тепло очага, ощущаемое как священное...») – становится криминалом в пору сталинского разгрома всех и всяческих очагов, разорения любой приобщающей к миру человеческому собственности.

Марголин видит, чувствует, понимает: «Чем дальше, тем страшнее сгущался вокруг поэта мрак, и каждым словом он вызывал против себя чудовищ "в черном бархате советской ночи, в бархате всемирной пустоты". В стихах его нарастало отчаяние, горечь, наконец уже только усталость»⁸. Крушение было неизбежным, заключает Марголин, глубоко сопереживая изгоняемому из жизни поэту.

И действительно, кому, как не ему, зэ-ка Марголину, было понять, как убивает, как истощает жизненные силы гибельная в своей беспросветности советская ночь. В 1940-41 годах, в начальный период заключения («только случайно не встретились мы в одной советской тюрьме, в одном лагере») он пишет о том, что наверняка переживал и «брат его Осип», ведя, может быть, как и он, беззвучный «Ночной разговор».

«Ночь. Барак. Слепая мгла Камнем на сердце легла.
Я простерт и недвижим. Что ж – давай поговорим.

.....

Можно все преодолеть, Даже лагерную клеть,
Даже каторжную ночь Силой сердца превозмочь.

Знаю, друг... Но иногда Память гаснет... Без следа.
Враг подходит. Не уйти. Дух нельзя перевести.

Крикнуть в помощь – силы нет.
Вспомнить слово – мысли нет.

⁶ Он же. Пятьдесят лет спустя // Воздушные пути. 1967. Т. 5. С. 150.

⁷ Он же. Памяти Мандельштама. С. 109.

⁸ Там же.

Шевельнуться – власти нет.

Хочешь встать – и встать нельзя.

Хочешь петь – и петь нельзя.

Хочешь жить ...»⁹

А вот вещей ночной сон Мандельштама:

«Душно, и все таки до смерти хочется жить.

С нар приподнявшись на первый раздавшийся звук.

Дико и сонно еще озираюсь вокруг, –

Так вот бушлатник шершавую песню поет

В час, как полоской заря над острогом встает».

Жизненные траектории Юлия Марголина и брата его Осипа общие в своей исходной точке, разошлись, чтобы пересечься потом в пространстве обезчеловечивания, окутавшем саваном безмолвия одного и сгустившегося до критической точки перенапряжения всех жизненных сил для другого. Но не только пути их жизни событийной – траектории их духовной жизни тоже можно уподобить параллельным Лобачевского – они расходятся, чтобы встретиться в точках сущностного человеческого самоопределения поэтов, восставших против «века-волкодава». «Я, Юлий, многим обязан брату Осипу...».

Свобода жить вне горечи и мести

В статье-некрологе о Юлии Марголине Роман Гуль вспоминает самоубийственное мужество Мандельштама – его стихи о Сталине – и пишет, что у Юлия «было в характере нечто мандельштамовское»¹⁰. «Нечто мандельштамовское» – это «себя губя, себе противореча», не отступаться от своих ценностей нигде и ни при каких обстоятельствах. «Нечто мандельштамовское» – это способность стихами противостоять «расчеловечиванию» (название главы в книге Марголина *В стране зе-ка*). Стихами, вспоминает Марголин, «я оборонялся, упорствовал, носил их в себе и жил в их ограде, как за невидимой стеной. Для печати они не предназначались... – Теперь, когда один-единственный день Ивана Денисовича дошел, наконец до сознания миллионов, я перечитал эту старую тетрадь, и мне кажется, что она имеет ценность документа: "чужестранец-еврей в лагере"»¹¹.

Из документа узнаем, как строил линию сопротивления «расчеловечиванию»¹² чужестранец-еврей Марголин. В беспросветном 1942-м он пишет стихи, назван-

⁹ Он же. Стихи написанные в стране зе-ка // Воздушные пути. 1963. Т. 3. С. 87.

¹⁰ Гуль Р. Марголин // Новый журнал. 1971. № 102.

¹¹ Марголин. Стихи. С. 84.

¹² «Расчеловечивание» – так называется одна из глав в книге Ю. Марголина *Путешествие в страну зе-ка* (1951), хотя можно сказать, что тема расчеловечивания – главная тема всей книги.

ные «Аф-аль-пи». На иврите это «несмотря ни на что». По главной мысли и по тональности стихи эти близки симоновскому «Жди меня». Но у Симонова – обращение мужчины, возвеличенного самой своей миссией солдата. А тут одаривает женщину своей верой в силу молитвы и любви лишенный места в мире человеческого зэ-ка.

Аф-аль-пи
(Банщик)

«В грозный день Суда и Воздаянья,
Милый друг, ты плачешь обо мне.
А у нас в тот день – парная баня.
Банщики работают вдвойне.

Я багор глубоко опускаю,
Тяжело колышется ведро,
– И тебя с улыбкой вспоминаю,
Нашу веру в счастье и добро.

В Судный день в далеком Тель-Авиве,
В Тель-Авиве бело-золотом,
Помолись о бедном водоливе,
Заступись за плоть его постом.

Вымоли прощенье – Бога ради –
Все, кому грозящий близок меч.
А под вечер – разверни тетради,
Где вписал я память наших встреч.

