

К. Накамура

## ДОСТОЕВСКИЙ И ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС. ВЗГЛЯД ЯПОНСКОГО РУСИСТА

(Заметки)<sup>1</sup>

### 1. КРИТИКА В АДРЕС ДОСТОЕВСКОГО — АНТИСЕМИТА

«Достоевский — писатель-гуманист, сторонник угнетенных». Подобные голоса громко звучали еще при жизни Достоевского в среде его читателей. После Второй мировой войны многие также восхваляли его, как, например, А. Камю, писавший: «Достоевский — гуманист, готовый пойти даже против Бога, чтобы защитить невинно мучимых детей» («Миф о Сизифе»).

«Это не так. Достоевский вовсе не сторонник угнетенных. По крайней мере в отношении евреев. Для евреев он — писатель-антисемит, стоящий на стороне угнетателей». О существовании подобных обвинений в адрес Достоевского я впервые узнал из английского издания книги французского еврея Д. Гольдштейна «Достоевский и евреи» (1976).<sup>2</sup>

Д. Гольдштейн разоблачает антисемитизм «учителя гуманизма» Достоевского, приводя множество «доказательств» из таких произведений писателя, как «Записки из Мертвого дома», «Бесы», «Дневник писателя», а также из его заметок и писем. Д. Гольдштейн обличает гуманистические общественные высказывания Достоевского как «море лжи», считая, что с Достоевского необходимо сорвать «маску писателя-гуманиста».

Д. Гольдштейн придерживается общепринятой в настоящее время мысли, что в Западной Европе, России и других странах существует долгая и глубокая история антисемитизма, печальным апогеем которой стал ужасающий геноцид, осуществлявшийся нацистами. Оглядываясь на прошлое с позиции этой трагедии, он, наверняка, начал представлять себе Достоевского как одного из «главных подозреваемых», которого ни в коем случае нельзя «оставить на свободе».

Однако, конечно же, и до Д. Гольдштейна, и до нацизма существовало множество высказываний со стороны евреев, обвинявших Достоевского в антисемитизме, о чем я до этого просто не знал. Хочу отметить также, что многие, в основном евреи, ясно видели черты Достоевского-антисемита.

---

<sup>1</sup> Эти заметки были написаны на японском языке и опубликованы в сборнике «Национализм в современной русской культуре» (под ред. Харуко Ясуока. Токио, 1998); на русский язык переведены Алексеем Потаповым.

<sup>2</sup> David I. Goldstein. *Dostoevsky and the Jews*. University of Austin, Texas; London, 1982. Первопубликация: David I. Goldstein. *Dostoevski et les juifs* (Paris, 1976).

Подобные критические высказывания в адрес Достоевского (с начала XX в.) приводятся в примечании 5 в статье Г. Розеншильда «„Похороны общечеловека“ и „Единичный случай“ Достоевского и „Скрипка Ротшильда“ Чехова. Еврейский вопрос».<sup>3</sup>

### 2. ЕВРЕИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДОСТОЕВСКОГО

Действительно, среди евреев в романах Достоевского нет «достойных» персонажей. Когда речь заходит о евреях, как пример обычно приводят Исая Фомича Бумштейна, заключенного Омской тюрьмы в «Записках из Мертвого дома». О нем говорится, что он выглядел, как курица; хитрый, хотя и глуповат; наглый, но трус; короче говоря, подонок.<sup>4</sup> Лямшин, почтальон, отвратительно играющий на пианино<sup>5</sup>, которого вовлекает в свой кружок «деятель» мошеннического типа Петр Верховенский (этот Лямшин тоже еврей), изображается как ужасно трусливый человек.<sup>6</sup> Это он, приняв участие в убийстве Шатова, в критический момент струсил: ночью в парке начал кричать, как сумасшедший, и первый из пятерки побежал в полицию, где бросился на колени и во всем признался.

Однако замечу, что в романах Достоевского, как правило, не бывает «достойных» людей. Поэтому очень странно называть Достоевского антисемитом только потому, что евреи в его романах не изображены как «достойные» люди. В «Бесах» в неприглядном виде предстает не один Лямшин. Он лишь один из многих «бесов». То есть осуждению подвергается не только *еврей* Лямшин.

Что же касается еврея-заключенного Бумштейна, Достоевский вовсе не ненавидит эту «курицу». Сравним: Аким Акимыч, другой заключенный в «Записках из Мертвого дома», который обожает правила, вне зависимости от того, нужны они или нет, и не может не вмешаться, когда прави-

<sup>3</sup> См.: *Rosenshield, Gary. Dostoevsky's «The Funeral of the Universal Man» and «An Isolated Case» and Chekhov's «Rothschild's Fiddle». The Jewish Question // Russian Review 56. № 4 (October 1997).*

<sup>4</sup> Ср. в авторском тексте: «...лет пятидесяти, тщедушный, сморщенный, с ужаснейшими клеймами на щеках и на лбу, худощавый, слабосильный, с белым цыплячьим телом»; «Сам он был незлобив, как курица, и, видя всеобщее расположение к себе, даже куражился, но с таким простодушным комизмом, что ему тотчас же это прощались». В нем «была самая комическая смесь наивности, глупости, хитрости, дерзости, простодушия, робости, хвастливости и нахальства». «При входе в острог [Исай Фомич] сробел до того, что даже глаза не смел поднять на эту толпу насмешливых, изуродованных и страшных лиц...» — *Ред.*

<sup>5</sup> «Отвратительно» здесь не значит плохо: Лямшин, как известно, играл на фортепьяно виртуозно. По-видимому, так оценивается суть его пьески «Франко-прусская война», за исполнение которой, кстати, Лямшин был «помилован» в кружке губернаторши Юлии Михайловны. — *Ред.*

<sup>6</sup> В словаре Брокгауза и Ефрона говорится, что в XIX в. в России евреи не могли становиться чиновниками. Однако Лямшин — чиновник. Вероятно, он принял православие. Или же это можно объяснить тем, что после реформ Александра II для образованных евреев открылся путь в государственные чиновники (см.: *Клиер Дж. Еврейский вопрос в славянофильской прессе 1862–1886 гг.*).

ла нарушаются, даже если дело его совсем не касается (Достоевский говорит о нем, что он «как немец»), или же Аристов, который работает на тюремщиков и пользуется их покровительством, — оба русские, но Достоевский сильно негодует на таких, как они. Как ясно видно из отношений с юношей Алеем, дагестанским татаринном, Достоевского не особенно интересует, какой национальности человек. Писатель гораздо более чувствителен к его личным человеческим качествам.

Так это было и за пределами тюрьмы. Отношение Достоевского к молодой еврейке-идеалистке Софье Лурье, с которой он был в переписке<sup>7</sup>, исполнено уважения и сердечности. (Как видно из его отношения к Надежде Сусловой, младшей сестре Аполлинарии Сусловой, Достоевский всегда относился к интеллигентным и целеустремленным женщинам со смешанным чувством уважения и теплоты.)

В «Записках из Мертвого дома» отношение повествователя («я») к Бумштейну можно назвать *светлым*. Он говорит: «Я даже теперь не могу вспоминать о нем без смеху» — и даже: «мы были с ним большие друзья» (4; 55).

Бумштейн упоминается под тем же именем (настоящая фамилия — Бумштель) и в воспоминаниях Шимона Токаржевского, польского политического преступника, который сидел в Омской тюрьме одновременно с Достоевским. У них между собой не было какой-либо дискриминации или вражды. Живя вместе, пусть и в тюрьме, Достоевский не смотрел на евреев как на врагов.

Как часто указывалось, Достоевский — это утопист в одежде националиста (вернее патриота). В его романах видна тенденция к ксенофобии в отношении поляков, немцев, французов. Кроме того, он воспламенялся и идеями панславизма, в основе которого лежит православие. При этом (можно сказать, что и поэтому) он не переставал быть утопистом, страстно мечтающим о дружбе и любви между всеми людьми. Этим обуславливается сложность еврейского вопроса у Достоевского.

### 3. ПИСАТЕЛЬ, ИЗОБРАЖАЮЩИЙ «УРОДЛИВЫХ УРОДОВ»

В своих романах Достоевский изображает не евреев, не поляков и не русских, а просто «людей». Читатели Достоевского из Японии, Индии, Южной Америки, Китая, даже из Западной Европы интересуются в его романах прежде всего тем, как он понимал *человека*.

Турецкий солдат в «Братьях Карамазовых», вырезающий младенца из утробы матери; русский чиновник, запирающий зимой в туалете избитую им 5–6-летнюю девочку; русские супруги-интеллигенты, находящие наслаждение в биении родной дочери кнутом; русский аристократ, натравливающий собак на голого мальчика на глазах матери... Многим японским

<sup>7</sup> См.: [Письма С. Е. Лурье к Достоевскому] // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 12. С. 205–226 (публикация и примечания С. А. Ипатовой).

читателям становится плохо, когда они читают подобные сцены. Эта реакция никак не связана с тем, к какой национальности принадлежит персонаж, описываемый Достоевским. Мы не воспринимаем Трусоцкого, героя «Вечного мужа», который ругает и бьет свою невинную 8-летнюю дочь, как типичного русского отца. Можно привести еще много примеров подобных персонажей в романах Достоевского. Повторю, мы находим в них человека, точнее — указание на искажение человеческого в человеке.

Достоевский изображает русских современников в основном на фоне Петербурга. Все эти русские петербуржцы имеют, по выражению самого писателя, черты «уродов». Он пишет: «Я горжусь, что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону. Трагизм состоит в сознании уродливости» (16; 329). «Самый уродливый урод — это урод с благородными чувствами» (9; 103). Однако нам эти характеристики дают материал для понимания человека, а не для понимания русских петербуржцев.

Как сияние Уильяма Фолкнера отражается в Попее из «Святылища», так сияние Достоевского отражается в Голядкине из «Двойника», в повествователе-парадоксалисте из «Записок из подполья», в Раскольникове из «Преступления и наказания». И мы можем почувствовать Голядкина и Раскольникова как «самих себя».

Что будет, если начать говорить, что изображать одних «уродов» нехорошо? Если бы мы начали говорить подобные вещи, которые мог бы сказать глупый цензор, это означало бы отказаться от того ценного, что мы имеем. Это означало бы бездумно отказаться от наблюдений Достоевского над страданиями людей, загнанных в угол, от его пристального взгляда на садистскую сторону в человеке, от его разоблачения иллюзий эпохи Просвещения, от его наблюдений над тем поворотным моментом, когда хороший человек совершает зло, от того мироощущения, которому Достоевский научил нас и которое вызвало в нас сочувствие.

Макото Токунага говорит о Т. Адорно: «Он [Адорно] свидетель тому, что принципы Просвещения, которые лежат в основе Нового времени, заключают в себе как тенденцию противоречие самим себе. Говоря конкретнее, антисемитизм является выражением того, что цивилизация с самого начала имела тенденцию к возвращению в варварское состояние» (М. Токунага. Об универсальности Аушвица // «Мисудзу». 1997. Май).

