

М. Шраер

ДОСТОЕВСКИЙ, ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС И «БРАТЯ КАРАМАЗОВЫ»

И да, и нет. Да! — если полагать, что дух человеческий, подобно геометрической фигуре, всеми сторонами и углами своими лежит как на ладони, целиком уместается на плоскости; нет! — поскольку мы осознаем, что сердце человеческое — бездонной глубины, таинственный и замкнутый в себе мир, полный неразгаданных намеков и непреборимых противоречий.

Арон Штейнберг.
«Достоевский и еврейство» (1928)¹

Какое место было бы отведено евреям в теократии Достоевского? Позволено бы им было существовать как иудейской общине внутри более крупной христианской общности? Несомненно, ответ на этот вопрос зависит от того, кто бы стал главой теократического государства: старец Зосима или Великий инквизитор? Если бы в основу государства-церкви легли учения старца Зосимы, евреям, вероятно, надлежало бы объединиться с христианами, как только бы возникли условия для подобного рода объединения. Если бы теократом был Великий инквизитор, часть еврейского народа была бы насильственно обращена в чужую веру (некоторые из них, вероятно, стали бы маранами), а остальные были бы изгнаны, если вообще не уничтожены. Где-то между этими двумя полюсами располагается отношение к евреям и иудаизму самого Достоевского, «пульсирующее» от проявлений идеалистического универсализма (всемирности) и непредвзятости до пароксизмов враждебности и явной нетерпимости.²

¹ Статья А. Штейнберга была впервые опубликована: Версты (Париж). 1928. № 3. С. 94–108; цит. по: Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 116.

² О еврейской теме в жизни и творчестве Достоевского писали многие исследователи. Вот список трудов, не упоминаемых далее в тексте настоящей статьи: Гришин Д. В. Был ли Достоевский антисемитом? // Вестник русского христианского движения. 1974. № 114. С. 73–88; Джексон Р. Л. Примечания к «Селу Степанчикову» (Robert Louis Jackson, «A Footnote to Selo Stepanchikovo», *Recherche Slavistique* 17–19 (1970–1972): 247–257); Джексон, Роберт Луис. «Банная сцена» в «Записках из Мертвого дома» (Robert Louis Jackson, «The Bathhouse Scene in Notes from the House of the Dead», *Literature, Culture and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank*, special issue of *Stanford Slavic Studies* 4, no. 1 (1991): 260–268); Кауфман, Вальтер. Толстой versus Достоевский (Walter Kaufman, «Tolstoy versus Dostoevsky», *Existentialism, Religion, and Death: Thirteen Essays* (New York, 1976), 15–27); Кунитц, Джошуа. Русская литература и еврей (Joshua Kunitz, *Russian Literature and the Jew* (New York, 1929), 51–54); Левин Е. Владимир Соловьев против антисемитизма // Евреи в СССР. 1979. № 19 (Январь). С. 418–438; Шварц М. Достоевский и иудаизм (M. Schwartz, «Dostoevsky and Judaism», *Jewish Review* 4 (April–June 1933): 57–63).

Хочу с самого начала отметить, что, на мой взгляд, еврейский вопрос для Достоевского — это вопрос в первую очередь религиозный, а не этнический или социальный. Когда речь идет о еврейском вопросе, религиозные мотивы являются для Достоевского основополагающими и доминируют над всеми остальными. В сущности, формулировка «иудейский вопрос» более адекватно определяет проблему, встающую перед Достоевским всякий раз, когда он пишет о евреях. Конечно же, Достоевского терзали как социо-экономические, так и политические фобии, однако принципиальный вопрос для него заключался в следующем: как быть с евреями, если очевидно, что они отказались верить в Христа и не согласны принять христианскую веру, не взирая ни на какие гонения и преследования? В этом и суть конфликта Достоевского с евреями: его болезненная боязнь евреев, обвинения и пени, его враждебность к ним, но вместе с тем и порывы вдохновенного восхищения перед Народом Книги и сострадания к нему.

Разумеется, Достоевскому не чужды и грубые формы экономической юдофобии — достаточно вспомнить о его склонности к таким формулировкам как еврейское «ростовщичество» и «золотой промысел», а также о его квази-марксистской (или квази-марксовской) аргументации и народническо-популистском истолковании роли евреев в сфере торговли и банковского дела. Заметна у Достоевского и антиеврейская риторика социального свойства в духе «жид идет», заявления о зловещей способности евреев «жить лучше, чем раньше»; таинственном «кагале»; о *status in statu*; об индивидуализме и исключительности евреев. Социо-экономические и политические высказывания Достоевского о евреях, вынесенные за соответствующие им рамки дискурсивных, эпистолярных или художественных контекстов, утверждают существование пресловутого тайного международного еврейского заговора и, в сущности, принадлежат к текстам, которые готовили почву для появления печально-известных «Протоколов сионских мудрецов», — подделки, принадлежащей царской тайной полиции.³ Историкам еврейства нечего почерпнуть в несложной аргументации и предсказуемых выводах Достоевского. Приводить их здесь нет никакой надобности: это черствый хлеб для историков еврейского вопроса. И лишь исследователи творчества Достоевского продолжают недоуменно всматриваться в страницы его произведений, где на фоне строя букв черной дырой зияет слово «жид». И все же не следует забывать, что во время дела Бейлиса (1913), главный обвинитель О.Ю.Виппер, взывая к моральному авторитету Достоевского, от лица народа говорил о евреях, которые «погубят Россию»⁴. Примечателен и тот факт, что в 1995 г. §§ 1–3 главы вто-

³ «Протоколы сионских мудрецов» были фальшивкой, сочиненной в Париже неизвестным автором, вероятно состоявшим на службе в Охранке (российской тайной полиции). Первое издание на русском языке было выпущено С.А.Нилусом в 1905 г. Следующее издание появилось в 1911 г. «Протоколы сионских мудрецов» приобрели мировую известность в конце 1910-х — начале 1920-х гг.

⁴ Гольдштейн, Дэвид И. Достоевский и евреи (David I. Goldstein, *Dostoevsky and the Jews* (Austin, 1981), 131). Впервые опубликовано: *Dostoevski et les juifs* [Paris, 1976]. См. также: Гроссман, Леонид. Исповедь одного еврея. М., 1924. С. 65–66.

рой «Дневника писателя» Достоевского за март 1877 г. были перепечатаны русским ультранационалистическим издательством «Витязь» в той же самой серии, в которой появились «Протоколы сионских мудрецов» вместе с гнусным трактатом Генри Форда «Международное еврейство»⁵. В брошюре «Еврейский вопрос», на обложке которой стоит имя Достоевского и название которой взято из первой главки статьи Достоевского о евреях, включен также текст «Моего политического завещания» Адольфа Гитлера. Я не считаю нужным как бы то ни было комментировать заявления адептов русского литературного ультранационализма, которым бы так хотелось считать Достоевского своим духовным предшественником. Чьи бы еще имена они ни ставили на щиты и хоругви своего движения — Ивана Аксакова, Михаила Бахтина или Федора Тютчева — Гитлер и Гитлеры крайне правого фланга современной русской культуры навсегда останутся лишь мелкими коммивояжерами фирмы «Anti-Semite & Co».⁶

К концу своей жизни, то есть к середине 1870-х гг., Достоевский завоевал невероятный авторитет у русской читающей публики. Значение дискурсивных высказываний Достоевского о евреях, которые достигают своей кульминационной точки в мартовских главах «Дневника писателя» за 1877 г., состоит не в их новизне и отнюдь не в глубокомысленности их содержания, а в том, что они легитимизировали юдофобство в русском национальном сознании. По поводу обвинений, вынесенных Достоевским евреям, Аркадий Горнфельд заметил еще в начале века, что «ни серьезных доказательств, ни своеобразных идей в его обличениях не замечается»⁷. По сути говоря, в некоторых случаях Достоевский просто искажает истину, как, например, в своем столь легкомысленном отзыве о судьбе евреев, находящихся в рядах российской армии: «...наведайтесь, спросите, обижают ли в казармах еврея как еврея, как *жиды*, за веру, за обычай?» (25; 80). Хоть бы раз Достоевский вспомнил о мучительной доле кантонистов, молодых рекрутов-евреев, доводивших себя до состояния физического истощения, отказываясь нарушать законы *кошрута*, но продолжавших служить России и царю! А вот еще одно опрометчивое высказывание Достоевского — о евреях в США: «Но пусть, пусть они нравственно чище всех народов в мире, а русского уж разумеется, а между тем я только что прочел в мартовской книжке „Вестника Европы“ известие о том, что евреи в Америке, Южных Штатах, уже набросились всей массой на многомиллионную мас-

⁵ См.: Достоевский Ф. М. Еврейский вопрос. М., 1995. С. 3–13. См. также: ПСС. Т. 25. С. 75–93. Из шести главок «Дневника писателя» за март 1877 г., в которых Достоевский так или иначе касается еврейского вопроса, составитель компиляции 1995 г. издал лишь бесцеремонно сокращенные варианты § 1 («Еврейский вопрос»), § 2 («Pro и contra») и § 3 («Status in statu. Сорок веков бытия»).