Над последней прерванной строкою
Слез не лей, а сердце укрепи,
– И впиши спокойною рукою
Три коротких слова: Аф-аль-пи»¹³

Аф-аль-пи – несмотря на крайнее истощение (вес 44 кг: «и сходит плоть с твоих костей, как сходит снег с лесных путей»), несмотря на удавку рабским режимом и террором уголовников, у поэта, превращенного в банщика, работа мысли не прерывается, и главный ее предмет – свобода.

Свобода

В горах Ливана кедры Соломона
Еще стоят прямые, как колонна.
Все пережил таинственный их рост:
Пожар святынь, падение народа,
Смерть на земле и в небе гибель звезд.
Они стоят – и в этом их свобода.

¹³ Марголин. Стихи. С. 88-89.

...А наша в чем?

– В мелодии Моцарта,
Мечте поэта, – подвиге Декарта.
В горах Тель-Хая умер Трумпельдор.
Свободно выбрал жертвенный костер
Ян Гус и Бруно... Слушай! Я в плену,
Но я своей судьбы не прокляну.
Свобода есть и будет. – Станем вместе
С тобой, мой друг, в кольцо сплетенных рук.
Свобода жить вне горечи и мести –
Вот высшая из всех земных наук¹⁴.

Написано в 1944 году в исправительно-трудовом лагере Круглица Архангельской области. Отречься от горечи и мести тогда и там значило воистину следовать заповеди: «В месте, где нет человека, – будь ты человеком»¹⁵.

Свобода и ее условие – отречение от замыкающего в безысходность реваншизма – не просто крик защищающей себя от растрепанности души. Это жизненный принцип человека, для которого смысл его участия в судебном процессе о советских концлагерях и – шире – в противостоянии системе, несущей в «себе зерно всесветной катастрофы», состоял в «борьбе за честность и ясное мышление в этом вопросе»¹⁶. Так формулировал Юлий Марголин свою задачу в сентябре 1970 года – за четыре месяца до смерти. И потому, может быть, правомерно принять эту формулу как формулу, резюмирующую его практическую и аналитическую деятельность.

«Борьба за честность» – это книга *Путешествие в страну зэ-ка*, примыкающие к ней многочисленные статьи, выступления, свидетельства. В совокупности в них, пожалуй, впервые в таком объеме и в такой безукоризненной форме – не только литературной, но и с точки зрения доказательности концепции – была представлена богатейшая фактография о различных сторонах бытия гигантской «подземной страны», составлявшей невидимый фундамент новой формы рабства, воцарившегося в тоталитарном СССР.

¹⁴ Там же. С. 93.

¹⁵ Эту заповедь Марголин связывал с деятельностью Давида Руссэ, на процессе которого (1951 год) он выступал свидетелем обвинения против журнала *Леттр Франсэз*, объявившего клеветой на СССР его статьи о советских концлагерях. См. Марголин Ю. Парижский отчет. Процесс Давида Руссэ против коммунистических диффаматоров. МАОЗ, Тель-Авив, 1971. С. 4. Отчет, как можно видеть, издан 20 лет спустя после самого процесса. Почему? «Тема о лагерях и евреях в лагерях, пишет Марголин в предисловии, была в Израиле «табу» много лет. Факт, что «Парижский отчет» не мог быть напечатан в Израиле, как и многие другие мои статьи, как и моя книга о советских лагерях принудительного труда». «Не без колебаний» он представил «Отчет» для публикации по-русски, для молодежи, прибывающей из советской России. С середины 1960-х годов Марголин был одним из руководителей Общества борьбы за освобождение евреев из СССР – МАОЗ.

¹⁶ Марголин. Стихи. С. 93.

«Борьба» – понятие в данном случае не фигуральное, а буквальное. На всем протяжении послелагерной жизни Марголину пришлось бороться с теми, кто ореол военной победы над нацизмом, достигнутой жертвами и героическими усилиями миллионов людей, переносил на все советское, на СССР как таковой, а всех несогласных с подобной апологетикой клеймил как «клеветников». Но не в самих апологетах, при всей их злокозненности, и не в шельмовавших первооткрывателей правды диффаматорах был корень зла. Он был значительно глубже. Успешность их деятельности – неважно, искренней или циничной – обеспечивалась умонастроением масс (в их числе и даже в первую очередь «образованцев»), принявших на веру коммунистическую мифологию с характерным для мифологического мышления стиранием различий между разумом и верой, между рациональным и иррациональным.

Борьба философа Марголина за ясное мышление, дополнившая и углубившая его «борьбу за честность», выразилась в анализе тех идеологических и социально-психологических процессов, которые обусловили радикальные сдвиги в массовом сознании и во многом предопределили саму возможность целенаправленного истребления людей в рамках и на основе двух очертивших контуры XX века режимов – советского и нацистского. Каждый из них держался на мифологизации истории, на замещении исторической религии ее эрзацами.

Не замутняя своего анализа «горечью и мстью», Марголин показал, что мифологизация истории, сотворение идолов и кровавые жертвоприношения им являются ужасающими проявлениями язычества. Но само оно – не столько вина, сколько беда всего человечества, врожденная, родовая, в современных терминах генетическая его болезнь. Действенным средством в профилактике и лечении конкретных проявлений этой болезни (против нее как таковой лекарства нет) были и остаются рациональное мышление, философская вера, или «Бог философов».