Варварство и зло не заключены в одном только Просвещении. В Новое время или в любое иное, прогрессист или консерватор — человек не теряет способности ко злу, — сказал бы, возможно, Достоевский. В России, где эпоха, предшествующая Новому времени, продолжалась особенно долго, еще до нацизма Достоевский уже был свидетелем тех же самых фактов, проявляющихся «в человеке», которые увидел Адорно. Мы, японцы, тоже при каждом появлении в современном японском обществе «ненормальных людей» вспоминаем героев Достоевского, потому что в понимании человека всегда можно найти общие черты. Таким образом, Достоевский и сейчас продолжает быть «нашим старейшим современником».

#### 4. МЫ — БОЛЬНЫЕ

«Великость» Достоевского заключается в том, что он не отвергал «ненормальных людей» как исключение (прошу понять меня правильно), а чувствовал, что они тоже принадлежат к «нам». В конце 1869 г. в России произошло убийство одного из членов тайного общества. Незрелая политическая молодежь убила своего соратника («дело нечаевцев»). «Добропорядочная» интеллигенция настаивала на том, что такую «ненормальную» молодежь надо рассматривать отдельно от нас, «нормальных» людей. Такая «добропорядочность» вызвала у Достоевского сильный протест. Отделение подобных людей от других он назвал «фальшью» (21; 125). По правде говоря, Достоевский считал, что как нет полностью ненормальных людей, так нет и полностью нормальных.

Любой человек может легко убедиться, трезво посмотрев на себя и на окружающих: вокруг множество «уродов». И он сам — не исключение. Все люди, отличаясь друг от друга, живут вместе, всегда представляя собой совокупность противоречий. Достоевский ясно чувствовал, что именно такое отсутствие совершенства и единства лежит в основе нашего общества, в котором инородные элементы должны сосуществовать друг с другом. Вероятно, именно об этом отсутствии совершенства и единства с жаром говорит Дмитрий Карамазов. Это же чувство имеет в виду и Лу Синь, когда говорит: «Достоевский страдает вместе с осужденными и веселится вместе с пытающими. Несколько раз я думал бросить читать Достоевского, так как мне это не нравилось. Но потом я понял, что в том-то и заключается великость Достоевского, что он способен на это» (Лу Синь «О Достоевском»).

Достоевский был наделен сильным чувством неполноценности, несовершенства, болезненности, прямо противоположным духу Просвещения Нового времени. Это чувство, перефразируя выражение Ханны Арендт (Hannah Arendt) «евреи как парии», можно сформулировать так: «мы, люди, как парии». Лев Толстой заметил: «Достоевский верил, что если он сам больной, то и весь мир болен» (М. Горький «Лев Толстой»). Достоевский через самого себя испытывал глубокое влечение к «больным», и сила его сочувствия была открыта для мира «больных».

Человек, потерявший это чувство неполноценности и болезненности, перестает видеть относительность таких мерок, как «выдающийся», «нормальный», «здоровый». Он легко может впасть в замкнутый, унифицированный, ненормальный взгляд на человека, следствием которого будет сортировка людей на «нормальных» и «ненормальных» и т. д.

У Достоевского же эти больные имеют «благородное чувство» стремления к «лучшему».

#### 5. ОБЩЕПРИНЯТОЕ МНЕНИЕ

Может быть, не стоит специально говорить об этом, но была практически общепринятой «отрицательная оценка» евреев, которые оказались в конце XVIII в., после раздела Польши, на территории Российской Импе-

рии, причем эта оценка получала заострения, иногда повергавшие евреев в ужас. Достоевский использует эту тему в некоторых своих романах.

В «Братьях Карамазовых», например, есть больная девушка по имени Лиза Хохлакова. Эта не по годам развитая 15-летняя девушка, говорящая такие шокирующие слова: «...все любят и всегда любят преступление. Все говорят, что ненавидят дурное, а про себя его любят» (15; 23), — спрашивает Алешу: «Правда ли, что жида на Пасху детей режут и крадут?» (15; 24). Начало этим злонамеренным слухам о ритуальных убийствах, якобы совершаемых евреями, было положено в 1144 г. в английском городе Норидж, где произошел случай насильственной смерти христианского мальчика (см.: Тадаюки Сато «Английские евреи»). За всем этим лежит общее для всего христианского общества мнение, что «евреи — христубийцы». Когда Достоевский писал «Братьев Карамазовых», в газетах печатались известия о подобном ритуальном убийстве, которые он, вероятно, и использовал для своего романа.<sup>8</sup> Вообще Достоевский, прочитав статью о каком-нибудь ненормальном происшествии, часто тут же использует его в своих произведениях, — как пример, упомянутый выше случай зверства турецкого солдата.

Использование Достоевским подобных слухов о евреях говорит не о злонамеренности, а скорее о его писательском интересе и одновременно о пренебрежении к евреям. Если бы кто-нибудь обратил внимание Достоевского на то, какой страх может внушить евреям использование подобных реплик в его романах, которое воспринималось ими как распространение беспочвенных слухов, то он наверняка не оставил бы этого без внимания. Но сами евреи, вероятно, считали Достоевского враждебным себе русским писателем, распускающим слухи и остающимся в зоне безопасности.

Д. Бергман в своей «Биографии Веры Засулич» (Jay Bergman «Vera Zasulich. A Biography», 1983; перевод на японский Акико Вада) пишет: «В 1880-х годах в левых кружках антисемитизм в крестьянской среде признавался и часто даже встречался аплодисментами как свидетельство заслуживающей поощрения „политической сознательности“ <...> Все основные социалистические периодические издания в России в начале 1880-х годов, за исключением одного журнала, доброжелательно отзывались о погромах».

Мнение, что «евреи нас эксплуатируют», считалось признаком пробуждения политического самосознания. Таким образом, «общепринятое мнение» о том, что евреи эксплуатируют и угнетают русских крестьян, распространялось и на противников царского режима. Достоевский принадлежал к апологетам царского режима, но в своем мнении относительно евреев не отличался от революционеров. Для обеих сторон евреи стали козлом отпущения. Социализм распространялся в среде людей, мечтавших о социальном равенстве, но и среди них погромы не только практически не подвергались критике, а, что удивительно, получали «доброжела-

<sup>8</sup> Кутаисское дело. — *Ред.*

тельные» отзывы. После 1880-х гг. в среде интеллигенции, может быть, и произошли некоторые изменения в сознании, но у крестьянства евреи не стали параллельно вызывать симпатии.

В книге Томофуми Курокавы «Русское общество и евреи» (1996) есть раздел под названием «Почему евреи считались эксплуататорами», где упоминаются случаи погрома кабаков, имевшие место в 1881 г. в Херсонской губернии, к югу от Киева. Около 75% общего числа кабаков в этой губернии находилось во владении евреев. Вероятно, в разных районах было по-разному; не знаю, занимались ли кабатчики еще и ростовщицеством, но в этом районе Украины в сознании людей наверняка сложился образ евреев, высасывающих из народа деньги с помощью водки. (Сейчас не буду останавливаться на этом, но если учитывать, что жизнь евреев была связана тройными ограничениями, вряд ли можно предположить, что эти евреи, содержавшие кабаки, имели легкую жизнь.)

У меня есть знакомый еврей, родившийся и выросший в Ленинграде. Он рассказывал, что еще в советское время для подготовки к поступлению в институт он ходил к репетитору, интеллигентной русской женщине, жившей поблизости, которая с энтузиазмом учила его. Когда же он, прилежно занимаясь, преуспел в знаниях, эта добрая учительница похвалила его, сказав: «Миша, ты уже не еврей!» Общепринятое мнение, что «еврей = неполноценность», то есть дискриминационные ориентиры не меняются. Конечно, различные дискриминационные стереотипы, подобные этому, есть как в обществе, в различных его частях, так и в нашем сердце.

## **6. КАКО ООБА<sup>9</sup>**

Како Ооба, известный в Японии эпохи Тайсё (1912–1925) как «либеральный знаток России», в своем главном труде «Исследование о России и русских» (1925) без тени сомнения называет русских евреев «тараканами» и пишет, что «они, по существу, — пренеприятнейшая нация, рассеявшаяся по всему миру, без различия пола». Он считает естественным также существование в России «больших ограничений» на прием евреев на учебу и государственную службу и запрета на проживание в столице. Како пишет, что «не одна Россия жестко ограничивает проживание евреев». Достоевский, наверное, обрадовался бы, услышав такую защиту в адрес России.

Все знавшие Како (среди них и Нёдзэкан Хасэгава, выдающийся либеральный журналист), говорят о нем как о человеке теплой души, любившем людей. Это чувствуется и в произведениях Како. Но и он, хотя вряд ли был под влиянием широко распространенного в христианском мире мнения, без всяких сомнений принял антисемитскую точку зрения, общераспространенную в России.

После холокоста точка зрения, что «евреи = тараканы», уже не принимается как должная в первую очередь в странах Европы и Америки, но

---

<sup>9</sup> Известный японский русист, 1872–1923 (?).

также и в России, и Японии. Благодаря варварству фашистов (выражение «благодаря варварству» — говорит не о чем ином, как о глупости человека) европейцы и американцы были вынуждены пересмотреть и изменить имеющее долгую историю общепринятое отношение к евреям.

В статье «Сионизм» «Большой энциклопедии истории христианства в Японии» (автор Тадакадзу Сасаки) написано: «В Японии с середины эпохи Тайсё с антикоммунистическими целями проповедовалась „еврейская угроза“. В начале эпохи Сёва (с 1926 г.) еврейский вопрос наряду с извращенным пониманием масонов вылился в клевету, что эти силы стоят в центре заговора о мировом господстве». Предвестником трактовки еврейского вопроса Како Ооба стала книга «Еврейская угроза», написанная в 1922 г. Байсэки Китагами. Этот обширный, в 316 страниц, труд принес в Японию идею не о «желтой», а о «еврейской угрозе». Считается, что благодаря этой книге распространилась версия о том, что за спиной большевиков, разрушивших культуру царской России, был еврейский заговор. Байсэки Китагами — псевдоним Цуяноске Хигучи, учившегося в православной семинарии в Токио и в Санкт-Петербургской духовной академии. На мнение о евреях как Хигучи, так и Како несомненное влияние оказала революция в России и последовавшая за ней интервенция Японии в Сибирь, начавшаяся в 1918 г.