⁶ Я перефразирую Владимира Набокова, написавшего по поводу Чичикова в «Мертвых душах» Гоголя: «Сам Чичиков всего лишь плохооплачиваемый представитель Дьявола, коммивояжер из Ада, „наш господин Чичиков“, как, можно вообразить, в фирме Satan & Co зовут этого с виду расслабленного и симпатичного, здорового, но внутри дрожащего и разлагающегося агента» (Vladimir Nabokov, Nikolai Gogol (New York, 1961), 73).

⁷ Горнфельд, Аркадий. Достоевский, Федор Михайлович // Еврейская энциклопедия. СПб., 1906. Т. 7. С. 311.

су освобожденных негров (речь идет о периоде, последовавшем за победой северян в гражданской войне в США. — М. Ш.) и уже прибрали ее к рукам по-своему, известным и вековечным своим „золотым промыслом“ и пользуясь неопытностью и пороками эксплуатируемого племени» (25; 78).

Хотелось бы обратить внимание и на языковой аспект высказываний Достоевского о евреях. В статье «Еврейский вопрос» Достоевский следующим образом обосновывает употребление слова «жид»: «Уж не потому ли обвиняют меня в „ненависти“, что я называю иногда еврея „жидом“? Но, во-первых, я не думал, чтоб это было так обидно, а во-вторых, слово „жид“, сколько помню, я упоминал всегда для обозначения известной идеи: „жид, жидовщина, жидовское царство“ и проч. Тут обозначалось известное понятие, направление, характеристика века» (25; 75).⁸ Высказывалась мысль о том, что Достоевский проводил четкое различие между словами *евреи* (библейские древние евреи, иудеи) и *жиды* (современные ему евреи, „жиды“). Подобного рода объяснения оскорбительного в своей сущности выбора слов весьма проблематичны, поскольку в уравнении, описывающем лингвистические аспекты отношения Достоевского к евреям, слишком много неизвестных, чтобы его можно было свести к такой простой (и при этом апологетической!) формуле; среди этих неизвестных: эпоха, среда, происхождение, замысел и (предполагаемое) намерение автора, правдоподобие, позиция говорящего, сфера употребления и речевой контекст.⁹ Какими бы ни были намерения автора, но когда читатель встречает слово «жид», вышедшее из под пера великого Достоевского, сама по себе лингвистическая мощь этого унижительного прозвища огромнее и уж во всяком случае сокрушительнее, чем если бы это слово было брошено уличным хулиганом.

И все же навешивать на еврейскую риторику Достоевского ярлык банальности, как это сделал Горнфельд, или же игнорировать еврейскую проблематику в жизни и творчестве Достоевского (что приходилось делать большинству советских ученых) равносильно несправедливому отношению как к самому Достоевскому, так и к истории евреев и иудаизму. Ученые и критики подходили к этой проблеме с разных сторон, и мне бы хотелось дать краткую оценку разнообразию этих суждений.¹⁰

Прежде всего необходимо сказать об апологетах, среди которых наиболее замечательный и вдумчивый — Джозеф Франк (Joseph Frank), кото-

⁸ О слове «жид» в русском языке и культуре см.: Бирнбаум, Хенрик. Некоторые проблемы этимологии и семантики слова «жид» в славянских языках (Henrik Birnbaum, «Some Problems with the Etymology and the Semantics of Slavic Zid 'Jew'», *Slavica Heiro-solymitana: Slavic Studies of the Hebrew University*, vol. 8 (1985): 1–11); см. также: Клуэр, Джон Д. Жид: биография русского эпитета (John D. Klier, «Zhid: Biography of a Russian Epithet», *Slavonic and East European Review* 60, no. 1 (1982): 1–15).

⁹ Например, нелегко понять логику употребления слова «жид» в очерке Достоевского «По поводу выставки» (см.: «Дневник писателя» 1873 г. — 21; 71).

¹⁰ Горнфельд А. Достоевский, Федор Михайлович. С. 311; см. также: Накамура К. Достоевский и еврейский вопрос. Взгляд японского русиста (Заметки) // Достоевский и мировая культура. СПб.; М., 2004. № 20. С. 342–372.

рому принадлежит небезызвестное определение Достоевского: «испытывающий чувство вины антисемит» («a guilty anti-Semite»)¹¹. Затем следует упомянуть приверженцев психоаналитических подходов к литературе, среди которых фрейдист Феликс Дрейзин (Felix Dreizin), назвавший Достоевского «маниакальным антисемитом»¹². Психоаналитики пытались найти ключи к зловещим изречениям Достоевского о евреях в детстве писателя и в его отношениях с родителями, а также в особенностях его собственной больной психики. Другие ученые сосредоточивались на различных аспектах поэтики еврейского вопроса у Достоевского, предлагая убедительные прочтения его художественных произведений. К кругу этих исследователей относятся Феликс Филипп Ингольд (Felix Philipp Ingold), Гари Розеншильд (Gary Rosenshield) и Майкл Кац (Michael Katz)¹³. Еще одним подходом к феномену патологического влечения Достоевского к евреям и иудаизму стало проецирование идеи двойничества на высказывания писателя о евреях и еврейском вопросе. Новейшая формулировка этой идеи принадлежит Петтеру Торопу (Peeter Torop), писавшему о еврее как двойнике Достоевского, в котором отражен сам Достоевский: «...он не любит или

¹¹ Франк, Джозеф. Предисловие (Joseph Frank, foreword to Goldstein, *Dostoyevski and the Jews*, XIV). Еврейскому вопросу в творчестве Достоевского также посвящена одна из глав последней части монументальной биографии Достоевского, вышедшей уже после того, как настоящая работа была напечатана впервые; см.: Франк, Джозеф. Еврейский вопрос (Joseph Frank, «The Jewish Question», *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871–1881* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), 301–319). Посвятив несколько страниц захватывающему обмену мнениями между Достоевским и Авраамом–Урией Ковнером, Д. Франк придерживается здесь менее апологетической позиции относительно дискурсивного антисемитизма у Достоевского. Предлагая модель «колебания между защитой и нападками» (316), Д. Франк задает себе и читателям своей книги следующий вопрос: возможно ли мнение, что «Достоевский разрывался между христианско-филантропическими идеалами <...> и необходимостью найти козла отпущения для вымещения разочарования, неудовлетворенности и социально-экономического кризиса, повергшего российское общество в пучину волнений с момента отмены крепостного права?» (319). Однако не преуменьшает ли Д. Франк (вольно или невольно) значение религиозных истоков антисемитизма Достоевского? Ср. следующее замечание: «Тем не менее, [Достоевский] не отнесил себя к антисемитам ни в силу религиозных антипатий, ни из необоснованных предубеждений» (303).