О «Боге философов» и врожденном язычестве

В статье «О Боге великом» Марголин рассматривает три позиции в отношении человека к Богу¹⁷. Первая – позиция отрицания: не только отрицания Бога, но и отрицания самой проблемы, загадки, отрицания какой бы то ни было потребности в Боге. В качестве примера такой позиции Марголин приводит борьбу Ленина с «богостроительством», в основе которой – «самодовольство массового безбожия», ограждающего человеческую душу от «леденящей стужи окружающей бесконечности», от осознания пределов бытия и постижения его человеческой мыслью. Вторая позиция – одержимости верой – по существу тоже ведет к ограждению и бегству от этих вечных вопросов.

¹⁷ Он же. О Боге великом // Воздушные пути. 1960. Т. 1. С. 259-263.

Марголин отвергает обе крайности – «одинаково чужды нам наивная вера, как и наивное неверие». Опираясь на концепции Бергсона, Ясперса, Хайдеггера, Сартра, он разъясняет сущность третьей позиции – философской веры или веры в «Бога философов».

Философией, считает Марголин, завершается образование человека, ибо в ней рациональная мысль не только достигает своего предела, но и осознает свою «конечную» природу, непостижимость для разума, для предметного знания небытия, Ничто. Философия осознает также, что попытки одолеть Непостижимое обозначают переход предметного мышления в эмоциональное, в котором «предмет» мысли не более чем знак, символ душевных устремлений, эмоций, воли – всего того, что порождает веру или веры во всем их разнообразии. Акт веры начинается с отказа от рациональной мысли – о Боге нет и не может быть понятия, ибо одинаково беспредметны, не могут быть доказаны как суждения истинные или ложные «Бог есть» и «Бога нет». Занимаясь проблемой бытия-небытия, философия проводит грань между знанием и верой, определяет критерии различения научного и мифологического мышления. Философия определяет реальные границы и возможности рационального мышления и потому, утверждает Марголин, «в ней достигает высшего выражения гордость и достоинство человеческого духа»¹⁸.

Осознание границ мысли и мыслимого Марголин рассматривает как предупредительное средство против «самоуверенности рационалистических теорий, на которых выросло все палачество нашего времени. "Рационалисты" в этом смысле все, кто не сознает ограниченности своей мысли и своей жизни чем-то абсолютно внеположенным. Чтобы не повторились в нашей жизни Ленины, Гитлеры, легионы мрачных тупиц, празднующих легкую победу над еле брезжащим сознанием масс, нужно каждую тупость ума и безотчетность ощущения назвать по имени. Враги жизни – тупые догматики, мыслящие плохо и мало и упирающиеся в скудные достижения своей мысли, как в стену, за которой они не желают ничего знать»¹⁹.

Жизнь человека – вся и всякого – граничит с небытием и пропитана им. Как быть – в буквальном смысле слова «быть», подчеркивает Марголин, – зная о предстоящем абсолютном уничтожении? Он сравнивает самочувствие человека «задумавшегося» с чувством падения с большой высоты, а мысль – ищущую, примиряющую, мобилизующую – с парашютами, приводимыми в движение человеческим сознанием.

Один из таких «парашютов» – перенесение смысла из сферы личного бытия вовне. Спасение видится в том, чтобы растворить себя в другом – «высшем», посвятить себя ему добровольно. К этому, полагает Марголин, сводятся по существу идеи долга, служения и любви, направленной на «единственно важное» и «нетленное». Но в этом спасительном «парашюте» таится опасный изъян. Готов-

¹⁸ Он же. К диалектике мифологического мышления // Воздушные пути. 1965. Т. 4. С. 146.

¹⁹ Он же. О Боге великом. С. 269.

ность жертвовать собой ради идеи нередко ведет к готовности распоряжаться и жертвовать жизнью других людей. В известном варианте, пишет Марголин, «идея, прекраснейшее творение человеческого духа, так полно торжествует над ничтожным и в самой своей сущности смертным "я", что неожиданно сама превращается в откровение мертвящей уничтожающей силы. Уничтожает, vernichtet, тогда то, что должно было помочь нам перешагнуть через страх небытия: "класс" vernichtet, "народ" vernichtet, и у науки самой, у искусства обнаруживаются какие-то уклоны, аспекты, враждебные человеку и жизни»²⁰. «Враждебность человеку» заложена в нем самом, в самой его потребности творить себе кумиров. Сотворение кумиров и есть язычество, сущность которого, согласно Марголину, в том, чтобы «установить в пределах известного нам мира избранные, высшие предметы культа, настолько мощные, чтобы само небытие перестало тревожить сознание в их свете»²¹.

Языческой является не только религия природы с ее почитанием стихий и светил, но и религия культуры с ее абсолютизацией Идей и Ценностей. Языческой является, подчеркивает Марголин, и религия истории, с ее почитанием избранного народа, социальной истории или высшей расы. Обобщая, он утверждает: «Язычество... – путь всякой религии как социального явления, всякого религиозного творчества и утверждения, стремящегося войти в историю и стать историей. Язычество есть такое перетолкование конкретной данности, при котором она мифологизируется и обожествляется»²². Итак, язычество – путь всякой религии... Значит, и иудаизма, и христианства? Но адепты обеих религий, в том числе самые авторитетные, утверждают, что их вера – преодоление язычества, что она – его антипод.