Выдающейся работой по этому вопросу можно признать статью Моримичи Окагами «Евреи как члены русского общества» («Росиа Хёрон» [«Русская публицистика»]. 1920. № 1). Окагами подробно говорит о многочисленных ограничениях в проживании, выборе профессии и т. п., которые были наложены на евреев в России. Он объясняет, в каких невыгодных условиях евреи были вынуждены заниматься торговлей и ремеслом в городе. Окагами подкрепляет свое понимание вопроса конкретными статистическими данными о продолжительности труда и зарплате евреев, взятыми им из европейских и американских книг того времени. В результате он приходит к следующему выводу: «Таким образом, русские евреи — поистине беднейшая в цивилизованном мире нация, уровень жизни которой для белой расы поразительно низок. Простые евреи, живущие в специальных районах, ведут ужасающий образ жизни, который можно сравнить разве что со свиньями. Погромы и гонения, случающиеся сегодня очень часто, лишили их надежды и стремления к лучшему, внушив им мысль о том, что сколько ни трудись, в этом нет смысла».

Окагами предостерегает от «предвзятой идеи», что образ «Ротшильда и других нескольких исключительно богатых людей» относится ко всем вообще евреям.

### 7. «ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС» В ПУБЛИЦИСТИКЕ ДОСТОЕВСКОГО

Можно сказать, что роман — это сложное полотно, искусно сотканное из разных нитей, а его качество, цвет, узор — все это выражение замысла автора. Поэтому если писателя подвергнуть идеологическому до-



просу о его произведении, то он может представить сколько угодно ответов. Однако в публицистике в большинстве случаев выражается одно суждение, одна позиция. Желательна также ясность и четкость высказываемого мнения. В публицистике Достоевского трудно увидеть «полифоничность». Высказывания Достоевского по поводу еврейского вопроса носят четкий «антисемитский» характер.

Однако в основе высказываний Достоевского лежит противоречивое соединение его собственного утопизма (гармония всего человечества) с национализмом, поэтому его публицистические высказывания часто противоречивы и в перспективе непоследовательны. Все читавшие публицистику Достоевского знают, что в ней отсутствует логическая и интеллектуальная организация, что она не возбуждает таких сильных чувств, как его романы, и что ко всему прочему в ней одно и то же слово часто используется в разных значениях. Современный русский исследователь Достоевского Б. Н. Тихомиров отмечает, например, что «русская идея» — одно из ключевых понятий публицистики писателя — является поистине «многозначным, изменчивым» выражением.<sup>10</sup>

В публицистике Достоевский серьезно затрагивает еврейский вопрос в «Дневнике писателя» за март 1877 г., в главе второй («Еврейский вопрос», «Pro и contra», «Status in statu. Сорок веков бытия», «Но да здравствует братство!») и в главе третьей («Похороны „Общечеловека“» и «Единый случай»).

Эти публицистические работы были написаны Достоевским в ответ на письмо Абрама Г. Ковнера, журналиста-еврея, жившего в России. В своем письме Ковнер критиковал антиеврейские высказывания писателя (в своей публикации Достоевский не раскрывает имени Ковнера, а называет его «г-ном NN»). Например, уже в статье «По поводу выставки» в «Дневнике писателя» за 1873 г. Достоевский без особых на то причин плохо отзывается о евреях.

О том, какую жизнь прожил Абрам Ковнер и в каких отношениях он был с Достоевским, есть исследование Л. Гроссмана «Исповедь одного еврея» (1924).

В 1877 г. в Москве Ковнера посадили в тюрьму за критику русского национализма.<sup>11</sup> Из тюрьмы он и написал Достоевскому свое письмо протеста. «Я бы хотел знать, почему Вы восстаете против „жида“, а не против эксплуататора вообще. Я не меньше Вашего терпеть не могу предрассудков моей нации, — я немало от них страдал, — но никогда не соглашусь, что в крови этой нации лежит бессовестная эксплуатация. <...> Чем эксплуа-

---

<sup>10</sup> См.: Тихомиров Б. Н. «Наша вера в нашу русскую самобытность» (к вопросу о «русской идее» в публицистике Достоевского) // «Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 12. С. 108–124.

<sup>11</sup> Ошибка: Ковнер был арестован и судим (4 сентября 1875 г.) за хищение крупной суммы из Петербургского учетного и ссудного банка, служащим которого он был. См. об этом: Гроссман Л. П. Исповедь одного еврея. М., 1999. С. 83–106 (Глава третья «Опыт Раскольникова»). — Ред.

тация чужестранцев (евреи ведь все-таки русские подданные): немцев, англичан, греков, которых в России чертова пропасть, лучше жидовской эксплуатации? Чем русский православный кулак, мироед, целовальник, кровопийца, которых так много расплодилось по всей России, лучше таковых из жидов, которые все-таки действуют в ограниченном кругу? <...> Между тем Вы, говоря о „жиде“, включаете в это понятие всю страшно-нищую массу трехмиллионного еврейского населения в России, из которых два миллиона девятьсот тысяч, по крайней мере, ведут отчаянную борьбу за жалкое существование...» — пишет он.<sup>12</sup> (В статье «Евреи» из Энциклопедии Брокгауза и Ефрона говорится, что, согласно «Статистическому обзору Российской Империи» за 1875 г., еврейское население на территории Российской Империи, включая бывшую Польшу, составляло 2331766 человек.)

В «Дневнике писателя» Достоевский вступает в полемику с Ковнером. Хотя в начале он скромно пишет, что не может рассуждать о таком большом вопросе, как «еврейский вопрос» (25; 74), но, начав писать о самом предмете, говорит уже с уверенностью, тоном глашатая общественного мнения.

Содержание возражений Достоевского можно суммировать следующим образом: Не думаю, — считает Достоевский, — что евреи, живущие в России, притесняются в выборе местожительства и в других вопросах. Наоборот, страдает 23-миллионный русский народ.<sup>13</sup> Евреи с давних времен обманывают как хотят русский народ с помощью ростовщичества. Евреи хитро продолжают эксплуатировать неграмотный народ в Южных Штатах в Америке и по всему миру. (Внезапное упоминание о Южных Штатах связано с тем, что Достоевский прочел в «Вестнике Европы» статью Юрия Росселя о том, как негры, освобожденные после войны между Севером и Югом в Америке, эксплуатируются евреями.) Евреи — выдающаяся народность, многие из них начинают заниматься финансами и таким образом стремятся господствовать над остальными народами мира. Где бы они ни жили, евреи не растворяются в другом народе, а образуют государство в государстве. Русские никогда не ненавидели евреев, но евреи ненавидели русских (см.: 25; 78 и след.).

Совсем не видно, чтобы Достоевский после критики Ковнера пересмотрел свое убеждение, что евреи — эксплуататоры.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Гроссман Л. П. Указ. соч. С. 118–119.

<sup>13</sup> Логика изложения Достоевского в этом пункте существенно иная: «...когда еврей „терпел в свободном выборе местожительства“, тогда [и] двадцать три миллиона „русской трудящейся массы“ терпели от крепостного состояния, что, уж конечно, было по-тяжелее „выбора местожительства“» (25; 78). — *Ред.*

<sup>14</sup> Это суждение не представляется бесспорным. А. Ковнер писал Достоевскому: «...Вы, говоря о „жиде“, включаете в это понятие всю страшно нищую массу трехмиллионного еврейского населения в России, из которых два миллиона 900.000, по крайней мере, ведут отчаянную борьбу за жалкое существование...» Не была ли непосредственным откликом на это указание Ковнера изображенная в мартовском выпуске «Дневника писателя» 1877 г. (Глава третья, § 2 «Единичный случай») с усиленным акцентом, способным

## 8. ВООБРАЖЕНИЕ И ОБЩЕПРИНЯТОЕ МНЕНИЕ

Маленький пример тому, о чем я говорил в 3-й заметке, — тюремщик в «Записках из Мертвого дома», наслаждающийся истязанием. Достоевский всем своим литературным талантом выводит на свет способность человека ко злу, которую невозможно подавить ни образованием, ни умом. Он открывает и то, что эта способность легко вступает в «сотрудничество» с умом. Можно сказать, что он предвидел жажду зверства, которая проявилась в небывалых масштабах в фашистском геноциде евреев. Воображение Достоевского работает здесь очень творчески.

В то же время, как я уже говорил в 5-й заметке и следующих, Достоевский, как и большинство его русских и европейских современников, легко принял образ евреев как кровопийц, эксплуатирующих бедное население в разных странах мира и держащих в своих руках мировые финансы, не сливающихся с окружающими народами и тайно стремящихся к мировому господству. Достоевский наивно соглашался с «общепринятым» враждебным отношением к евреям. Таков Достоевский–антисемит, которого обвиняет Д. Гольдштейн. Вряд ли понимание человека Достоевским–художником потеряло гибкость. Вскоре после рассуждений в «Дневнике писателя» о еврейском вопросе, вызванных простым предубеждением, Достоевский приступает к творческой работе над «Братьями Карамазовыми», где проявляет глубокую проницательность в понимании человека.

Выдающееся понимание человека и не критично принятое «общее мнение» мирно сосуществуют в сердце Достоевского. Его способность глубочайшего понимания человека — это не интеллектуальная критическая рассудительность и не самокритичность: в центре этой способности — сильнейшее воображение, иногда родственное подозрительности или мании, которое неподвластно разуму и странствует, где хочет, по всей вселенной.

Как видно из примера Селина (Louis-Ferdinand Celine, 1894–1961), который, правда, принадлежит к более поздней эпохе, способный писатель может быть одновременно и антисемитом. Д. Гольдштейн, написавший работу «Достоевский и евреи», смотрел на антисемитизм как на ахиллесову пяту Достоевского.

## 9. ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН

Деятельность Достоевского как публициста приходится на вторую половину царствования Александра II, эпоху, когда усиливался панславизм. Томофуми Курокава в своей книге «Русское общество и евреи» (1996) пишет, что в 1869 г. вышла в свет антисемитская «Книга кагала» крещеного

---

«сразу оцарапать вам сердце», зарисовка жизни еврейского семейства в «нищей лачуге <...> бедной еврейки–родильницы»: «идеальная, невозможная, смраднейшая нищета бедной еврейской хаты»; новорожденного ребенка «принять не во что, пеленок нет, ни тряпки нет (бывает такая бедность, господа, клянусь вам, бывает, чистейший реализм — реализм, так сказать, доходящий до фантастического...» и т. д. (25; 90–91). — Ред.

еврея Я. А. Брафмана, которая широко читалась в России. На волне панславизма того времени она пропагандировала антисемитизм, утверждая, что «евреи формируют государство в государстве, с тем чтобы подчинить себе простой народ и эксплуатировать его» (Курокава). Вероятно, эту книгу читал и Достоевский. В 1877 г. Брафман подарил Достоевскому третье издание своей книги. В «Дневнике писателя» Достоевский осуждает евреев за то, что они «формируют государство в государстве», «эксплуатируют» народ. Возможно, что источником этих слов послужила книга Брафмана.

Кроме того, газета «Московские ведомости» и журнал «Русский вестник», издававшиеся влиятельным правым журналистом М. Н. Катковым, широкомасштабно распространяли имперский панславизм и непримиримый национализм, отличавшиеся от «пасторального» славянофильства 1840-х гг. В апреле 1877 г. началась русско-турецкая война, которая превратилась в своего рода крестовый поход, когда одной из задач провозглашалось даже «возвращение» Константинополя России. В такой ситуации Достоевский пишет о еврейском вопросе. Он легко реагировал на модную в данную эпоху идеологию и часто соглашался с ней.