¹² Дрейзин, Феликс. «Жид» Достоевского (Felix Dreizin, «Dostoevsky's 'Kike'», in *The Russian Soul and the Jew: Essays in Literary Ethnocentrism*, ed. David Guaspari (Lanham, Md., 1990), 113).

¹³ Работа Феликса Филиппа Ингольда («Dostoevskij und das Judentum» [Frankfurt am Main, 1981]) мне представляется наиболее уравновешенной в своей аргументации и наименее одурманенной теориями. См. также: Розеншильд, Гари. Исая Фомич Бумштейн: образ еврея в основном корпусе художественных произведений Достоевского (Gary Rosenshield, «Isai Fomich Bumshtein: The Representation of the Jew in Dostoevsky's Major Fiction», *Russian Review* 43, no. 3 (July 1984): 261–276); Розеншильд Г. «Похороны общечеловека» и «Единый случай» Достоевского и «Скрипка Ротшильда» Чехова: еврейский вопрос» (G. Rosenshield, «Dostoevskii's 'The Funeral of the Universal Man' and 'An Isolated Case' and Chekhov's 'Rothschild's Fiddle': The Jewish Question», *Russian Review* 56, no. 4 (October 1997): 487–504); Кац, Майкл. Еще раз о вопросе Достоевского и евреев (Michael Katz, «Once More on the Subject of Dostoevsky and the Jews», in *People of the Book: Thirty Scholars Reflect on Their Jewish Identity*, ed. Jeffery Rubin–Dorsky and Shelley Fisher Fishkin (Madison, 1996), 231–244).

не презирает этого другого, а любит или презирает себя в этом другом»¹⁴. Так, Д. Мережковский, Ф. Дрейзин и другие критики и исследователи по разным причинам отстаивали идею «двух Достоевских». Оспаривая их выводы, М. Кац в свою очередь утверждает, что «конечно же, существует лишь один — но очень сложный и многогранный — Достоевский»¹⁵.

Особняком стоят имена трех исследователей, перу которых принадлежат наиболее смелые работы о Достоевском и евреях. Это Леонид Гроссман, Давид И. Гольдштейн (David I. Goldstein) и Гари Соул Морсон (Gary Saul Morson). Л. Гроссман сосредоточил внимание на конкретном случае, а именно — на переписке Достоевского с Авраамом-Урией Ковнером, «еврейским Писаревым». Прекрасное исследование Л. Гроссмана, озаглавленное «Исповедь одного еврея», было опубликовано в 1924 г. и намного опередило свое время не только в плане методологии исследования, но и по излагаемым в нем выводам.¹⁶ Можно сказать, что его герой А.-У. Ковнер олицетворял собою тип героя Достоевского: еврей-атеист, принявший христианство за четырнадцать дней до свадьбы на несеврейке, политический радикал и критик-утилитарист, казнокрад-идеалист, похитивший ровно 3 процента годовой прибыли богатейшего российского банка. А.-У. Ковнер произвел сильное впечатление на Достоевского и побудил его к написанию полемической статьи о еврейском вопросе. В современном достоевведении именно Л. Гроссман впервые акцентировал значимость религиозных, а точнее мессианских вопросов в размышлениях Достоевского о евреях. Он блестяще продемонстрировал, что именно еврей Иисус Христос и еврейский пророк Иов находились в эпицентре художественного сознания Достоевского.¹⁷

Книга Давида И. Гольдштейна «Достоевский и евреи» (1976) до сих пор приводит в замешательство многих исследователей. Несмотря на то что эта книга, несомненно, полезный и надежный источник, ее обличитель-

¹⁴ Тороп П. Достоевский: логика еврейского вопроса // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 310.

¹⁵ Michael Katz, «Once More», 242. О идее «двух Достоевских» см.: Мережковский Д. С. Пророк русской революции (к юбилею Достоевского) // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 86–118; Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский; Вечные спутники. М., 1995.

¹⁶ Гроссман, Леонид. Исповедь одного еврея. М.; Л., 1924. Книга переиздана в Москве в 1999 г. Роман А. Мелихова «Исповедь еврея», заимствовавший свое название из книги Л. Гроссмана, был опубликован в журнале «Новый мир» в 1993 г., а затем издан отдельной книгой в 1994 г.; см.: Мелихов, Александр. Исповедь еврея. СПб. 1994. Книгу Л. Гроссмана «Исповедь одного еврея» можно считать одним из источников романа Леонида Цыпкина «Лето в Бадене» (1982). Сюзан Зонтаг донесла информацию о романе Л. Цыпкина до широкой публики в своей рецензии «Любить Достоевского», опубликованной в журнале «Нью-Йоркер»: Susan Sontag, «Loving Dostoevsky», *New Yorker*, 1 October 2001, 98–105. Книга Л. Цыпкина была переиздана в Москве в 1999 и в 2003 г. В статье Питера Скотто (Peter Scotto) обсуждаются еврейские вопросы, затронутые в авторитетном труде Л. Гроссмана «Лермонтов и культуры Востока»; см.: «Censorship, Reading, and Interpretation: A Case Study from the Soviet Union», *Publications of the Modern Language Association of America* 109, no. 1 (1994): 61–70.

¹⁷ См., например, послесловие Л. Гроссмана «Достоевский и иудаизм» в кн.: Исповедь одного еврея. М., 1924, 165–181.

ная направленность не вполне оправдана. Оценивая работу Д. Гольдштейна, Г. Морсон обратил внимание на отрицание автором той возможности, что некоторые пассажи, эпизоды и даже целые произведения гениев могут порой «выражать негуманные, фанатичные и морально неприемлемые взгляды»¹⁸. Далее Г. Морсон утверждает, что результат прочтения высказываний Достоевского о евреях так или иначе зависит от мировоззрения самого читателя, его жизненной позиции, моральных устоев и эстетических предпочтений: «Одной из причин, объясняющей озабоченность многих критиков антисемитской направленностью некоторых фрагментов произведений Достоевского, является то, что, сами критики, — в отличие от автора — враждебно относятся к проявлениям антисемитизма как таковым. <...> Поскольку общие обстоятельства и ограничения, личная заинтересованность автора и прочие факторы, влияющие на создание того или иного произведения, могут и не совпадать с условиями читательского восприятия, отнюдь небезопасным занятием представляется утверждение фактов авторского творческого процесса прямо на основании собственной субъективно-оценочной позиции, либо исходя из непосредственного отклика читателя»¹⁹. Таким образом, выходит, что думать и писать о размышлениях и сочинениях Достоевского по еврейскому вопросу значит думать и писать об индивидуальном прочтении того, что Достоевский думал и писал об этом предмете. Эта мысль отрезвляет и охлаждает рассудок.

Перед каким же выбором оказывается человек, читающий и осмысливающий написанное Достоевским по еврейскому вопросу? Разве отказ читать Достоевского — единственный по-настоящему нравственный ответ на юдофобские и антисемитские высказывания писателя? И, наконец, нужно ли проводить грань между сентенциями Достоевского о евреях, сделанными им в художественной и в нехудожественной прозе?

Из всех прежних и нынешних читателей Достоевского Владимир Соловьев ближе всех подошел к пониманию противоречиво-разрозненных, но при этом неотвязно-целокупных взглядов Достоевского. Соловьев утверждал, что «свою формулу русского идеала Достоевский дал более как прозорливец и художник, нежели как мыслитель»²⁰.

По мере того как я готовил эту статью, я перечитал работу Соловьева «Русский национальный идеал» (1891) и Пушкинскую речь (1880) Достоевского. В воскресном журнальном приложении к газете «Нью-Йорк Таймс» мне попалось интервью с очень пожилой женщиной по имени Мод МакЛеод

¹⁸ Морсон, Gary Saul. Антисемитизм Достоевского в критике: обзорная статья (Gary Saul Morson, «Dostoevsky's Anti-Semitism and the Critics: A Review Article», *Slavic and East European Journal* 27, no. 3 (1983): 312). Г. Морсон переработал свою статью к публикации в сборнике статей еврейских исследователей; см.: Морсон, Gary Saul. Апологетика и отрицательная апологетика; или, диалоги еврея-слависта (Gary Saul Morson, «Apologetics and Negative Apologetics; Or, Dialogues of a Jewish Slavist», in *People of the Book: Thirty Scholars Reflect on Their Jewish Identity*, ed. Jeffery Rubin-Dorsky and Shelley Fisher Fishkin (Madison, 1996), 78–97).