Признавая эллинско-языческую предысторию «Страдающего Бога», такие авторитеты, как философ князь Сергей Трубецкой или поэт и филолог Вячеслав Иванов, убеждены, что христианство – универсальная религия, завершение всех поисков человечества – есть полное и законченное преодоление язычества. Но это убеждение, утверждает Марголин, проистекает из веры в явленный человечеству Абсолют, а это означает, что адепты такой веры целиком во власти мифологического мышления. Оно же есть выражение чаяний, надежд, императивов и стремлений человеческих и как таковое самодостаточно и недоступно рефлексии – то есть оно не выходит за собственные пределы и не осознает себя мифологическим.

С позиции философии веры – «третьей позиции» – Марголин трактует христианство как попытку преодолеть язычество путем «удвоения мира». Пытаясь расшифровать «ничто», христианство постигает трансцендентное, внеположенное миру как иной мир, над которым бессильна смерть, бессильно небытие: смерть только порог, и небытие в этом мире равняется бытию в другом. Христи-

²⁰ Там же. С. 273-274.

²¹ Там же. С. 277.

²² Он же. К диалектике. С. 151.

анское удвоение мира, пишет Марголин, запечатлено в образе Христа, в нем встречаются и связываются два мира, две действительности²³.

Удвоения мира – веры в иной мир – нет ни в буддизме, ни в иудаизме. В иудаизме Марголин видит первую героическую попытку преодоления язычества: исходный его миф – об Аврааме, сокрушающем идолы в доме отца своего. Но, согласно Марголину, «попытка оказалась напрасной: от того, что примитивная форма язычества (поклонение делу рук человеческих) заменяется поклонением творению мысли и воли человеческой – образам и учениям Святых Писаний в их великой множественности – суть дела не меняется»²⁴.

И вместе с тем иудаизм ближе всех исторических религий подошел к идее абсолютной трансцендентности Бога бытию, полной его внеположенности миру – основополагающей идее «философской веры», или веры в «Бога философов». Бог Израиля находится по ту сторону всякого бытия, хотя всякое бытие от него исходит. Отсюда – запрет на изображение и всякого рода воплощения Божественного. «Нет Бога в мире», – резюмирует Марголин, подчеркивая непереносимость этой мысли для языческого сознания. Бог вне мира, но весь мир, с его добром и злом, покоится в Боге – это парадоксальное отношение невозможно пояснить никакой зримой аналогией.

Но повторим: именно эта абстракция – Бог вне мира – как единственная альтернатива небытия и составляет основу философии религии. «Богу философов молиться нельзя, в Него можно только верить. Такая вера означает, что все исчезающее из мира, все преходящее не потеряно абсолютно – и все для нас бессмысленное и непонятное где-то и как-то осмыслено». В этом заключается положительная сторона принимаемой Марголиным веры в Бога, но еще сильнее и значительнее, подчеркивает он, ее отрицательная сторона. Приняв «Бога вне мира», мы тем самым отказываем миру в нашем полном, рабском и языческом признании. «Все известные нам формы и проявления действительности не импонируют нам, мы отказываемся видеть в них абсолют и ничего не признаем безусловно: ни избранных народов, ни высших рас, ни исторического предназначения, ни идолов, восставляемых человеческой потребностью в абсолютном авторитете Власти или такой-то, а не иной правды»²⁵.

Но много ли тех «нас», кому дано уразуметь языческую основу «Абсолютов» – неважно, рукотворных или создаваемых волей и эмоциями пророков, идеологов и вождей? И как велико было «наше» влияние на реалии уходящего века? Подытоживая первую его половину, Марголин констатировал: «Никогда еще люди трезвой и спокойной мысли не были оттеснены и изолированы от влияния на массы, как в наше время. Наша эпоха – эпоха грозного фанатизма... В истории нашего времени происходит грандиозное столкновение старых мифов и новых

²³ Он же. О Боге великом. С. 278.

²⁴ Он же. К диалектике. С. 152.

²⁵ Он же. О Боге великом. С. 280-281.

утопий – старых утопий и новых мифов, – тогда как Разум человечества остается в тени»²⁶.

Почему так? Почему, несмотря на впечатляющие достижения наук и технологий, многократно увеличивших сферу действия предметного мышления, XX век (от себя добавлю – и во вторую его половину, и в его продолжение – Л.Д.) отмечен мифологизацией сознания не меньше, а скорее даже больше, чем предыдущие эпохи?

Марголин анализирует тесно связанные между собой основания – социальные и идеологические. К первым он относит издержки демократии – этого «наиболее рационального и наименее скверного политического режима». Демократия сопровождается прорывом на поверхность политической жизни не подготовленных к социальной самостоятельности малообразованных масс, сознание и духовная жизнь которых на протяжении долгих веков были пропитаны верой и подчинялись религии. Такая предыстория массового сознания, согласно Марголину, объясняет его готовность к принятию мифа и утопии в нашу атеистическую эпоху!

Мифология и утопия связаны: образ, переданный прошлым, есть миф; образ, обращенный к будущему, – утопия. Утопическое мышление Марголин определяет как частный случай мифологического: «каждый миф в истории человечества есть преображенная утопия, а каждое утопическое представление или чаяние будущего со временем создает свой миф»²⁷.