### 10. «ПУБЛИЦИСТИКА» — ПУБЛИЦИСТИКА?

Трактовка еврейского вопроса англичанином Е. М. Форстером (E. M. Forster, 1879–1970), который, правда, принадлежит к гораздо более позднему времени, значительно отличается от трактовки того же вопроса Достоевским. В своих работах «Jew-Consciousness» (январь 1939) и «Racial Exercise» (март 1939) Форстер призывает читателей подумать о «еврейском вопросе», трезво обратившись к личному опыту и оглянувшись на историю Англии. Он говорит, что при таком взгляде станет ясно, что в генеалогиях почти всех английских аристократических фамилий есть пересечения с евреями. Здесь нет мании.

По сравнению с Форстером трактовка «еврейского вопроса» Достоевским отличается крайним самодовольством. Рассуждает он много, но если прислушаться, у него нет ни строгой логики, ни конкретных фактов. У Достоевского есть лишь твердая убежденность в том, что все, что Россия делает, — правильно, и он уверен, что с помощью этой убежденности он побеждает в споре с предполагаемым противником.

Публицист Достоевский не считает, что слово — это практическое средство для достижения согласия, пусть даже компромиссного, в результате дискуссии. У него отсутствует это чувство слова как средства взаимной коммуникации. Слово для него — это нечто самоценное, пламенное, «святое слово», если можно так выразиться. Его позиция близка позиции проповедника.

Читая публицистику Достоевского, вспоминаешь «символ веры», о котором он пишет в письме Н. Д. Фонвизиной: «Я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее,

мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истинной» (28<sub>1</sub>; 176).

Достоевский не хочет подчиняться доказательствам, даже если бы ему доказали противное и он признал бы это. Он хочет подчиниться «прекрасному» образу, который он явственно видит перед собой, так как этим утоляется чувство «сильной жажды». Достоевский называет этот прекрасный образ «разумным» и, следовательно, включает и разум в ряд своих образов или же создает еще один, другой «разум». Ироничный человек мог бы сказать, наверное, что кредо Достоевского — фантазия, которой дорожит он один.

Трактовка Достоевским еврейского вопроса в целом строится по тому же принципу, что и это «кредо». Это не открытая дискуссия, а закрытое «убеждение», не приемлющее критики. Это было бы простительно для личного кредо, но Достоевский по тому же принципу критикует и осуждает иных людей, для которых это очень неприятно.

Американский исследователь истории русской культуры Дж. Биллингтон пишет: «Отличительной характеристикой российской культуры с 1840-х до начала 1880-х гг. была чрезвычайная озабоченность особого рода, которую русские называют „общественной мыслью“. В западной культуре для этой разновидности мысли точного эквивалента нет. Она столь прихотлива и литературна, что не поддается дискуссии в терминах традиционной нравственной философии или новейшей социологии. Устремления ее не были в первую очередь политическими и выразимы скорее на языке психологии и религии»<sup>15</sup>. То есть русская «публицистика», являющаяся выражением общественной мысли, называясь публицистикой, почти не связана с общественной реальностью, а говорит о душе пишущего и о Боге.

Один из примеров подобной русской «публицистики» — известная Пушкинская речь Достоевского 8 июня 1880 г. Этот праздник должен был стать большим политическим событием, на которое собрались правые и левые политические силы со всей России. Однако слова, произносившиеся с трибуны, были, с точки зрения «современной западной социологии», далеки от политики. Это было провозглашение идеи избранности русского народа, которому дана великая миссия в истории человечества. В толпе, слушавшей речь Достоевского, кричали: «Пророк, пророк!» Волна горячего восторга охватила собравшихся. Речь, которую писатель произнес в духе своего «кредо», на собрании, которое должно было быть политическим, стала «святыми словами». Лидером общественного мнения был «пророк».

---

<sup>15</sup> Биллингтон Дж. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 441.

Критические суждения Достоевского по «еврейскому вопросу» также относятся к разряду «публицистики», характерной для России. О ней хорошо размышлять «с точки зрения психологии или религии».

### 11. ИЗБРАННЫЙ РУССКИЙ НАРОД И СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ

При размышлении о проблеме «Достоевский и евреи» часто выпадает из поля зрения тот факт, что для Достоевского еврейский народ — еще и особый народ, знающий Бога, богоизбранный народ. В начале статьи «Еврейский вопрос» («Дневник писателя» 1877 г. Март, глава вторая) он, говоря, что евреи в течение 4000 лет не забывали Иегову, что с высшей точки зрения нелепо считать, что евреи забудут Бога, подчеркивает: «Еврей без Бога как-то немыслим: еврея без Бога и представить нельзя» (25; 75).

В «Бесах» Шатов также с жаром говорит: «Евреи жили лишь для того, чтобы дождаться Бога истинного, и оставили миру Бога истинного» (10; 199).

Однако то, что евреи являются народом, «имеющим Бога», никак не останавливает Достоевского в его обвинениях, что евреи являются эксплуататорами. Потому что евреи уже завершили свою роль в качестве избранного народа. Из евреев Шатов признает евреев-христиан, но считает, что и они существовали лишь для того, чтобы «оставить миру Бога истинного», а сейчас они — «пустешшее жилище».

Далее естественно следует весьма самонадеянное мнение, что истинного Бога, которого евреи передали миру, принял и сейчас имеет русский народ.

В Пушкинской речи в июне 1880 г. Достоевский называет Пушкина гением, способным понимать все нации мира и перевоплощаться в них. Он утверждает, что этот гений дан России Богом. Достоевский также повторяет, что эта способность понимания и перевоплощения богато сокрыта в русском народе и поэтому русский народ может дружить со всеми народами (см.: 26; 131). Пушкин и русский народ — народ, избранный Богом для соединения и примирения с людьми всего мира. Это и есть «русская идея», самобытная для России. Здесь тоже есть идея, или «кредо», что Россия — это второй избранный народ после израильского.

В публицистике Достоевского еще в большей степени, чем в его романах, проступает его религиозный утопизм. Это особенно чувствуется в «Ряде статей о русской литературе» (1861) или в статьях о восточном вопросе в «Дневнике писателя» за 1877 г. Например, в первой работе Достоевский утверждает, что на западе крепостные были, а в России их не было (см.: 18; 49). С точки зрения исследователя русской истории это явная ложь.<sup>16</sup> Здесь Достоевский опять говорит «проповедь». История, как он ее

<sup>16</sup> Смысл высказывания Достоевского понят автором превратно: «Вы (западные оппоненты. — Ред.) до сих пор <...> убеждены, — пишет Достоевский, — что Россия состоит только из двух сословий: les boyards и les serfs <...> les boyards, которых, впрочем, у нас никогда не было в том смысле, как у вас на западе, т. е. в смысле победителей и побежденных, и les serfs, которых опять тоже не было, в смысле настоящих serf'ов, так,

себе представляет, это не только то, что было на самом деле, но и то, что установлено Богом и что в Русской Православной Церкви называется «священной историей». Это «история», где Апокалипсис предвещает приближающийся конец. «Священную историю» устанавливает Бог, и поэтому она не отрицается историей, которую пишут мирские историки, то есть фактами прошлого и настоящего. Наоборот, считается, что фактическая история, которую записывают историки, должна служить божественной «истории».

## **12. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ С ПОМОЩЬЮ «ИКОНЫ»**

В трех статьях: «Но да здравствует братство!» в конце главы второй мартовского номера «Дневника писателя» за 1877 г., «Похороны „Общечеловека“» и «Единичный случай» в главе третьей — Достоевский говорит о примирении русских и евреев. Здесь также непосредственно раскрывается жизненная мечта Достоевского-утописта: «Все люди должны стать братьями». Достоевский страстно утверждает, совсем как Зосима в «Братьях Карамазовых»: «Но „буди! буди!“ Да будет полное и духовное единение племен и никакой разницы прав!» (25; 87).

Достоевский с жаром называет похороны немца доктора Гинденбурга предзнаменованием: «я опять виноват: опять вижу в единичном случае чуть не начало разрешения всего вопроса... ну хоть того же самого „еврейского вопроса“...» (25; 90), «вот эти-то „общие человеки“ побеждают мир, соединяя его» (25; 92). Гинденбург — человек, который в Минске, городе в западной части Российской Империи, самоотверженно, «как святой», занимался лечением бедных людей, одинаково с душой относясь и к евреям, и к русским, и к полякам, и к немцам. Достоевский говорит, что раз есть хотя бы один такой прецедент, то, значит, «дружба и любовь» между всеми русскими и всеми евреями может быть осуществима.

О похоронах этого добросердечного доктора Гинденбурга Достоевскому сообщила в письме молодая еврейка Софья Лурье, с которой он состоял в доверительной переписке. Достоевский обильно цитирует письмо Лурье, а в конце с восторгом во всеуслышание провозглашает: «Этот общий человек хоть и единичный случай, а соединил же над гробом своим весь город. Эти русские бабы и бедные еврейки целовали его ноги в гробу

---

как вы понимаете это словечко» (18; 49–50). Достоевский опирается здесь на популярную в XIX в. теорию французского историка О. Тьери, согласно которой классовое разделение в Западной Европе возникло в результате завоеваний одного народа другим (англосаксов — норманнами, галлов — франками); принципиальное отличие отношений между сословиями в России, — развивали тезис Тьерри русские славянофилы, — обусловлено отсутствием в ее историческом прошлом подобных «завоеваний». В таком контексте *les boyards* и *les serfs* скорее надо переводить не «бояр и крепостных» (как сделано в подстрочнике ПСС), но «бояр и рабов». Что же касается, собственно, оценки Достоевским крепостного права как такового, то он не однажды писал: «Экономическое и нравственное состояние народа по освобождении от крепостного ига — ужасно» (21; 30) и т. п. — *Ред.*

вместе, теснились около него вместе, плакали вместе. Пятьдесят восемь лет служения человечеству в этом городе, пятьдесят восемь лет неустанной любви соединили всех хоть раз над гробом его в общем восторге и в общих слезах. Провожает его весь город, звучат колокола всех церквей, поются молитвы на всех языках. Пастор со слезами говорит свою речь над раскрытой могилой. Раввин стоит в стороне, ждет и, как кончил пастор, сменяет его и говорит свою речь и льет те же слезы. Да ведь в это мгновение почти разрешен хоть бы этот самый „еврейский вопрос“! Ведь пастор и раввин соединились в общей любви, ведь они почти обнялись над этой могилой в виду христиан и евреев» (25; 92).