¹⁹ Gary Saul Morson, «Dostoevsky's Anti-Semitism», 310.

²⁰ Соловьев В. С. Русский национальный идеал // Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., [б. г.]. Т. 5. С. 383.

(Maude McLeod), чьи предки были африканскими евреями. Это интервью поразило меня тем, насколько оно оказалось близко предмету моего исследования и соответствовало духу Достоевского. Вот отрывок из ответа МакЛеод на вопрос корреспондента о ее «возвращении» в иудаизм:

«Я выросла на острове Монтсеррат, и считалось, что, мои родители — христиане. Но в те годы, пока я жила дома, я не переставала удивляться, почему мои родные придавали некоторым вещам такое большое значение. Мы не ели свинины. Все мои дядья были обрезаны. Вечером по пятницам мы ели халу. <...> Мы делали все это и не знали, почему мы это делаем: потому что нам сказали, что мы христиане. Но, видите ли, я знала, что что-то тут не так. Мой дед сказал моей маме, что родом мы из Западной Африки. И лишь много лет спустя я узнала, что люди на острове Монтсеррат были иудеями, потомками привезенных туда из Ганы рабов. <...> Я приехала в Нью-Йорк в 1923 году, когда мне было 19 лет. <...> В 1927 году на Леннокс Авеню я встретила Рабби Мэтью (Rabbi Matthew). Он стоял на стремянке, на нем была ермолка, и <...> он проповедовал, что мы не христиане, как нам говорили, а потерянное колено Израилево. Я услышала зов. <...> Я не обратилась в иудейскую веру — я в нее *возвратилась*. Просто я была на неверном пути и вот нашла дорогу назад. <...> Когда я прихожу в синагогу и когда звучит „Шма“, я пою: „Шма, Исроэль, Адонай элохейну, Адонай эхад“ [„Слушай, Израиль, Г-сподь — Б-г наш, Г-подь — один“. — *Ред.*], и мой голос звучит *твердо*»²¹.

Что бы сказал Достоевский об этом «единичном случае» христианки, возвратившейся к своим иудейским корням? Перспектива обращения — или *возврата*? — в иудейство православных христиан была для Достоевского отнюдь не абстракцией. В «Дневнике писателя» Достоевский задает страшный вопрос и дает еще более страшный ответ: «А между тем мне иногда входила в голову фантазия: ну что, если б это не евреев было в России три миллиона, а русских; а евреев было бы 80 миллионов — ну, во что обратились бы у них русские и как бы они их третировали? Дали бы они им сравняться с собой в правах? Дали бы им молиться среди них свободно? Не обратили ли бы прямо в рабов? Хуже того: не содрали бы кожу совсем?» (25; 80). Как бы отреагировал Достоевский на то, что бородатые крестьяне с соломенными волосами в русских деревнях (последователи «жидовствующих») соблюдали закон Моисеев, не ели тrefного и постились в Йом-Киппур?²²

²¹ МакЛеод, Мод и Исай, Дэвид. «Я не вступила в иудейскую веру — я в нее возвратилась...» (Maude McLeod and David Isay, «I Did Not Join the Hebrew Faith — I Returned», New York Times Magazine, 29 September 1999, 116); курсивные выделения принадлежат оригиналу.

²² Об истории «жидовствующих» в России, см., например: Жидовствующие // Еврейская энциклопедия. СПб., [1906]. Т. 7. С. 582–588. Небольшие иудейские общности русских крестьян существовали еще в период после Второй мировой войны и подвергались гонениям со стороны советской власти; см., например, свидетельство членов Хельсинской Группы, в число которых входили Владимир Слепак и Анатолий Щаранский, о посещении села Ильинка в районе Таловая Воронежской области в июне 1975 г.: «Сообщение о селе Ильинка». Группа содействия выполнению Хельсинских соглашений в СССР. Документы // Вольное слово. Т. 25–26. Франкфурт-на-Майне, 1977. С. 108–110.

Владимир Соловьев совершенно справедливо подчеркнул, что религиозный аспект является центральным в высказываниях Достоевского о еврейском вопросе. Уже было отмечено, что именно в своей третьей речи о Достоевском (1883) Соловьев начал ратовать за примирение и объединение православия как с западным христианством, так и с иудаизмом.²³ Почти десятилетие спустя в работе «Русский национальный идеал» Соловьев признал, что нетерпимость Достоевского по отношению к евреям в корне противоречит заявленному самим же Достоевским христианскому универсализму и всемирности: «Если мы согласны с Достоевским, что истинная сущность русского национального духа, его великое достоинство и преимущество состоят в том, что он может внутренне понимать все чужие элементы, любить их, перевоплощаться в них, если мы признаем русский народ вместе с Достоевским способным и призванным осуществить в братском союзе с прочими народами идеал всечеловека — то мы уже никак не можем сочувствовать выходкам того же Достоевского против „жидов“, поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий»²⁴.

В своей работе «Еврейство и христианский вопрос» (1884) Соловьев обозначил три основные проблемы истории взаимоотношений русского православия и иудаизма: «1. Почему Христос был иудеем, почему краеугольный камень вселенской церкви взят в доме Израилевом? 2. Почему большая часть Израиля не признала своего Мессию, почему церковь ветхозаветная не растворилась в церкви новозаветной, почему большинство евреев предпочитает быть вовсе без храма, нежели войти в храм христианский? 3. Зачем, наконец, и ради чего наиболее крепкие (в религиозном отношении) части еврейства вдвинуты в Россию и Польшу, поставлены на рубеж греко-славянского и латино-славянского мира?»²⁵ Мне представляется, что аналогичные вопросы преследовали и самого Достоевского, придавая соответствующую форму его экстремальным взглядам на еврейство и евреев, а также объединяя его разрозненные пристрастия. Более того, хотелось бы отметить, что Соловьев несколько недооценивал параметры фобии Достоевского по отношению к евреям. Недоценено и болезненное отношение Достоевского к соперничеству между старым Израилем (евреями) и русскими (новым Израилем в мышлении Достоевского). Следуя мысли Л. Гроссмана и акцентируя тот факт, что Еврейская Библия находилась в эпицентре художественного сознания Достоевского, Арон Штейнберг

²³ См.: Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. *Философия искусства и литературная критика* / Под ред. Р. Гальцевой и И. Роднянской. М., 1991. С. 250–251. См. также: Косталевская, Марина. Достоевский и Соловьев: искусство всеобъемлющего видения (Marina Kostalevsky, *Dostoevsky and Soloviev: the Art of Integral Vision* (New Haven, 1997), 28–83).

²⁴ Соловьев В. С. *Русский национальный идеал*. С. 382–383.

²⁵ Соловьев В. С. *Еврейство и христианский вопрос*. М., 1884. С. 9. Джудит Дейч Корнблатт обсуждает высказывания Соловьева о евреях и иудаизме в статье «Владимир Соловьев о духовном статусе нации, России и евреях» (Judith Deutsch Kornblatt, «Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews», *Russian Review* 56, no. 2 (April 1997): 157–177).