Бурное распространение коммунистической веры Марголин приводит как классический пример мифотворчества в его становлении. Воинствующий атеизм, очищая коллективное сознание от икон и догматов прошлого, оставил пустое место для новых мифов. Миф «Революции» как нового божества, культ его апостолов «Вождей» быстро заполнили создавшийся вакуум. Безрелигиозная коммунистическая вера использовала религиозные атрибуты прошлого «вплоть до выставления на поклонение "мощей" Ленина», а свое массовое распространение она получила благодаря импульсу, глубоко заложенному многовековым религиозным воспитанием масс.

Октябрьская революция, писал Марголин к ее 50-летию, «стала фактором исторического развития в планетарном масштабе». Без Ленина в России, считает он, не было бы Муссолини в Италии, без Сталина с его «техникой управления» не было бы Гитлера и второй мировой войны, а позже Мао и «культурной революции». Ускоренная и разрушительная ликвидация колониализма в Азии и Африке – он сравнивает ее с преждевременными родами, угрожающими жизни матери и младенца, – такое же следствие советской революции, как и фашизация Европы. Свою оценку роли Октября Марголин резюмирует вопросом: в какой мере коммунизм, воодушевивший массы, был рациональным движением? И можно ли вообще построить жизнь общества на основе универсальной социальной инженерии, на началах всеохватывающего «рационального» планирования?

²⁶ Он же. К диалектике. С. 149.

²⁷ Там же. С. 148.

Вера во всемогущество планомерно ведущего в царство свободы Разума ничем по существу не отличается от веры в другие земные Абсолюты. Истинный рационализм отличается от мифологизированной веры во всемогущий Разум осознанием границ и компетенции человеческой мысли. Однако провозгласивший себя наукой советский коммунизм полностью лишен охранительной рефлексии, в нем отсутствуют какие бы то ни было регулятивные механизмы самокритики. В самой своей сердцевине, пишет Марголин, коммунизм таит «иррациональный темный импульс, не поддающийся контролю интеллекта и в конечном счете враждебный ему – как враждебен был мистический фанатизм средних веков и, уже в наше время, мистицизм "высшей расы" и "арийской крови"»²⁸.

Анализируя диалектику мифологического мышления, Марголин раскрывает его исторический характер – каждый миф имеет свое начало, продолжение и конец. «История не только поприще мифов, но и кладбище мифов», – справедливо отмечает он. Тот, кому выпало быть свидетелем конца коммунистической мифологии, мог бы к этому добавить: «История еще и гигантская реанимационная мифов». Явление, ставшее массовым в посткоммунистическом мире, Марголин заметил еще в его зародыше – люди, разочаровавшиеся в коммунизме, часто и с большим рвением возвращаются к религиям прошлого. При этом доля идущих к «Богу философов» по-прежнему ничтожно мала. А у тех, кто в массовом порядке обращается к традиционным религиям, чаще превалирует не идея и образ Бога, а многолико воспроизводящие язычество ритуально-этнические аспекты веры с возрождаемой повсеместно нетерпимостью к «еретикам» и «иноверцам», «чужакам» и «иногородцам». И если «в утробе коммунизма» лежала, как считал Марголин, третья мировая война (по существу, война сверхдержав), то эпоха посткоммунизма в все большей мере становится глобальным ристалищем этнических конфликтов, грозящих перерасти через войны религиозные в глобальную всеистребительную войну фанатичного варварства с цивилизацией. Такое наследство оставил миру коммунизм, замысел которого – полной рационализации общества средствами тотального насилия – Марголин называл «самым безумным проектом, какой родился в человеческой фантазии»²⁹.

Человек мировоззрения

Означает ли этот вывод, сформулированный недавним узником советского концлагеря, что автор его был антикоммунистом? Марголин это отрицает категорически. «Я попросту и первоначально – не-коммунист... В кличке "антикоммунист" есть для меня нечто унижительное, она ставит человека в производное положение от чего-то, что определяет его извне, превращает его в антитезу и противоречие...

²⁸ Он же. Пятьдесят лет спустя. С. 159.

²⁹ Там же. С. 160.

Не-коммунист превращается в антикоммуниста лишь тогда, когда обстоятельства принуждают его защищаться, когда он становится объектом атаки»³⁰. «К сожалению, – пишет Марголин, – мне пришлось защищаться от многих и многого за свою малогероическую и отнюдь не воинственную жизнь». Думаю, с последним трудно согласиться: жить Марголину пришлось воюя, и нередко воюя одним в поле воином. И это, несомненно, героизм – тем более, что Марголину, по его признанию, «очень бы хотелось оставаться не-коммунистом, занимаясь своим делом, например математикой, писанием лирических стихов или воспитанием детей». Такие предпочтения редко встречаются у «идейного», всецело поглощенного служением идее человека. «Он не знает идеологической повинности», – писала о Марголине Наталья Рубинштейн³¹.

И действительно, Марголин никогда не руководствовался соображениями партийной или сугубо политической целесообразности, подчиняя те и другие приоритетным для него принципам гуманизма, нравственности, честного партнерства и свободы. В этом отношении Марголин – один из наиболее последовательных соратников Жаботинского. Он резко критикует израильских политиков, создавших культ Жаботинского, но на деле, считает он, ставших ликвидаторами его концепции. Они пренебрегли тем, с его точки зрения, главным, что внес Жаботинский в концепцию еврейского национализма, – «либеральной европейской традицией XIX века, с ее благородством и рыцарством»³². Эту главную ценность пронес через всю свою жизнь Юлий Марголин – свой анализ глобальных тенденций современности, критику советизма, как и критику политических сил Израиля, он вел с позиций европейского либерализма и отстаивал эти позиции с неизменным благородством и рыцарством.