Д. Гольдштейн, написавший работу «Достоевский и евреи», выражает сомнение, не произнес ли Достоевский, которого совесть укоряла за то, что он слишком плохо отозвался о евреях в первой половине главы второй, это патетическое предвозвещение возможного примирения для того, чтобы успокоить самого себя: «Не был ли это легкий выход, удобный тактический ход, чтобы защититься от правды собственных чувств и от обвинений других»<sup>17</sup>. Д. Гольдштейн одержим подозрительностью «в духе Достоевского». Но, может быть, сомнения Гольдштейна небеспочвенны? Потому что Достоевский говорит о евреях дурно с такой высокомерностью, что нет ничего удивительного, что появляются такие сомнения.

Однако читатель романов Достоевского, возможно, укажет, что здесь четко проявляется обычный способ решения проблемы, которым пользуется Достоевский, «способ решения проблемы с помощью иконы».

Если представлена сцена, где люди разных национальностей совместно целуют ноги святого, то есть если можно явить картину или образ некоего идеального итога, то «истина» становится вполне очевидной и человеку уже не надо идти дальше в поисках разрешения проблемы. Не надо считаться и со стараниями, направленными на осуществление «истины». Следовательно, можно оставить все как есть. Когда придет время, воля Божия исполнится. То есть можно лишь произносить «буди! буди!». — Такой пассивный образ мыслей имеет Достоевский. Ему не нужна практическая этика. (Вероятно, здесь сказалась особенность Достоевского как человека русского православного мира, который отличается от мира протестантизма.)

Прекрасный человеческий образ или красивая живописная сцена для Достоевского имеют огромную целительную силу, подобную, если можно так выразиться, радиоактивному облучению. Если этот красивый образ ощутительно явится, если с ним можно слиться в созерцании (это можно, наверное, уподобить «иконе»), тогда исчезают все страдания, все трудные вопросы перестают нуждаться в конкретном ответе. Исчезает мучение трудных вопросов. «Сияющая личность самого Христа» (21; 10), о которой Достоевский говорил Белинскому, — свидетельство этой целительной силы.

<sup>17</sup> David I. Goldstein. *Dostoevsky and the Jews*. University of Austin, Texas; London, 1982. P. 138.



Когда молодая художница Екатерина Юнге пожаловалась Достоевскому в письме от 11 апреля 1880 г. на то, что страдает от «двойственности», «раздвоения» своего психического состояния, он советует ей: «Эта двойственность — большая мука. Милая, глубокоуважаемая Катерина Федоровна — верите ли Вы во Христа и в его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь Ему вполне, и муки от этой двойственности сильно смягчатся, и Вы получите исход душевный» (30<sub>1</sub>; 149). То есть соединение со Христом облегчает мучения.

В романах Достоевского часто бывает, что тот или иной образ, подобный сильному источнику света, появившись, приближается, слепит глаза героев и читателей и подавляет их. Сверкающие холмы и реки в «Маленьком герое», облитая солнцем степь в «Преступлении и наказании», блистающая елка в «Мальчике у Христа на елке», неестественно светлый вид, открывающийся с горы, в Швейцарии, в «Идиоте». Не надо искать логического объяснения. Через соединение человека с этими сверкающими образами решаются все проблемы. Эти образы всегда появляются в романах как «разрешающий фактор», имеющий мощную притягательную и всеохватывающую силу.

### 13. ПОЗИЦИЯ БАХТИНА

Михаил Бахтин пишет следующее: «Перед Достоевским разворачивается не мир объектов, освещенный и упорядоченный его монологической мыслью, но мир взаимно освещающихся сознаний, мир сопряженных смысловых человеческих установок. Среди них он ищет высшую авторитетнейшую установку, и ее он воспринимает не как свою истинную мысль, а как другого истинного человека и его слово. В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий. Этот образ или этот высший голос должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его. Именно образ человека и его чужой для автора голос являлся последним идеологическим критерием для Достоевского: не верность своим убеждениям и не верность самих убеждений, отвлеченно взятых, а именно верность авторитетному образу человека.

В ответ Кавелину Достоевский в своей записной книжке набрасывает: „Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос. <...>

Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами...

Живая жизнь от вас улетела, остались одни формулы и категории, а вы этому как будто и рады. Больше дескать спокойствия (лень)...“

В этих мыслях нам важно не христианское исповедание Достоевского само по себе, но те живые *формы* его художественно-идеологического мышления, которые здесь достигают своего осознания и отчетливого выражения. Формулы и категории чужды его мышлению. Он предпочитает

остаться с ошибкой, но со Христом, то есть без истины в теоретическом смысле этого слова, без истины–формулы, истины–положения. Чрезвычайно характерно *вопрошание* идеального образа (как поступил бы Христос?), то есть внутреннедиалогическая установка по отношению к нему, не слияние с ним, а следование за ним»<sup>18</sup>.

С необходимыми оговорками я готов согласиться с трактовкой Достоевского Бахтиным.

«Высшую авторитетнейшую установку Достоевский воспринимает не как свою истинную мысль, а как другого истинного человека и его слово» — оригинальность трактовки Достоевского Бахтиным заключается прежде всего в этих словах.

Иными словами, Достоевский не то чтобы живет, имея учение Христа в качестве личного убеждения и воплощая собой это учение, но между Достоевским и Христом существует расстояние. Кроме того, Христос — это истинный человек, а Достоевский — как бы «не истинный человек». Сам Достоевский принимает истинного человека Христа и следует словам этого истинного человека.

Мне сразу трудно судить, является ли это отличительной чертой мысли Достоевского. Однако такая трактовка человека, согласно которой тот не имеет собственных убеждений, не решает сам, что хорошо и что плохо, а следует «истинному человеку», делая «вопрошание идеального образа», производит впечатление, что она хорошо выражает духовное устройство русского человека, который молится перед величественной иконой Христа. Бахтин говорит, что особенностью Достоевского является «внутреннедиалогическая установка по отношению ко Христу», «следование за Христом». Наверное, это нельзя воспринимать как отношения между личностью и Христом в духе протестантизма, так как «последним критерием для Достоевского была верность авторитетному образу человека», так как он не живет, имея учение Христа в качестве собственного истинного убеждения. Я не думаю, что у Достоевского в душе действительно имел место «внутренний диалог со Христом», который был бы связан с практической деятельностью. Если бы он был человеком такого «внутреннего диалога», он не стал бы ограничиваться простым «Буди! буди!», описывая сцену похорон доктора Гинденбурга. У Достоевского нет и тени мысли заняться по примеру Гинденбурга практической деятельностью для мирения людей.

Николай Федоров говорит, что Достоевский, если и поверит в какой–нибудь идеал, не старается воплотить его в жизнь. Может быть, это затруднительно применить к трактовке поведения Достоевского в деле Петрашевского, но в целом это верная критика.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М. 1963. С. 130–131.

<sup>19</sup> См.: Накамура, Кэнноске. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб., 1997. С. 247. — Уточним, что Н. Ф. Федоров подобным образом характеризовал не общественную позицию Достоевского вообще (по отношению к «какому–нибудь идеалу»), а исключительно его отношение к задаче «воскрешения предков»: «Достоевский, — писал Федоров, —

Бахтин употребляет выражения «образ идеального человека», «высший голос». «Образ» я понимаю, употребление слова «голос» применительно к Христу, пусть и аллегорически, для меня непонятно. «Голос», который можно охарактеризовать как высший, появляется в «Сне смешного человека», «Идиоте», «Братьях Карамазовых», но там естественно считать его голосом «золотого века», а не Христа. Высший образ Христа у Достоевского — не слуховой, а визуальный. Кроме того, «высшая» форма общения — не осознание ли, чему хороший пример — Христос в «Великом инквизиторе»? В «Идиоте» Христос, появляющийся в письме Настасьи Филипповны, также ничего не говорит (см.: 8; 380). То же самое в рассказе «Мальчик у Христа на елке». Самые важные сообщения передаются через осознание. В «Преступлении и наказании» Разумихин узнает о тайне Раскольникова также через молчаливое осознание (см.: 6; 240).

В концепции Бахтина интересно также следующее суждение: «В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий». То есть Бахтин говорит, что Достоевский ищет, какая из идеологий верна (славизм, социализм или же нигилизм, имеющий в основе естественнонаучное мировоззрение), но в конце концов перед ним встает образ Христа, который действует на него сильнее всяких доводов, и для Достоевского исчезает необходимость поиска, какая из идеологий правильнее.

Это очень понятно. Наверное, так оно и есть.

Отрывок из записной книжки Достоевского, который цитирует Бахтин, имеет идентичные форму и содержание с письмом Достоевского к Н. Д. Фонвизиной, которое я процитировал в 10-й заметке. Достоевский всю жизнь представлял себе сияющий образ Христа, находя в этом радость и многократно испытывая своим телом, как исчезает боль и воскресает надежда о мире. В отрывке из записной книжки, который цитирует Бахтин, также сказано: «это жгучее чувство говорит...» Это истина, возвещаемая не разумом, а чувством, желание, производимое чувством. Как мы видели выше в письме, адресованном Е. Юнге, когда представляешь сверкающий образ Христа и чувствуешь, что находишься со Христом, исчезает мучение бытия и будущее человечества кажется светлым. Наверное, поэтому Достоевский не мог не заниматься, как говорит Бахтин, «вопрошанием идеального образа».

То есть фраза: «лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами (Кавелиным и другими, кто опирается на разумную правильность. — К. Н.)» — тождественна фразе в письме Фонвизиной: «если б кто мне доказал, что Христос вне истины (истина механистического естественнона-

---

хотя и признавал долг воскрешения предков, но никогда, по-видимому, никого к исполнению его не призывал <...> никогда, вероятно, и не думал о нем серьезно, считая <...> вместе с Соловьевым, что воскресение совершится через 25 тысяч лет <...> с этой точки зрения — долг воскрешения является пустым звуком, потому что ни к чему не обязывает, никакого дела не указывает; всё делается само собою, без участия человека...» (Там же). — Ред.

учного мировоззрения. — К. Н.), и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». И в «Бесах» Достоевский устами Шатова говорит то же самое: «Не вы ли [Ставрогин] говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (10; 198).

Обычно люди не особенно много могут сказать о чувственном переживании того, что является источником их жизни, и из подобных неоднократных повторов можно заключить, что для Достоевского это было клише для выражения своего чувства жизни.