еще в 1928 г. точно подметил, что «для Шатова-Достоевского богоизбранный русский народ и есть, в сущности, ныне воскресший Израиль»²⁶. В «Бесах» Шатов объясняет Ставрогину свою идею национально-религиозного сознания: «Народ — это тело Божие. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего Бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим Богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. <...> Евреи жили лишь для того, чтобы дожидаться Бога истинного, и оставили миру Бога истинного» (10; 199). В наиболее проблематичных утверждениях Достоевского о евреях кроется стремление и одновременно неспособность писателя примирить универсалистское, всеобъемлющее видение вопроса с узко-приходскими и ксенофобскими импульсами.²⁷ Похоже что Дмитрию Мережковскому лучше всех удалось обозначить эти трения в работе «Пророк русской революции», написанной им по случаю двадцатипятилетия со дня смерти Достоевского: «Когда христиане называют евреев „жидами“, они произносят хулу на Христа во чреве Матери Его, в тайне Рождества Его, во святом Израиле. Истинные „жиды“ — не евреи, а те христиане, которые возвращаются от Нового Завета к Ветхому, от Христа вселенского к Мессии народному»²⁸. В том же абзаце Мережковский пишет «о национально-исключительном, суженном, „обрезанном“, жидовствующем православии самого Достоевского». Не давал ли здесь Мережковский волю тем самым импульсам, против которых восстает первая часть его заявления?

В Пушкинской речи Достоевский задает для самого себя едва ли достижимый идеал: «Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело; а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось. <...> Ибо что такое сила духа русской народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности?» (26; 146–147). Обладал ли сам Достоевский тем всемирным даром, который он воспел в своей Пушкинской речи?

Я не хочу более ни осуждать, ни порицать, ни разоблачать. Я не собираюсь вновь открывать против Достоевского дело об юдофобии и антисемитизме. Пост-холокостный еврей в диаспоре — и при этом еврей-выходец из СССР — я готов признаться, что был взрачен в ожидании антисемитских выпадов. Я порой устаю отстаивать особенности своей религиозной, культурной и этнической принадлежности путем отрицания, самозащиты и борьбы с антиеврейскими нападками, которые встают на моем пути. Я хочу смотреть своим студентам в глаза и при этом не приходить в замешательство, когда разговор касается темы кровавого навета

²⁶ Штейнберг А. Достоевский и еврейство // Русские эмигранты о Достоевском. С. 120.

²⁷ См. пылкий отзыв Натана Розена (Nathan Rosen) о работе Дэвида И. Гольдштейна «Достоевский и евреи» в: *Dostoevsky Studies*. № 3. 1982. С. 200–203.

²⁸ Мережковский Д. С. Пророк русской революции. С. 99.

в «Братьях Карамазовых», — приходит в замешательство не только от того, что черным по белому написано у Достоевского и сказано устами его героев, но и от моей собственной неспособности интерпретировать этот эпизод, исходя только из текста романа Достоевского. Мне бы хотелось вывести на поверхность те аспекты изречений Достоевского о евреях, — как в «Братьях Карамазовых», так и в других художественных произведениях, — о которых когда-то с такой любовью писал Л. Гроссман: «Но в глубине и на вершинах своего творчества, там отпадало все наносное и выступало абсолютное, он изменял своим журнальным программам и публицистическим тенденциям. Достоевский как художник и мыслитель в мелькающих обрывках своих страниц неожиданно обнаруживает глубокое влечение к сложной сущности библейского духа»²⁹.

Теперь я бы хотел перейти непосредственно к тексту последнего романа Достоевского. Прежде всего, упоминания евреев здесь более многочисленны, чем в других произведениях (в тексте романа «Братья Карамазовы» я насчитал не менее десяти случаев). Повествуя о молодых годах, проведенных им ранее в Одессе, Федор Павлович Карамазов говорит, что познакомился там «со многими жидами, жидками, жидишками и жиденятами» и что «под конец даже не только у жидов, но и у евреев был принят». Из-за своей особой смекалистости в денежных делах Грушенька сравнивается с «характерной молодой особой», которую «прозвали сущую жидовкой». Чтобы раздобыть денег на поездку в Чермашню, Дмитрий продает свои часы часовщику-еврею; в Мокром играет еврейский оркестр; Дмитрий метонимически ассоциирует своих врагов с евреями, утверждая, что Грушенькин обожатель-поляк непременно бы «набрал своих адвокатов, полячков да жидков» (14; 21, 311, 453).

Эпизод, в котором происходит разговор о кровавом навете, был написан Достоевским после поездки в Москву в 1880 г. и фигурирует в 3-й главе части четвертой книги одиннадцатой романа. Парадоксально, что Достоевский сочиняет этот эпизод по возвращении из Москвы, где в своей Пушкинской речи он выразил свои самые глубокие эстетические, этические и метафизические идеалы. Такой контраст Петр Берлин назвал «качанием маятника от провозглашения великих христианских идей к практическим рассуждениям, не имеющим ничего общего с этими идеями»³⁰. День, описываемый в книге одиннадцатой, очень важен для Алеши Карамазова: в Скотопригоньевске он сначала навещает капитана Снегирева и Илюшу, а затем Хохлаковых. Глава, которая содержит беседу Алеши с Лизой, озаглавлена «Бесенок». Вспомним также, что в 4-й главе книги пятой, когда Алеша говорит, что генерала-садиста, напустившего собак на маленького мальчика, следует казнить, Иван Карамазов называет самого Алешу «бесенком». Механизм разговора о кровавом навете приходит в действие после того, как Лиза просит Алешу ответить на вопрос с контроверзой:

²⁹ Гроссман Л. П. Исповедь одного еврея. М., 1924. С. 167.

³⁰ Берлин П. А. Достоевский и евреи // Новый журнал. 1966. № 83. С. 266.

«— Алеша, правда ли, что жида на пасху детей крадут и режут?

— Не знаю.

— Вот у меня одна книга, я читала про какой-то где-то суд, и что жид четырехлетнему мальчику сначала все пальчики обрезал (заметим выбор глагола! — *М.Ш.*) на обеих ручках, а потом распял на стене, прибил гвоздями и распял, а потом на суде сказал, что мальчик умер скоро, через четыре часа. Эка скоро! Говорит: стонал, все стонал, а тот стоял и на него любовался. Это хорошо!

— Хорошо?

— Хорошо. Я иногда думаю, что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду против него и буду ананасный компот есть. Я очень люблю ананасный компот. Вы любите?

Алеша молчал и смотрел на нее. Бледно-желтое лицо ее вдруг исказилось, глаза загорелись.

— Знаете, я про жиду этого как прочла, то всю ночь так и тряслась в слезах. Воображаю, как ребеночек кричит и стонет (ведь четырехлетние мальчики понимают), а у меня все эта мысль про компот не отстает. Утром я послала письмо к одному человеку, чтобы непременно пришел ко мне. Он пришел, а я ему вдруг рассказала про мальчика и про компот, все рассказала, все, и сказала, что „это хорошо“. Он вдруг засмеялся и сказал, что это в самом деле хорошо. Затем встал и ушел. Всего пять минут сидел. Презирал он меня, презирал? Говорите, говорите, Алеша, презирал он меня или нет? — выпрямилась она на кушетке, засверкав глазами» (15; 24).

«Один человек», о котором говорит Лиза, — конечно же, Иван Карамазов, Иван, не принимающий Царствия Божия, если тому ценой — страдание хоть одного ребенка. После разговора с Лизой Алеша уходит, унося с собой письмо Лизы брату Ивану. Стоило Алеше уйти, как Лиза «тотчас же отвернула щеколду, приотворила капельку дверь, вложила в щель свой палец и, захлопнув дверь, изо всей силы придавила его. Секунд через десять, высвободив руку, она тихо, медленно прошла на свое кресло, села, вся выпрямившись, и стала пристально смотреть на свой почерневший пальчик и на выдавившуюся из-под ногтя кровь» (15; 25). После этого эпизода Алеша идет в острог навестить Дмитрия, а затем неожиданно встречает Ивана. Этой «случайной» встрече и сопутствует злополучный разговор и спор между братьями (главы четвертая и пятая книги одиннадцатой).