В отличие от массовидного, склонного к сотворению культов «человека идеологии», Юлий Марголин был «человеком мировоззрения». Следуя своей вере в «Бога философов», он не питал никаких иллюзий ни относительно всего рода человеческого, ни той его части, к которой принадлежал по рождению. Но он считал необходимым делать все для сохранения достоинства людей, памятуя сам и объясняя другим, что главный и губительный духовный изъян человека – язычество, с его жертвоприношением, – кроется в самой природе человека, в невозможности принять безропотно факт смертности его самого и всего того, что его окружает. На протяжении всей человеческой истории язычество сопровождает постоянно возобновляющиеся попытки создать нечто вечное и Нетленное и таким путем преодолеть пропасть между бытием и небытием, между существованием и Ничто. Язычество – неотъемлемый атрибут всех без исключения исторических религий и их идеологических эрзацев. И потому, резюмирует Марголин, «преодоление язычества – не более чем иллюзия».

³⁰ Там же. С. 146.

³¹ Н. Рубинштейн принадлежит определение «человек мировоззрения». См.: Рубинштейн Н. Урок Марголина // Марголина Ю. Над Мертвым морем. Тель-Авив, 1980. С. 25.

³² Марголин Ю. Проблемы еврейского национализма // Новый журнал. 1955. № 41. С. 222.

Иллюзорно, разумеется, полное его преодоление. Но это отнюдь не означает, что иллюзорными являются противостояние конкретным формам мифотворчества, борьба против сотворения новых и реанимации старых культов и кумиров, против сооружения и реставрации лжехрамов, на алтари которых приносятся жертвы, исчисляемые в XX веке миллионами.

Отдав годы своей «негероической» жизни борьбе с идолами нашего времени, Юлий Марголин не стал борцом по профессии. Он всегда оставался философом, признавая сам и стремясь разъяснить другим преимущества рациональной мысли – той, что «пытливо всматривается в будущее, но вместо откровений и восторженной веры даны ей только предположения и вероятности».

Дополнения к статье

В главке «Сходящиеся параллели» я никак не комментирую мысль Марголина о принадлежности Мандельштама к «семье поэтов, ушедших от еврейства». То есть молчаливо соглашаюсь с тем, что «все» еврейское облеклось для него «навек» в цвет ночной – черно-желтый» (выделено мной – Л.Д.). Я хотела бы внести коррективы в свой текст, точнее, выразить несогласие со своим прежним соглашательством. Мне это кажется важным еще и потому, что цитация приведенных и того же рода текстов из эссе «Хаос иудейский!» из сборника *Шум времени* стала общепринятым аргументом для доказательства отречения Мандельштама от своего еврейства и от еврейства вообще³³. Такую аргументацию, к примеру, мы находим в статье Александра Гордона, которая примыкает к серии его весьма интересных работ о судьбах выдающихся европейских евреев. Цитируя все тот же *Шум времени*, Гордон подводит читателя к выводу, что отречение Мандельштама от еврейства органично и глубоко, ибо такое отречение «в творчестве для поэта гораздо важнее, чем в обряде крещения, которое Мандельштам прошел в 1911 году, в двадцать лет»³⁴. Полностью соглашаюсь с Александром Гордоном в том, что о позиции поэта надежней всего можно судить по его творчеству. Но в таком случае нужно рассмотреть разные работы Мандельштама на разных этапах его жизни, для начала ограничившись хотя бы его прозой. И тогда, быть может, мы сумеем понять, был ли уход Мандельштама полным, то есть, по Марголину, «навек» и от «всего» еврейского, или Мандельштам уходил не от всего, а от чего-то неприемлемого для него в еврействе и признавал то, что представляло для него непреходящую ценность.

Почти синхронно с «Шумом времени», в 1926 году Мандельштам, побывав на спектакле ГОСЕТа, пишет настоящий панегирик Михоэлсу и еврейскому театру. И там же поясняет, в чем он видит «основу» и «силу» еврейства. «Пластическая

³³ Мандельштам О. Шум времени. Л., 1925.

³⁴ Гордон А. Шестидневный президент // Новости недели. 29 мая 2014.

основа и сила еврейства в том, что оно выработало и пронесло через столетия ощущение формы и движения, обладающее всеми чертами моды – непреходящей, тысячелетней... Я говорю не о покрое одежды, который меняется, которым незачем дорожить, мне и в голову не приходит эстетически оправдывать *гетто* или *местечковый стиль*. Я говорю о внутренней пластике гетто, об этой огромной художественной силе, которая переживает его разрушение и окончательно расцветет только тогда, когда гетто будет разрушено»³⁵.