«Живая жизнь улетела от вас, и остались одни формулы и категории, а вы этому как будто и рады», — пишет Достоевский. Это центральная мысль Достоевского о качестве жизни человека, которая повторяется и в «Записках из подполья», и в «Преступлении и наказании». Жизнь бывает двух видов — «живая жизнь» и «мертвая жизнь» («мертвая жизнь» — это жизнь «подполья», жизнь «фортепианной клавиши», которая подчинилась «простой формуле»). Достоевский ставит диагноз, что Кавелин и другие современные рационалисты — «мертворожденные», принадлежащие «мертвой жизни». Поэтому рождается предположение: «...дай всем этим современным высшим учителям полную возможность разрушить старое общество и построить заново — то выйдет такой мрак, такой хаос, нечто до того грубое, слепое и бесчеловечное, что все здание рухнет, под проклятиями человечества, прежде чем будет завершено» (21; 132, 133. «Одна из современных фальшей» // «Дневник писателя» 1873 г.). Органический мир, в котором поддерживается связь с Богом, — это мир «живой жизни», а «мертворожденные», подобные Раскольникову или «человеку из подполья», который отрезан от этого мира, постепенно начинают не выдерживать чувства связи с «живой жизнью»: они не хотят больше откликаться на окружающих и в одиночку уходят в холодное «подполье», начинают «сидеть в углу», как Свидригайлов (6; 368). И Достоевский говорит, что в конце концов они приходят в состояние извращенного отравления: «мы мертворожденные», «и это нам все более и более нравится» (5; 179).

Как видно из письма к Н. Фонвизиной и из письма к Е. Юнге или как можно заключить из исследования роли снов у Достоевского, он испытывал разрешение страдания бытия и радость бытия в буквальном смысле слова через представление прекрасного образа Христа и соединение с ним. Таким образом, Достоевский — практик терапии посредством внутреннего созерцания с помощью «иконы». Вера Достоевского, как понимает и Бахтин, поддерживается через опыт подобного «представления».

У Достоевского страдания также рождаются в основном от визуальных образов. В «Преступлении и наказании» появляется множество образов страдания, в первую очередь таких, как «комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки» (6; 221). Зловещие пресмыкающиеся и огромное пространство «видения на Неве» также принадлежат к образам страдания. Вид международной выставки, занимающей

огромную территорию в окрестностях Лондона, описанный в «Зимних заметках о летних впечатлениях», также причиняет Достоевскому страдание и неуверенность. Хорошо известен образ черноглазого «смеющегося старика», который доводит до сумасшествия Неточку в «Неточке Незвановой», а также образ девочки Матрешы, которым мучается Ставрогин в «Бесах».

Достоевский в своих романах часто занимается толкованием «образов», что ясно из таких примеров, как толкование уличного пейзажа в «Белых ночах», толкование Мышкиным лица Настасьи в «Идиоте», толкование Версиловым лица Софьи в «Подростке». Для Достоевского имеет значение визуальный образ. И Достоевский, и его герои чувствуют боль или радость от видимых образов и даже гадают о будущем мира на их основе. Сцена похорон доктора Гинденбурга, рассмотренная в 12-й заметке, также является примером толкования Достоевским образа. Его друг Страхов говорит, что Достоевский «мыслил образами и руководился чувствами»<sup>20</sup>.

Дж. Биллингтон указывает на следующие особенности понимания истины русскими эпохи Киевской Руси: «Из <...> многообразного и изысканного византийского наследия Киевская Русь выделила и развила две характерные составляющие, предопределившие дальнейшее развитие русской культуры. Прежде всего, непосредственное восприятие красоты, страстное желание узреть духовные истины в конкретных формах. <...>

В те времена на Руси конкретная красота более, чем абстрактная идея, выражала суть христианства <...>

Богословие, „слово Божие“ являло себя в житиях святых. Тот, кто не мог сам стать святым или занять место святого, все же мог иметь живое общение с ним через иконописный образ и по рассказам агиографа»<sup>21</sup>.

Образ Христа в «Великом инквизиторе» Достоевского принадлежит к этой традиции. Он ничего не говорит, но дает чувство соприкосновения с истиной через визуальный образ. Если можно так выразиться, Великий инквизитор приложился к иконе. К содержанию истины (или к конкретной догматической системе) интереса почти нет, но необходимо чувство соприкосновения с ней. В «символе веры», составленном Достоевским, также на самом деле нет догмы. Там есть «непосредственное чувство красоты». Здесь тоже проглядывают элементы традиционного русского понимания истины. В чине оглашения православный священник несколько раз спрашивает крещаемого: «Сочетаешься ли Христу?» Я думаю, что это объясняется образом мыслей, согласно которому истина познается человеком через представление соединения со Христом.

Я сказал «русский», но, например, если знать способ подвижничества Игнатия Лойолы (основатель ордена иезуитов, 1491–1556), то станет ясно, что этот способ «представления» является одним из общих для религиозного человека вообще (а не только в России) способов поддержания веры.

---

<sup>20</sup> Страхов Н. Н. Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990. Т. 1. С. 392.

<sup>21</sup> Биллингтон Дж. Икона и топор. С. 37–38.

«Надо с помощью воображения поставить себя на место события, которое хочешь созерцать... Поставить себя на это место — значит осязательно увидеть оком воображения обстановку (физическое место), где находится то, что хочешь созерцать. Физическое место — это, например, храм или гора и т. д., где находился Иисус Христос (или наша Госпожа)» (*Loyola I. The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, пер. на яп. Кадоваки).

И Лойола, и Достоевский «осязательно видели оком воображения».

Кстати, в «*Autobiography of St. Ignatius Loyola*» он описывает опыт «метафизики тела» (выражение Кадоваки), когда на берегу реки «засиял величайший свет» и «ему показалось, что он стал как будто другим человеком» (см. аннотацию к «*The Spiritual Exercises of St. Ignatius*»). Это как две капли воды похоже на опыт Раскольникова в «Преступлении и наказании».

В письме к старшему брату Михаилу (от 22 февраля 1854 г.) Достоевский говорит, что в омской каторжной тюрьме в Сибири он находился в состоянии «вечного сосредоточения в самом себе, куда <...> убежал от горькой действительности» (28<sub>1</sub>; 171). В это время он вызывал в себе и представлял картины «хороших воспоминаний» из прошлого. В этом письме очень ярко и подробно описан вид улиц Петербурга в ночь под Рождество, который он видел из саней, отправляясь в Сибирь. Это тоже было, вероятно, одно из «хороших воспоминаний». Однажды он «сосредоточился» на воспоминании из детства. Ему внезапно представилось, как в детстве, когда ему было девять лет, ему вдруг померещилось, что кто-то кричит: «Волк бежит!» — и как, охваченного страхом, его ласково взял на руки и успокоил мужик Марей. Тогда, на каторжных нарах, в результате этого воспоминания-представления Достоевский испытал странное изменение чувств: «Вдруг, каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем» (22; 49).

В Записной книжке Достоевский оставил следующую заметку об этом же опыте: «Картинка из детства, я об ней не думал, то есть не забывал я, но раз, потом, долго спустя — о, какое, мне снятся, и часто, — и вдруг вспомнился Марей, право, иные детские картинки дают возможность посмотреть совсем иначе» (24; 121).

Эта заметка намекает на то, что эта «картинка» и появление Марей, — может быть, были разными образами. «Картинка из детства», может быть, образ отца Михаила Андреевича. Но в любом случае думаю, что Достоевский с помощью «представления» испытал в Сибири опыт, похожий на «воскресение» Раскольникова. Таким образом, он практиковал «духовные упражнения» Лойолы.

### 14. ВЗГЛЯД ДОСТОЕВСКОГО НА «СОВРЕМЕННУЮ ИСТОРИЮ»

В «Зимних заметках о летних впечатлениях», «Подростке», «Дневнике писателя» и т. д. Достоевский повторяет мысль о том, что в западном обществе идеал христианской братской любви, который жил в европей-

ских умах долгое время, ко второй половине XIX в. изменился и пришел в упадок.

После поражения революционного движения в западной и средней Европе в 1848 г. на Западе начало быстро угасать стремление к идеальному обществу, устрояемому на основе дружбы и любви. Но прежде желание построить идеальное общество взаимопомощи было распространено и в Европе и имело поддержку многих. Достоевский говорит, что в молодости они, русские интеллигенты, были воспламенены этим пришедшим с Запада «социализмом в качестве нового христианства» и готовы были отдать свою жизнь для построения «нового Иерусалима».

«...Тогда понималось дело еще в самом розовом и райско-нравственном свете. Действительно правда, что зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего <...> Политического социализма тогда еще не существовало в Европе...» (21; 130).

Однако в Европе этот «социализм в качестве христианства» полинял, и вместо него укрепился принцип эгоизма под названием «борьба за существование». Буржуазия не считала бедных людей «братьями» и перестала чувствовать стыд, строя свое благополучие за счет жертв бедных людей. Таково мнение Достоевского, для которого это и есть то серьезнейшее изменение в истории человечества, которое нельзя упускать из вида. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он, используя образы Апокалипсиса, пишет, что Европа была обольщена «Ваалом». В условиях этих изменений в Европе родился «политический социализм», стремящийся свергнуть буржуазию и осуществить равенство с помощью классовой борьбы.

Такова схема понимания Достоевским «современной Европы». Разочарование в Западной Европе Версилова и глубокий вздох его сына Аркадия по поводу того, что «неужели все в этом мире сводится просто к борьбе за существование», — имеют такой идеологический фон. И то, что Иван Карамазов говорит об Европе: это кладбище людей, отдавших жизнь для сверкающей истины, обусловлено тем, что и автор, Достоевский, именно так понимал Европу.

Дж. Биллингтон пишет следующее: «Радужным упованиям на то, что на Западе, благодаря передовым французским социальным теориям может возникнуть новый общественный порядок, был нанесен сокрушительный удар неудачными революциями 1848–1849 гг. в Западной и Центральной Европе. Россия осталась в стороне от этого революционного подъема, так что русские не чувствовали себя опозоренными неудачами. Более того, под влиянием зажигательных писаний Герцена, свидетеля этих событий, и Бакунина, их участника, россияне склонялись к заключению, что в деле грядущего преображения общества факел вожатого просто перешел от разгромленных трудящихся Запада к пробуждающемуся крестьянству Востока»<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Биллингтон Дж. Икона и топор. С. 450.

Распространяется «общая иллюзия», что возможен русский социализм, имеющий в основе «деревенский мир», и таким образом рождается течение народничества.

Достоевский всю жизнь был одержим видением «Золотого века», «Нового Иерусалима», где совместно возрадуется всё человечество. И всю жизнь неизменно почитал Жорж Санд, которая призывала к единству на основе любви и дружбы. Достоевский был сосудом для восприятия таких видений, и вместе с тем стремление к коллективной гармонии, радостному сосуществованию всегда сохранялось в глубинном течении русской истории.

Хочу напомнить о раскольниках. Эти «самодуры», питавшие чувство, что они являются частью некоего огромного сообщества и стремившиеся сохранить, так сказать, органическое мировоззрение, ощущали, что это божественное сообщество яростно атакуется злым разделителем — антихристом. Их групповые самосожжения поддерживались логикой и верой, что они все вместе сядут в «лодку» Церкви и отправятся в путь к небесному сообществу.