Прежде всего, Лиза говорит об обвинениях в двух якобы совершаемых евреями преступлениях. Помимо ритуального убийства (обвинение евреев в том, что они, как утверждалось, пекли мацу на крови христианских младенцев) речь идет и об осквернении (профанации) тела Христова (здесь — распятие христианского младенца). Начиная с XII в. эти преступления вменялись в вину евреям в Европе, чтобы оправдывать антиеврейское насилие и различные ограничительные меры, направленные против евреев (ср., например, дело Вильяма Норвича в Англии; а в России — Велижское дело 1823 г.).³¹ Достоевский был достаточно осведомлен, чтобы

³¹ См.: Трахтенберг, Джошуа. Дьявол и евреи: средневековое представление о евреях в его отношении к современному антисемитизму (Joshua Trachtenberg, The Devil and the

иметь свое собственное непредвзятое и подкрепленное пониманием дела мнение.³² Он был знаком с такими научными работами в защиту евреев как, например, монография Д. А. Хвольсона «О некоторых средневековых обвинениях против евреев: (Историческое исследование по источникам)» (СПб., 1861; сокращенный вариант этой работы был выпущен в Петербурге в 1879 г. в разгар обсуждения в российском обществе Кутаисского дела).³³ В то же время, у Достоевского был доступ к некоторым небезызвестным публикациям антисемитского толка, таким как «Книга кагала» Якова Брафмана (1869), а также «Розыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их» (1844), приписываемое Владимиру Далю, или же «Вопрос об употреблении евреями-сектаторами христианской крови (1876) Ипполита Лютостанского».³⁴ Достоевский внимательно следил за Кутаисским делом (процесс против группы грузин-

Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism (Philadelphia, 1943), 109–155); см. также: «Кровь» в: Еврейская энциклопедия. СПб., [1906]. Т. 9. С. 866–869; Клизер, Джон Дойль. Окультизм в русском юдофобстве (John Doyle Klier, «The Occult Element in Russian Judeophobia», *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881* (Cambridge, Eng., 1995), 417–449). См. также: Велижское дело // Еврейская энциклопедия. СПб., [1906]. Т. 5. С. 398–406.

³² О ритуальном убийстве в творчестве Достоевского см.: David I. Goldstein, *Dostoevsky and the Jews*, 95–98, 122–126, 155–159.

³³ Хвольсон Д. А. Употребляют ли евреи христианскую кровь? СПб., 1879.

³⁴ Брафман, Яков. Книга кагала: материалы для изучения еврейского быта. Вильна, 1869; Записка о ритуальных убийствах (приписываемая В. И. Далю) и ее источники / Под ред. Ю. Гессена и др. СПб., 1914. Очерк, приписываемый В. И. Далю, был впервые опубликован под заголовком «Розыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их» (СПб., 1844), см.: John Doyle Klier, «The Occult Element in Russian Judeophobia», 419. О двух других лицах, имевших отношение к авторству «записки» В. И. Даля 1844 г., см.: *Ibid.*, 495–496. Борис Тихомиров любезно поделился со мной своим недавним открытием, проливающим новый свет на возможный источник информации, которой руководствуется Лиза в «Братьях Карамазовых». Сделанное в процессе подготовки научного описания личной библиотеки Достоевского розыскание Б. Тихомирова опубликовано: Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание / Под ред. Н. Ф. Будановой. СПб., 2005. С. 266–267. Б. Тихомиров считает, что издание, на которое ссылается Лиза, — это книга Ипполита Лютостанского «Вопрос об употреблении евреями-сектаторами христианской крови для религиозных целей, в связи с вопросом об отношении еврейства к христианству вообще. М., 1876. И. Лютостанский, бывший польский католический священник, лишенный своего духовного сана в 1867 г., а затем посвященный в духовный сан русского православного священника, положил в основу своей книги диссертацию, написанную и защищенную им во время обучения в православной духовной академии (об И. Лютостанском и его карьере см.: Покаянное письмо Ипполита Лютостанского. Киев, 1911). Б. Тихомиров указывает на связь слов Лизы с записью в рабочей тетради Достоевского 1876–77 гг., где читаем: «„Московские ведомости“. № 296. Книга об употреблении евреями христианской крови. Цена 2 руб. По Садовой у Кораблева» (24; 296). Запись Достоевского относится к объявлению, напечатанному в № 296 газеты «Московские ведомости». Это объявление уведомляло о выходе в свет и продаже книги И. Лютостанского, но не указывало имени автора. Характер записи (подчеркнут адрес магазина, выписана цена) свидетельствует о намерении Достоевского приобрести эту книгу, хотя точно и не известно, купил он ее или нет. Поскольку Лиза говорит об «одной книге», гипотеза Б. Тихомирова представляется более убедительной по сравнению с широко распространенной точкой зрения, в соответствии с которой Лиза имеет в виду материалы, опубликованные в нескольких выпусках журнала «Гражданин» за 1878 г. (см.: 15; 558). Пользуясь случаем, искренне благодарю Бориса Тихомирова за содействие.

ских евреев, ложно обвиняемых в ритуальном убийстве христианской девочки-грузинки в деревне Сачхери³⁵) и высказывал по его поводу ужасающие замечания. «Как отвратительно, что кутаисских жидов оправдали, — писал Достоевский О. А. Новиковой в 1879 г. — Тут несомненно они виноваты» (30, 59). Как впервые заметил Л. Гроссман, Кутаисское дело отразилось в художественном мире «Братьев Карамазовых» в эпизоде, содержащем разговор о кровавом навете.³⁶ Хотелось бы также отметить, что, рассуждая типологически, и ритуальное убийство, и осквернение тела Христова — весьма притягательные мотивы для поэтики Достоевского. Злоумышленники здесь обвиняются в *безобразии* (то есть действия антигуманном и антиэстетическом), в попрании образа Божьего и инсценировке ритуала распятия в целях его осмеяния.³⁷ Типологически рассуждая, можно отметить, что существует определенная параллель между распятием ребенка и наблюдением за его смертью, как это описывает Лиза, и тем, что Федор Павлович Карамазов плюет на икону или, скажем, вступает в сексуальную связь с юридивой.

В 1913 г. Максим Горький следующим образом прокомментировал разговор о кровавом навете в «Братьях Карамазовых»: «Но когда [четырнадцатилетняя] девочка <...> рассказывает, как „жид четырехлетнему мальчику сначала все пальчики обрезал на обеих ручках, а потом распял“, <...> — здесь читатель видит, что девочку оклеветали: она не говорила, не могла сказать такой отвратительной гнусности. <...> И когда на вопрос этой оклеветанной девочки: „Правда ли, что жида на пасху детей крадут и режут?“ — благочестивый Алеша Карамазов отвечает „Не знаю“, — читатель понимает, что Алеша не мог так ответить; Алеша не может „не знать“; он <...> не верит в эту позорную легенду, органически не может верить в нее, хотя и Карамазов»³⁸.

Исследователи творчества Достоевского по-разному оценивают правдоподобность амбивалентной реакции Алеши на антисемитский рассказ, пересказанный Лизой. Согласно Ф. Ингольду, характерная неоднозначность Алешиного ответа предполагает несколько интерпретаций: «Я ничего не знаю об этом»; «Я не уверен, правда это или нет»; «Я не исключаю, что это правда»³⁹. Необходимо также представлять, какое место занимал кровавый навет в массовом воображении населения России кон-

³⁵ См.: Кутаисское дело // Еврейская энциклопедия. СПб., [1906]. Т. 9. С. 863–865.

³⁶ Исследование Л. Гроссмана освещено в книге Д. Гольдштейна «Достоевский и евреи» (Op. cit. 157–158; 217, п. 33).

³⁷ Р. Л. Джексон исследовал оппозицию «образ / безобразие» в поэтике и эстетике Достоевского; см., например: Джексон Р. Л. Искусство Достоевского: бреда и ноктюрны. М., 1983. С. 304–318 (также: Robert Louis Jackson, *The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes* (Princeton, 1981), 304–318). Я проследил стадии лингвистической дегуманизации в работе: Трансформации «безобразия» в «Братьях Карамазовых» Достоевского: Максимов — Фон Зон — Карамазов (см.: *Metamorphoses of bezobrazie in Dostoevskij's The Brothers Karamazov*: Maksimov — Von Sohn — Karamazov, *Russian Literature* 37 (1995): 93–108.)