Так что же именно воспринимал поэт как угрозу, от какого же «хаоса иудейского он бежал»? Отрекался ли он при этом вообще от «всего» еврейского да еще и «навек»? Нет, такого тотального отречения у Мандельштама не найти. Более того. В начале 30-х, когда, по словам Марголина, «коллективизация охватила не только русскую деревню, но и русскую литературу», проза Мандельштама, пишет Марголин, противостояла «недоброй жизни и назревающей коллективизации "соцреализма"». И в контексте этого противостояния Мандельштам заявляет: «Я настаиваю на том, что писательство в том виде, как оно сложилось в Европе и в особенности в России, несовместимо с почетным званием иудея, которым я горжусь. Моя кровь, отягощенная наследством овцеводов, патриархов и царей, бунтует против вороватой цыганщины писательского племени»³⁶. Мне кажется, что и речи быть не может о тотальном отречении поэта от еврейства. И бежал он не от всего еврейского, а от чуждых ему и по быту, и по языку местечка и гетто. Но одновременно уповая на то, что «огромная художественная сила еврейства», тысячелетней крепости его «основа», сохранившаяся в гетто, переживет его распад и расцветет в полную силу, когда гетто будет разрушено.

Культура – главная и непреходящая ценность для самого Мандельштама. Поэтому сохранность культуры для него тождественна сохранности самой жизненной основы еврейства. Народ еврейский жив, ибо в галуте, то есть в изгнании, сохранилась его «огромная художественная сила». Но в чем поэт видит свою собственную принадлежность этому народу, как он ощущает свое родство с ним? Повторю его слова: он гордится «почетным званием иудея», кровью, «отягощенной наследством овцеводов, патриархов и царей». Кровью, которая бунтует против «вороватой цыганщины писательского племени». Это «племя» – одно из гнусных порождений «века-волкодава», того места-времени, где люди живут, «под собою не чуя страны».

И поэт-бунтовщик изобличает гнусность и злодейство главного архитектора волкодавной современности. Он осознает всю гибельность бунта против идола-вождя и в последние воронежские годы безмерно страдает в ожидании неотвратимой казни.

«И в яму, в бородавчатую темь,
Скольжу в обледенелой водокачке,
И спотыкаясь мертвый воздух ем,

³⁵ Мандельштам О. Михоэлс. Собр. соч. Нью-Йорк, 1969. Т. 3. С. 106-110.

³⁶ Мандельштам О. Четвертая проза. Собр. соч. Нью-Йорк, 1966. Т. 2. С. 225.

И разлетаются грачи в горячке.

А я за ними ахаю, крича
В какой-то мерзлый деревянный короб:
Читателя! Советчика! Врача!
На лестнице колючей разговора б!»

Шопот ужаса и зов о помощи! И тут же прощание со всем доргим и близким в Европе и в России...

«Себя губя, себе противореча,
Как моль летит на огонек полночный,
Мне хочется уйти из нашей речи
За все, чем я обязан ей бессрочно».

Нашей – это русской. Об этом времени смятения и прощания Марголин пишет так: «... Был Мандельштам, отрезанный, беззащитный в своем одиночестве, потерянный между иудейским ночным хаосом и всероссийским кошмаром на яву, который надвигался со всех сторон». И еще о бездомности поэта. Прощальные странствия его музы по европейским просторам, по Марголину, «не что иное как поиски дома бездомным поэтом... Потерявшему дом весь мир служит домом». Не было в страшные воронежские годы никаких поминаний об «иудейском ночном хаосе». А в остальном, Марголин во многом прав. Но и он не расслышал в прощальных стихах Мандельштама его обращение к иудейскому первородству:

«Я в львиный ров и в крепость погружен
И опускаюсь ниже, ниже, ниже –
Под этих звуков ливень дрожжевой
Сильнее льва, м о щ н е е П я т и к н и ж ь я.

Как близко, близко твой подходит зов
Д о з а п о в е д е й р о д а ...»

А вот что пишет Мандельштам о Риме, том, что был фундаментом европейской культуры, а нынче

«Город ласточкой купола лепленный
Из проулков и сквозняков
Превратили в убийства питомник
Вы, коричневой крови наемники,
Итальянские чернорубашечники,
Мертвых цезарей злые щенки».

Кого же поименно поминает Мандельштам в прощании с тем его Римом, где «ямы форума заново вырыты»?

«Все твои, Микель Анджело, сироты,
Облеченные в камень и стыд:
Ночь, сырая от слез, и невинный
Молодой легкоплечий Давид.

И постель, на которой несдвинутый
Моисей водопадом лежит.

Мощь свободная и мера львиная

В усыплении и в рабстве молчит».

Не свое ли собственное рабство и грозящее ему насильственное «усыпление» прозревает поэт? И может быть для него в «черном бархате советской ночи» проблеском надежды и утешения стали образы далеких предков – героя Давида и могучего, вызволившего народ из рабства, «несдвинутого» даже водопадом Моисея?

Изгоняемый из жизни поэт, видимо, находил свою жизненную «основу» и «силу» в кровном родстве с древними иудеями, с догалутной Иудеей «овцеводов, патриархов, царей». Мандельштам совершает головокружительное сальто над всей галутной историей и приземляется на земле своих гордых и свободных, одаренных «огромной художественной силой» предков. К великой печали, приземление это было чисто виртуальным, хотя во времена Мандельштама возвращение евреев, уходящих из гетто и местечек с обязательным транзитом через Европу (реальную и культурную) в страну предков, обретало все больший размах.

Стоит, наверно, отметить, что сальто через галутную историю к древней было весьма показательным для многих сионистов, современников Мандельштама. Излишне напоминать о борьбе (порой весьма brutальной) потенциальных и реальных израильтян против всего «галутного», прежде всего против идиша за иврит как единственный национальный язык, соединяющий народ с его прошлым и объединяющий его в настоящем.