Достоевский глубоко сочувствовал раскольникам, настаивая: «В этом странном отрицании страстное стремление к истине, глубокое недовольство действительностью» (20; 21). В его рассказе «Кроткая» воссоздана раскольническая психология, выразившаяся в том, как добрая, желающая любить людей женщина, не вынеся одиночества, прибегает к «кораблю иконы» и направляется к небесному сообществу. Достоевский, остро чувствуя секуляризацию и индивидуализацию русского общества, все еще испытывал тягу к органическому мировоззрению сосуществования и продолжал верить, что именно оно является идеалом человечества, который надо восстановить. Современным выражением для передачи этого стремления тогда было «братство».

Поэтому Достоевский считал, что Западная Европа — «кладбище», где распространился «индивидуализм» и бесстыдно стал действовать эгоизм буржуазии, которая считала, что «для [ее собственной] комфортной жизни жертвы других людей неизбежны». И, также считал Достоевский, такие холодные западные люди уже безнадежны. В результате рабочие объединились для борьбы против буржуазии под руководством Прудона, но Достоевский истолковал это как попытку неимущих классов занять положение имущих классов. На Западе «работники тоже все в душе собственники: весь идеал их в том, чтоб быть собственниками и накопить как можно больше вещей» (5; 78).

Поэтому так четко разделились мнения Достоевского и Маркса в оценке Парижской коммуны. Как пишет Маркс в «Die Burgerkrieg in Frankreich» (1871), он приветствует коммуну как средство, найденное рабочими для осуществления идеала общественного равенства. Однако Достоевский, как он ясно пишет в письме от 18 мая 1871 г. Н. Н. Страхову, который спрашивал о Парижской коммуне, чувствовал, что «идеал переменялся» (29<sub>1</sub>; 214), что в Западной Европе уже невозможно построить «Новый Иерусалим», общество, основанное на принципе братской любви, что в Западной Европе братство увяло.



Японские и западные историки будут, вероятно, критиковать Достоевского за этот произвольный диагноз, поставленный человеком в России, которая пребывала в периоде пред-Нового времени. Однако не лишены убедительности слова Достоевского о том, что Парижская коммуна стала «похоронным колоколом», возвещающим смерть величественного идеала «повсеместного счастья» (13; 375), а также его взгляд на 1848 г. как на водораздел западной истории, идущей к капиталистическому обществу, и на Коммуну 1871 г. как на конец одной мечты.

В связи со сказанным Достоевский поднимает вопрос о евреях. В статье «Status in statu» (мартовский выпуск «Дневника писателя» 1877 г. Глава вторая, § 3), в которой он рассуждает о «еврейском вопросе», писатель делает заключение, что причина изменения и упадка идеала «братства», к которому стремилось западноевропейское общество, заключается в влиянии евреев. Ответственность за упадок и изменение идеала лежит на самих европейцах, потерявших «настоящее христианство», однако, судя по настоящему состоянию процветания евреев в Европе, невозможно думать, чтобы здесь не было влияния евреев. С помощью детских рассуждений Достоевский приходит к искусственному заключению, что Западная Европа находится под властью евреев.

«Что будет дальше – конечно, известно и самим евреям: близится их царство, полное их царство! Наступает вполне торжество идей, перед которыми никнут чувства человеколюбия, жажда правды, чувства христианские, национальные и даже народной гордости европейских народов. <...> Засмеются и скажут, что это там вовсе не от евреев. Конечно, не от одних евреев, но если евреи окончательно восторжествовали и процвели в Европе именно тогда, когда там восторжествовали эти новые начала даже до степени возведения их в нравственный принцип, то нельзя не заключить, что и евреи приложили тут своего влияния» (25; 85). Таким образом, ясно, что евреи были очернены мечтателем Достоевским, стремившимся к идеалу «мира братства».

Как я говорил выше, Достоевский не презирал Исая Фомича, которого встретил в остроге в Сибири, и не испытывал неприязни к нему только лишь за то, что тот был еврей. Он сердечно отвечает и молодой еврейке Софье Лурье, которая написала ему письмо, прося руководства в чтении. Переписка с нею продолжалась более полутора лет.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Отношения с Софьей Ефимовной Лурье (1858–1897), дочерью минского банкира, нашли отражение и в «Дневнике писателя», где, не называя ее по имени, Достоевский восторженно писал о Лурье, собиравшейся санитаркой принять участие в боевых действиях в Сербии: «Тут потребность жертвы, дела, будто бы от нее ожидаемого, и убеждение, что нужно и должно начать самой, первой, и без всяких отговорок, всё то хорошее, чего ждешь и чего требуешь от других людей, — убеждение в высшей степени верное и нравственное <...> тут одно дело и для дела и не малейшего тщеславия, ни малейшего самомнения и самоупования собственным подвигом...» (23; 53, примеч. 23; 379). Подробнее об отношениях Достоевского и Лурье см. главу «Она ушла с сияющим лицом» в изд.: Букчин С. Народ издревле нам родной: Русские писатели и Белоруссия. Очерки. Минск, 2003. С. 215–246. — *Ред.*

Однако, как я многократно говорил, религиозно-утопический образ братского общества проник до самых глубин сознания Достоевского. Он — человек, «отравленный сном золотого века», которому невыносимо мучительно без этого сна. Кроме того, он был также страстным русофилом. Поэтому и родилось противопоставление отбросившей великие идеалы и падшей Европы и сохраняющей семена братства России. В панорамной картине Западной Европы и России, написанной Достоевским, он изобразил евреев как народ, имеющий силу злого влияния, как темную группу, содействовавшую падению Европы и помогавшую победе злых принципов.

Достоевский, не любивший немцев, в своих диких фантазиях поносит Тургенева как изменника Родины, презирающего Россию и продавшего душу Германии (см. письмо И. С. Тургенева П. И. Бартеневу от 3 января 1868 г.). Таким же образом он очернил и евреев.

Конечно, Достоевский интересуется прежде всего отношениями между Западной Европой и Россией, мечтой о всемирной гармонии, а также возможностью и миссией России в осуществлении этой мечты, а евреи — это, так сказать, приложение к этим его главным интересам. Поэтому высказывания Достоевского о евреях хотя и отличаются необычайным для публициста злословием, в целом лишены стройности и ответственного подхода и не производят впечатления, что он был ярким и последовательным антисемитом. В начале 1860-х гг. Достоевский, будучи фактическим редактором журнала «Время», выступил против антисемитизма славянофильского еженедельника «День», который возглавлял Иван Аксаков. Достоевский твердо стал против введения разнообразных строгих ограничений в отношении евреев.<sup>24</sup> «Отстаивание принципов» у Достоевского далеко не всегда последовательно. Конечно, провозглашая, что все люди братья, и несомненно имея чувство толерантности к сосуществованию разных людей, он в то же время не чувствует самопротиворечия, когда поносит евреев.

Бред часто нуждается во враге, в заговорщике, осуществляющем тайные злые планы, и находит их. И горе тем, из кого сделали врага, кого очернили, обвинив в заговоре. Общественное мнение, принятое всеми как справедливое, страшно, но еще страшнее бред, имеющий опасную разрушительную силу. Идеал также часто бывает похож на бред. Может быть, Достоевский и не был яростным, убежденным антисемитом. Но он часто не замечал опасности своих идеалов и фантастических идей и действовал под их влиянием. К тому же, он еще имел литературный дар, был страстным публицистом и известным писателем. Из-за этого его антисемитские высказывания, которые, будучи трезво проанализированы, кажутся болезненными измышлениями, распространились и оказали на многих влияние и по сей день мучают немало людей.

<sup>24</sup> См.: David I. Goldstein. Dostoevsky and the Jews (Chapter 3: «Time and „Jewish question“»).

## 15. ФРАНЦУЗСКИЙ АНТИСЕМИТИЗМ

Многие русские интеллигенты, включая Достоевского, встретившие молодость в 1840-е гг., стали «социалистами», стремящимися к обществу на основе братской любви. Этот «социализм», хотя и с ограничительным определением «христианский», был направлен против капитализма. В то же время эти социалисты были патриотами. И Достоевский полагал, что «Западная Европа находится под властью евреев».

Американский исследователь французской литературы Jeffrey Mehlman в своей книге «Legacies of Anti-Semitism in France» (University of Minnesota Press, 1983; переведена на японский язык Тацуру Учида и др. и издана в 1989 г.) пишет, что у французской интеллигенции до 1930-х гг. преобладало такое же душевное настроение, что начиная со второй половины XIX в. и до подъема нацизма «культурная обстановка» во Франции была антисемитской. Своим антисемитизмом известен, например, Селин, но и прежде антисемитизм во Франции был широко распространен, хотя и не в такой броской форме, как в случае Селина. Например, в 1891 г. этнограф-расист George Vacher de Larouge (1854–1936), измеряя черепа, выкопанные из могилы, пытался «доказать» превосходство арийской расы. Он тоже был своеобразным социалистом. И с этой позиции он набросился на евреев, «приспешников капитализма». Молодой Paul Valery был учеником de Larouge и помогал ему в измерении черепов.

В послесловии к японскому переводу один из переводчиков, Тацуру Учида, пишет: «[Во Франции] выбор быть антисемитом вовсе не был чем-то постыдным. Ярлык антисемита приобрел презрительный оттенок только после Гитлера. С конца XIX в. по 1930-е гг. антисемитизм был высоким мировоззрением, во всеуслышание исповедуемым такими представителями высшего слоя интеллигенции, как Ренан, Гобино, Дрюмон, Баррес, Моррас и др. В то время многие патриотически и революционно настроенные интеллигенты, возмущавшиеся упадком буржуазного общества и кризисом цивилизации, с гордостью провозглашали себя антисемитами».

Дж. Мельман говорит о том, как четыре «больших имени» — Бланшо, Лакан, Жироду и Жид глубоко были связаны с антисемитизмом и как после Гитлера тщательно скрывали это. Он говорит, что «La France juive» (1886) Дрюмона и «Vie de Jesus» (1863) Ренана были самыми большими бестселлерами во второй половине XIX в. во Франции. Ренан пользовался большой популярностью и в России, поэтому, хотя уже и после Достоевского, книга Дрюмона тоже, наверное, была издана в России.<sup>25</sup>

Судя по изложению Мельмана, Дрюмон считал, что «еврейский капитализм почти полностью взял Францию под свою власть». Таким образом, во Франции было распространено убеждение, совпадающее с предвидением Достоевского. Этот радикальный антисемитизм Дрюмона, вместе со вторым наследием радикального антисемитизма — «прудонизм», то есть социа-

---

<sup>25</sup> См.: Дрюмон, Эдуард. Еврейская Франция. Очерк современной истории / Пер. З. Н. Шульга. Харьков, 1895. Т. 1. — Ред.

лизмом, унаследовал Бернанос. Книга «*La Grande Peur des bien-pensants*» (1931) Бернаноса «в глазах молодежи стала точнейшим выражением их протеста против буржуазной Франции третьей республики».