³⁸ Горький М. Еще о «карамазовщине» // Ф. М. Достоевский в русской критике. М., 1956. С. 396.

³⁹ См.: Ingold F, *Dostoevskij und das Judentum*, 88–95.

ца XIX в. Г. Морсон «не усматривает никакого художественного провала в главе „Бесенок“». Г. Розеншильд также полагает, что ответ «не знаю» «более правдоподобен и художественно мотивирован», нежели какой-либо другой вариант: «если сами русские виновны в том, что способны наказывать собственных детей с той же жестокостью (ср. высказывания Ивана о жестокости по отношению к детям, напоминание о которых содержится в письме Лизы к Ивану), то может ли Алеша напрочь отрицать, что евреи хотя бы потенциально способны к подобной мерзости?»⁴⁰ Возможно, что это действительно так, однако стоит добавить к сказанному еще одну оговорку: вполне вероятно, что Алеша способен допустить существование садистов и злодеев à la Маркиз де Сад как среди евреев, так и среди неевреев, но едва ли можно представить, чтобы ученик старца Зосимы серьезно относился к обвинениям в ритуальном убийстве и осквернении тела Христова, возводимым до степени религиозных осуждений всего еврейского народа («Алеша, правда ли, что жидаы на пасху детей крадут и режут?» — спрашивает Лиза).

Если исходить из общего композиционного и идейного контекста романа, то напрашивается вопрос: какой художественной мотивировкой руководствовался Достоевский, принимая решение включить этот проблематичный эпизод в текст «Братьев Карамазовых»? Есть ли в романе другие эпизоды, которые могли бы прояснить как смысл обращения Лизы к Алеше с просьбой разрешить волнующий ее вопрос, так и смысл столь двусмысленного ответа самого Алеши?

Сцена, которая вспоминается в этой связи, происходит во 2-й части романа, когда Алеша впервые встречается с мальчиками, среди которых — Коля Красоткин и Илюша Снегирев. В 3-й главе книги четвертой («Связался со школьниками») Алеша покидает своего подвыпившего отца и отправляется к Хохлаковым. По пути он встречается с колоритной компанией мальчишек, бросающихся камнями друг в друга, точнее — шестеро из них забрасывают камнями одного, Илюшу Снегирева. Алеша встает на защиту Илюши: «Что вы это! Не стыдно ли, господа! Шестеро на одного, да вы убьете его!» Один из мальчишек, одетый в красную рубашку, объясняет, что Илюша «сам первый начал». «Он подлец, он давеча в классе Красоткина перочинным ножиком пырнул, кровь потекла». Алеша узнает, что мальчишки дразнят Илюшу Снегирева прозвищем «мочалка», и спрашивает, за что они так его ненавидят. Мальчишки предупреждают Алешу: «Не ходите, он вас зашибет. <...> Он вас не побоится, он вдруг пырнет, исподтишка <...> как Красоткина» (14; 161–162). Далее Алеша пытается

⁴⁰ Morson G., «Dostoevsky's Anti-Semi-tism», 310; Rosenshield G., «Isai Fomich Bumshstein», 275. Рассматривая широкий контекст романа «Братья Карамазовы», Д. Франк кратко замечает, что ответ Алеши «правдоподобен и вероятен, с присущей ему интеллектуальной ограниченностью, связанной, в свою очередь, с особенностями воспитания и жизненного опыта самого Алеши. Тот факт, что Алеша не подтверждает правдивости [sic] этого обвинения, может быть расценен как небольшая уступка хорошему тону и правилам приличия» (Joseph Frank, *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet*, 669–670). Д. Франк прямо говорит, что введение Достоевским темы кровавого навета в свое произведение «накладывает несмыслимое пятно на его репутацию» (ibid).

объясниться с Илюшей, но тот бросает в него камнем. Вот как Достоевский описывает последовавшие за этим события:

«Мальчик молча и задорно ждал лишь одного, что вот теперь Алеша уж несомненно на него бросится; видя же, что тот даже и теперь не бросается, совершенно озлился, как зверенок: он сорвался с места и кинулся сам на Алешу, и не успел тот шевельнуться, как злой мальчишка, нагнув голову и схватив обеими руками его левую руку, больно укусил ему средний ее палец. Он впился в него зубами и секунд десять не выпускал его. Алеша закричал от боли, дергая изо всей силы палец. Мальчик выпустил его наконец и отскочил на прежнюю дистанцию. Палец был больно прокушен, у самого ногтя, глубоко, до кости; полилась кровь. Алеша вынул платок и крепко обернул в него раненую руку» (14; 163).

Несмотря ни на боль, ни на кровь, Алеша продолжает диалог с «бесенком» и спрашивает его: «Теперь скажите, что я вам сделал?» (14; 163).

В следующей главе Алеша — впервые в романе — приходит в дом к Хохлаковым. У него из пальца течет кровь. Алешина рана повергает Лизу в истерику. Слово «кровь» упоминается несколько раз. Госпожа Хохлакова восклицает: «Боже, какая рана, это ужасно!» Лиза: «Он мог истечь кровью, мама! Где это вы, как это вы? Прежде всего воды, воды! Надо рану промыть, просто опустить в холодную воду, чтобы боль перестала, и держать, все держать...» (14; 166). Далее Катерина Ивановна договаривается с Алешей, что он отнесет Снегиревым деньги. В этот момент из рассказа Катерины Ивановны читатель узнает о пьяной выходке Дмитрия против Илюшиного отца, отставного штабс-капитана Снегирева. Катерине Ивановне страшно стыдно за Дмитрия и его жестокий поступок:

«Дмитрий Федорович сделал один горячий и несправедливый поступок, очень безобразный. Тут есть одно нехорошее место, один трактир. В нем он встретил этого отставного офицера, штабс-капитана этого, которого ваш батюшка употреблял по каким-то своим делам. Рассердившись почему-то на этого штабс-капитана, Дмитрий Федорович схватил его за бороду и при всех вывел в этом унижительном виде на улицу и на улице еще долго вел, и говорят, что мальчик, сын этого штабс-капитана, который учится в здешнем училище, еще ребенок, увидав это, бежал все подле и плакал вслух и просил за отца и бросался ко всем и просил, чтобы защитили, а все смеялись (14; 176).

Далее сюжет развивается любопытнейшим образом. Алеша приходит в дом к Снегиревым. В присутствии своего отца Илюша признается, что укусил Алешу за палец. Достоевский вплетает мотив окровавленного пальца в иступленную речь капитана Снегирева: «Какой палец укусил? <...> Это вам он палец укусил-с? <...> А вы думали, я высеку-с? Что я Илюшечку возьму да сейчас и высеку пред вами для вашего полного удовлетворения? Скоро вам это надо-с? <...> Жалею, сударь, о вашем пальчике, но не хотите ли, я, прежде чем Илюшечку сечь, свои четыре пальца, сейчас же на ваших глазах, для вашего справедливого удовлетворения, вот этим самым ножом оттяпаю. Четырех-то пальцев, я думаю, вам будет довольно-с для утоления жажды мщения-с, пятого не потребуете?..» (14; 182–183).