Но вернемся к Марголину. Как получилось, что он, не только талантливый писатель, но и проницательный читатель, способный размышлять в унисон с автором, не увидел столь, казалось бы, показательных иудейских текстов Мандельштама. Все более или менее понятно с прозой. Он не мог видеть «Четвертую прозу» – она впервые была напечатана в 1966 году, а Марголин опубликовал эссе о Мандельштаме в 1961-м. Но приведенные выше цитаты взяты из стихов, опубликованных под одной обложкой с его статьей. Хотя многое из творческого наследия Мандельштама тогда еще оставалось неопубликованным.

Впрочем, утверждения о полном отречении Мандельштама от еврейства продолжают и после публикаций собрания сочинений поэта. Это, по-моему, находит свое объяснение, во-первых, в том, что Мандельштам воспринимается как целиком и полностью поэт русский, что, хотя и имеет свои серьезные основания, приводит к игнорированию еврейской составляющей его поэтики. Во-вторых, в том, что его ставшее широко известным отречение и бегство от «черно-желтого» еврейства продолжает отождествляться с тотальным отречением от всего еврейского. И, наконец, в-третьих, в том, что не принимаются во внимание изменения в мировоззрении поэта – от ожиданий и надежд в предреволюционные годы до полного и бесстрашного постижения природы «века-волкодава», от полного отречения от «черно-желтых» гетто и местечка до признания своей соприродности народу «овцеводов, пророков и царей». Не удивительно, что такое восприятие обрело в конечном счете характер стигмы. И только доскональное профессио-

нальное исследование всего творчества Мандельштама привело к открытию и анализу еврейской составляющей его поэтики.

Честь этого открытия принадлежит Майе Каганской и ее в этой теме изначальному и постоянному соавтору Петру Криксунову. Оба в прошлом киевляне, основанием для их знакомства, а затем и долголетнего постоянного сотрудничества, стал интерес к Мандельштаму. Но, разумеется, к постижению сокровенных смыслов поэзии и прозы Мандельштама каждый шел своим путем. Петя пришел к Мандельштаму еще в конце 60-х, будучи старшеклассником математической школы. Редкая художественная интуиция и литературная одаренность объясняют, как и почему пятнадцатилетний мальчик при первом же случайном знакомстве со стихами Мандельштама (цитированными Валентином Катаевым в его книге *Трава забвения*) понял всю значимость открывшейся ему поэзии и стал неутомимым собирателем всего изданного и неизданного (в Воронеже – полученного у Н.Е. Штемпель, и в Москве – у Н.Я. Мандельштам) наследия поэта. Он стал лучшим переводчиком Мандельштама на иврит. В те же 60-е, тоже случайно (как не поверить в судьбу!), Петя узнал о Майе и ее работах. С того давнего времени и началось их творческое содружество. Майя в те годы была хотя и очень молодым, но уже хорошо известным своими оригинальными работами литературоведом, эссеистом и исследователем. Содружество Каганской и Криксунова подкреплялось и сходной жизненной ориентацией обоих – помыслы и Майи, и Пети были устремлены к Израилю, и они оба оказались там в конце 1976 года. А уже в 1977 году была опубликована статья Каганской «Мандельштам – поэт иудейский», вызвавшая бурную реакцию, порой весьма гневную. К примеру, такой была реакция известного литератора и литературного критика Анатолия Якобсона.

Сейчас эта статья – часть раздела «Поэт иудейский» посмертно изданной книги Майи Каганской *Апология жанра*. Книга была подготовлена к печати Сергеем Шаргородским при активном содействии Петра Криксунова и с предисловием Михаила Вайскопфа (М.: «Текст», 2014). Уже первая статья Каганской оказалась основополагающей для новых разделов и иудаики, и новых направлений в исследованиях творчества Мандельштама³⁷. Раздел «Н.Я.» из книги Каганской публикуется в сборнике о Надежде Яковлевне Мандельштам, подготовленном московским мандельштамовским обществом. Эта работа Майи предваряется предисловием Криксунова, неперемного участника встреч с Надеждой Мандельштам. В Израиле он перевел на иврит многие работы Майи, среди них сборник ее статей и последнюю ее статью – о Платонове, предварив ее своим предисловием. Майя, в свою очередь, была постоянным консультантом Пети при разработке справочного аппарата к его переводам Достоевского, Булгакова, Жаботинского и, конечно, Мандельштама, Платонова и других.

³⁷ См., к примеру: Кацис Л. Осип Мандельштам: мускус иудейства. М., 2002.

Знакомясь с разделом «Н.Я.» из книги Каганской, читатель узнает, с каким живым интересом отнеслась Надежда Яковлевна к работам Майи о иудействе Мандельштама, как волновала ее война Судного дня в Израиле, с каким пониманием она принимала планы Майи и Пети на репатриацию, как сама была бы не прочь присоединиться к ним, если бы не..., если бы не... Дадим волю фантазии. Вот если бы..., если бы... Юлию Марголину и Надежде Мандельштам довелось встретиться в одном месте-времени. Как интересны были бы они друг другу. И как много могло бы перепасть нам от их общения, от их бесед, согласий и несогласий...