Таким образом, действительно существовала французская молодежь, чей взгляд на Европу совпадал со взглядом Достоевского, согласно которому Европа управляется «земными торговцами». «Они [молодежь] требовали свободы быть как социалистами, так и патриотами». Из этого и вырос антисемитизм. То есть, как можно представить на примере Валери, во Франции тоже был «фашизм в состоянии туманности».

Я совершенно не знаю, что представляла из себя «еврейская Франция» и до какой степени французские финансы находились в руках еврейского капитала, поэтому не могу говорить с уверенностью, но все-таки были французы, которые считали буржуазное господство еврейским господством и протестовали против него.

Если считать, что до нацизма антисемитизм во Франции был своего рода знаком духовного превосходства и «высоким мировоззрением» и что он сливался с патриотической гордостью и страстностью, то можно предположить, что в качестве чувства собственного достоинства он укоренился во французской интеллигенции глубже, чем в русской. Вероятно, это был патриотизм, соединенный с индивидуализмом Нового времени, в отличие от религиозного утопизма пред-Нового времени Достоевского.

Кроме того, в православной России антиеврейские чувства проявлялись в качестве религиозной антипатии. А как это было во Франции? Хотелось бы узнать об этом.

Несколько лет назад в газетах было сообщение о том, что один французский философ в своей книге высказал сомнение в факте нацистского холокоста, назвав его «мифом, созданным израильской политикой», и что его поддержал католический священник. Этот философ «перешел» из коммунизма в католичество, а затем обратился в ислам. С разных сторон поднялись голоса жесткой критики, и священник заявил об отказе от поддержки («Асахи Симбун». 1996. 24 июля, утренний выпуск). Этот священник активно участвовал в благотворительной деятельности по оказанию помощи бедным, и его даже называли «совестью Франции». Я не могу отказаться от мысли, что и сегодня антиеврейские настроения глубоко продолжают жить во французском католическом патриотизме.

### 16. КАК ОЦЕНИВАТЬ ПИСАТЕЛЯ–АНТИСЕМИТА?

В конце заметки 14-й я написал, что антисемитские высказывания Достоевского и по сей день мучают людей. Один из примеров можно найти в статье Гэри Сола Морсона «*Dostoevskij's Anti-Semitism and the Critics*»<sup>26</sup>. Г. Морсон — выдающийся американский исследователь Достоевского, известный своей книгой «*The Boundaries of Genre. Dostoevsky's Diary of a Writer and the Tradition of Literary Utopia*» (1981).

<sup>26</sup> Morson, Gary Saul. *Dostoevskij's Anti-Semitism and the Critics. A Review Article* // *Slavic and East European Journal* 27. № 3 (1983).

В начале статьи Морсон пишет: «Когда мы узнаем, что наш друг совершил низкий поступок или разделяет неприличные взгляды, мы вправе пересмотреть наши дружеские отношения»<sup>27</sup>. Прочитав работу Д. Гольдштейна «Достоевский и евреи», он понял, что Достоевский — ярый антисемит. Какую позицию должны занять по отношению к писателю-антисемиту Достоевскому критики, любившие до этого романы Достоевского и восхищавшиеся им, — вот тема статьи Морсона.

Г. Морсон четко указывает на то, что в книге Д. Гольдштейна «Достоевский и евреи» много недостатков. Например, Д. Гольдштейн не пытается выяснить социальную среду, в которой зародился антисемитизм Достоевского, а также не пытается задать вопрос, в какой связи находится неприязнь Достоевского к евреям с антисемитскими идеями до или после Достоевского. Г. Морсон критикует это как «отсутствие историзма» (ahistorism).<sup>28</sup>

Д. Гольдштейн приводит известное место из главы «Бесенок» в «Братьях Карамазовых», где Лиза Хохлакова спрашивает Алешу Карамазова: «Алеша, правда ли, что жида на пасху детей крадут и режут?» (15; 24), на что Алеша отвечает только: «Не знаю», — не отрицая этого. Взяв это место, Д. Гольдштейн обвиняет Достоевского в том, что тот морально пал, психологически ошибается и по художественному мастерству относится к третьеразрядным писателям. О последнем обвинении Г. Морсон говорит следующее: «Большинство исследователей неоднократно постулировало концепцию „двух Достоевских“ — тонкого, сострадательного романиста и невротического шовиниста-идеолога — и соответственно оценивало его произведения. Такие разные исследователи, как Л. Шестов, В. Шкловский, Е. Карр, М. Холквист, А. Ярмолинский и М. Бахтин, — все отмечали качественное различие между публицистикой и художественным творчеством Достоевского и расценивали ряд публицистических пассажей в романах — как, например, обсуждение ритуального убийства в „Братьях Карамазовых“ или мессианского предназначения России в „Идиоте“ и „Бесах“ — как крушение художественности. Называя главу „Бесенок“ — „изменой“ художественности (158), Гольдштейн фактически подтверждает эту точку зрения (и, таким образом, разделяет не только монистическую, но и дуалистическую концепцию биографии автора). <...> Я не вижу, однако, никаких причин полагать, что пассажи, которые мы расцениваем как плохие, должны быть следствием нарушения обычного творческого процесса писателя»<sup>29</sup>.

Мне импонирует этот взгляд Г. Морсона. Достоевский — писатель-журналист, чувствующий своего рода общественную миссию, который хочет и в романах писать о миссии спасения мира, возложенной на Россию. Это — факт, и я считаю, что нецелесообразно расчленять процесс творчества Достоевского на публицистику и романы, ближе к истине

<sup>27</sup> Ibidem. P. 302.

<sup>28</sup> Ibidem. P. 305.

<sup>29</sup> Ibidem. P. 310.

будет рассматривать их как разные, но имеющие глубинную общность предметы.

В статье Г. Морсона есть еще одно место, которое я хорошо понял. Он говорит следующее: «Исследователи биографии Достоевского — и, могу утверждать, большинства других писателей — как правило лавировали между двумя тенденциями в постановке целей и установлении границ в своей работе. Как представители насчитывающей уже столетнюю *традицию* критики, они были склонны считать, что одна из их главных задач — раскрывать непреходящий интерес и ценность его произведений; как представители той или иной критической *школы* своего времени, они были склонны интерпретировать и оценивать его произведения в соответствии с принятой методологией. Их итоговую деятельность можно рассматривать как ряд попыток согласовать методологию школы с требованиями традиции. В результате мы имеем ряд метафизических, формалистских, фрейдистских, структуралистских и постструктуралистских исследований, каждое по-своему раскрывающих глубину и демонстрирующих непреходящую ценность романов Достоевского»<sup>30</sup>.

Г. Морсон, однако, считает, что проблема антисемитизма Достоевского является чем-то вроде занозы для исследователей, которые пытаются оценить Достоевского однозначно положительно. Для тех, кто любит Достоевского, Достоевский-антисемит оказывается чем-то вроде друга, который совершил постыдное преступление, но которого все равно бросить нельзя. Поэтому совершенно естественно, что были исследователи, которые активно защищали писателя. В советское время публикаторы издавали письма Достоевского, тайно убрав из них слишком ярые антисемитские высказывания. (Я имею в виду А. С. Долинина.) Г. Морсон говорит, что в Америке в логике концепции «двух Достоевских» Достоевский-антисемит часто рассматривался как «ненастоящий» Достоевский, однако с выходом книги Д. Гольдштейна Достоевский был полностью разоблачен как антисемит и уже стало невозможным защищать его с помощью тайного исключения неудобного текста или оперируя концепцией «двух Достоевских». Какова же была реакция на это «порядочных» исследователей?

Г. Морсон приводит в качестве примера американского исследователя Джозефа Франка, написавшего предисловие к книге Д. Гольдштейна «Достоевский и евреи». (Джозеф Франк — один из ведущих современных американских исследователей Достоевского.)

Джозеф Франк, шокированный книгой Д. Гольдштейна «Достоевский и евреи», пишет следующее: «Позвольте мне поспешить добавить, что я ни в коей мере не желал бы скрывать или искажать факты, к которым привлекает внимание Гольдштейн, или отказывался глядеть им в лицо; гораздо лучше знать и принимать правду, пусть и болезненную, чем бороться любой ценой — даже ценой интеллектуальной целомудренности, — чтобы сохранить взлелеянную иллюзию относительно культурного идола... Нет, каждый поклонник Достоевского должен проявить волю, чтобы свое

<sup>30</sup> Ibidem. P. 312.

восхищение перед писателем подвергнуть испытанию свидетельством, представленным Гольдштейном с такой неотразимой силой»<sup>31</sup>.

Кроме того, Франк для спасения «любимого старого друга» Достоевского придумывает разные оправдания, вроде следующих: Достоевский не любил не только евреев, Достоевский чувствовал себя виноватым, Достоевский отличается от Вагнера и т. п.

Морсон приводит эти оправдания Франка, дорожащего «дружбой с Достоевским», и заявляет, что они не кажутся ему основательными, так как он не считает, что Достоевский испытывал чувство вины по поводу своих антисемитских высказываний.

Морсон делает следующий вывод: «Я не вижу никакой беды в публичной переоценке прославленных произведений, когда меняются наши оценочные критерии... Как по личным, так и профессиональным причинам мне следовало любить Достоевского, вот я и любил его. Тем не менее, ощущение, что я не был откровенен сам с собой, нарастало»<sup>32</sup>. То есть Морсон заявляет, что теперь он будет честно говорить о своем чувстве неприязни к Достоевскому, что больше не хочет «лгать» для прославления Достоевского.

«Я понял, что не могу больше уклоняться от обнаружения отвратительных мнений в его романах, его антисемитизма, тесно связанного на самом деле с его главными философскими, общественными и религиозными убеждениями, объединенными в изощренной иррациональности его аргументации; я обнаружил опасность его торжествующих нападков на разум и науку, которые (наука и разум), как я сознавал, дороже мне, чем Достоевский»<sup>33</sup>.

Из этой реакции Морсона, как и из реакции Франка, которую он приводит, видно, что работа Д. Гольдштейна «Достоевский и евреи» шокировала американских исследователей в такой степени, какую нельзя вообразить в Японии, что антисемитские высказывания Достоевского стали для них решающей причиной свержения с пьедестала «идола» Достоевского и что образ Достоевского—антисемита, показанный Д. Гольдштейном, стал для исследователей и критиков своего рода «пробным камнем».

Возникают, правда, разные сомнения: например, не «лишено ли историзма» и понимание Достоевского Морсоном, не проблематично ли отсекал от себя всего Достоевского по той причине, что он был антисемитом, не слишком ли прямолинейная это реакция? Читая романы и публицистику Достоевского, японцы обычно не осознают в сколько—нибудь значительной степени, что он является антисемитом. Однако нет и таких современных японских читателей, которые бы считали Достоевского просто гуманистом. То, что Достоевский не был выдающимся гуманистом, не значит, что читать Достоевского бессмысленно.

---

<sup>31</sup> Ibidem. P. 313.

<sup>32</sup> Ibidem. P. 315–316.

<sup>33</sup> Ibidem. P. 316.