Наконец Алеша понимает, что мальчик набросился на него, чтобы отомстить за физическое и моральное оскорбление, нанесенное его отцу Дмитрием — Алешиным братом. На улице капитан Снегирев рассказывает Алеше о глубоком сострадании своего сына: «Бросился он вдруг ко мне весь, обнял мне обеими ручонками шею, стиснул меня. <...> „Папочка, вскрикивает, папочка, милый папочка, как он тебя унизил!“ Зарыдал тут и я—с, сидим и сотрясаемся обнявшись. <...> „Илюша, — говорю ему, — Илюшечка!“ Никто—то нас тогда не видел—с, Бог один видел <...> Нет—с, я моего мальчика для вашего удовлетворения не высеку—с!» (14; 198–190). Последовательность эпизодов — от встречи Алеши с мальчишками на улице до его появления в доме у Снегиревых — отмечена упоминаниями о крови, ударах ножом, ранах и жестокости к детям. Один из мальчишек одет в красную рубашку, и даже в самой фамилии Илюши (Снегирев) кроется отсылка к красному цвету: снегирь — птица с красной грудкой. Но что более существенно, мотив укушенного, окровавленного, отрезанного пальца (пальчика) является сквозным в рассмотренных выше сценах.⁴¹ Я полагаю, что существует выразительная параллель между последовательностью событий, происходивших ранее, где образ Алеши служит звеном, связующим образы Илюши Снегирева и Лизы Хохлаковой, и обсуждаемой сценой, происходящей позднее, в которой Лиза рассказывает Алеше о старом еврее, который якобы отрезал пальчики маленькому мальчику и затем этого мальчика распял.⁴² Рассказ Лизы о предполагаемом ритуальном убийстве ложится в сознании и памяти читателей Достоевского на хорошо подготовленную почву. Остается объяснить конкретный смысл этой параллели между повествованием о Снегиревых и рассказом Лизы, содержащим распространенный антисемитский навет.

Рассказ о жестокости Дмитрия по отношению к капитану Снегиреву, а также насмешки и издевательства мальчишек над Илюшей в школе представляют собой классическую модель травли, в основе которой (модели) лежит непохожесть жертвы («козла отпущения») на мучителей, ее незащитность в их глазах. Как справедливо утверждает Рене Жирар (René Girard) в своей книге «Козел отпущения» (1982), подобного рода издевательства являются следствием кризиса самих мучителей.⁴³ Дмитрий нападает на бедного капитана Снегирева и унижает его, потому что старик Карамазов использует Снегирева в качестве своего стряпчего. В результате Дмитрий вымещает свои отцеубийственные чувства на капитане Снегиреве. Мальчишки дразнят Илюшу и издеваются над ним в школе потому, что он сын своего отца, сын «мочалки», хилый и незащитный, но гордый. И что характерно для обычного «механизма» подобной травли, мучители

⁴¹ Еще одним примером, содержащим мотив отрезания пальца, является повествование о рождении сына слуги Григория (он родился шестипалым). Я благодарю Хорста-Юргена Герига за это ценное наблюдение.

⁴² Также можно указать, что к концу романа мотив крови становится все более ощутимым: кровавое убийство старика Карамазова, кровавая рана слуги Григория, кровь на руках и одежде Дмитрия и т. д.

⁴³ См.: Жирар, Рене. Козел отпущения (René Girard, *Le bouc émissaire*. Paris, 1982), особенно см. главу 2 «Стереотипы гонения».

Илюши (мальчишки) винят саму жертву в его собственных страданиях и мучениях, вместо того чтобы порицать мучителей и защищать жертву.⁴⁴ В то время как ранние эпизоды с участием Снегиревых заключают в себе соответствующую парадигму травли, обращение Лизы к Алеше с рассказом о ложных обвинениях в ритуальных убийствах, ничем не мотивированное лишь на первый взгляд, вводит в текст тему антисемитизма и распространенных антиеврейских (антииудейских) предрассудков. Но всего этого не оказалось бы на страницах романа Достоевского, особенно такого, где «русским мальчишкам» надлежало стать главными героями, если бы в конце не проявилась унифицирующая точка зрения автора на преследования и травлю, погруженная в контекст еврейского вопроса.

Книга десятая четвертой части романа, озаглавленная «Мальчишки», хронологически предшествует главе, в которой Лиза обсуждает с Алешей кровавый навет. Из книги десятой читатель узнает, что Илюша Снегирев оказался в центре притяжения группы мальчишек-школьников, в то время как Алеша Карамазов выступает в роли их наставника и духовного предводителя. Десятая книга заканчивается тем, что доктор излагает свое мнение относительно здоровья Илюши. Заломив руки, отец Илюши дрожащими губами шепчет «диким шепотом»: «Не хочу хорошего мальчика! Не хочу другого мальчика! <...> Аще забуду тебе, Иерусалиме, да прильпнет <...>». Коля Красоткин спрашивает у Алеши: «Что он это такое про Иерусалим <...> Это что еще такое?» — «Это из Библии, — объясняет Алеша. — „Аще забуду тебе, Иерусалиме“, то есть если забуду все, что есть самого у меня драгоценного, если променяю на что, то да поразит <...>» — «Понимаю!» — говорит Коля, на чем и заканчивается десятая книга (14; 507–508).

Капитан Снегирев произносит строку из псалма 136-го «На реках Вавилонских...» (В православной и в католической Псалтыри псалом 136-й соответствует псалму 137-му в иудейской и протестанской Псалтыри). Вот текст этого псалма в русском переводе (запись без учета просодии древнееврейского текста):

1. При реках Вавилона — там сидели мы и плакали,
когда вспоминали о Сионе,
2. на вербах, посреди его, повесили мы наши арфы.
3. Там пленившие нас требовали от нас слов песней,
и притеснители наши — веселья: пропойте нам из песней Сионских.
4. Как нам петь песнь Господню на земле чужой?
5. Если я забуду тебя, Иерусалим, — забудь меня десница моя;
6. прильпни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя,
если не поставлю Иерусалим во главе веселия моего.
7. Припомни, господи, сынам Едомовым день Иерусалима, когда они
говорили: разрушайте, разрушайте до основания его.
8. Дочь Вавилона, опустошительница! блажен, кто воздаст тебе
за то, что ты сделала нам!
9. Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!

(Пс. 136: 1–9).

⁴⁴ Об этом писал П. Берлин в работе «Достоевский и евреи».

В своей классической работе о чеховской «Скрипке Ротшильда» Р.Л. Джексон впервые показал, что Чехов использовал библейские стихи, будоражащие душу как русского гробовщика, так и музыканта-еврея и, таким образом, указывающие путь русско-еврейского (и иудео-христианского) примирения. В ответ на вопрос Коли Красоткина Алеша дает одностороннее и сдержанное истолкование псалма: «„Аще забуду тебе, Иерусалиме“, то есть если забуду все, что есть самого у меня драгоценного, если променяю на что, то да поразит <...> ». В основе Алешиного истолкования лежит дух и буква первой части 136-го псалма. В то же время, цитируя псалом, Илюшин отец мог иметь в виду и нечто более радикальное. Древнееврейский псалмопевец заканчивает псалом на резкой ноте отмщения — отмщения жертвы своим преследователям за причиненные им гонения и страдания. Оскорбляя и унижая капитана Снегирева, Дмитрий символически тащит его за бороду, что для религиозного человека особенно унижительно, поскольку борода символизирует бороды старейшин. Если задуматься над действиями Илюши (он ранит ножом своего одноклассника, набрасывается на Алешу и кусает его за палец), то они предстают именно как акт мщения, что вполне соответствует содержанию последних стихов псалма. В свете концовки 136-го псалма, действия Илюши могут предвещать грядущую месть тех, кого притесняли и беспричинно обвиняли в злодействах их же собственные убийцы и угнетатели. Также не мешает вспомнить, что роман Достоевского вышел в свет в самый канун массовых еврейских погромов 1881–1882 гг., изменивших ход еврейско-русской истории.

Фигурируя в художественном пространстве «Братьев Карамазовых» в качестве двух четко выраженных событийных последовательностей, еврейская (иудейская) тема витает над финалом романа и оттеняет его основную идею. Дмитрий уже осужден, и повествование об отцеубийстве заканчивается. Алеша Карамазов, чье имя фонетически созвучно имени «Илюша», произносит запоминающуюся речь:

«Согласимся же здесь, у Илюшина камушка, что не будем никогда забывать — во-первых, Илюшечку, а во-вторых, друг об друге. И что бы там ни случилось с нами потом в жизни, хотя бы мы и двадцать лет потом не встречались, — все-таки будем помнить о том, как мы хоронили бедного мальчика, в которого прежде бросали камни, помните, там у мостика-то? — а потом так все его полюбили. Он был славный мальчик, добрый и храбрый мальчик, чувствовал честь и горькую обиду отцовскую, за которую и восстал. <...> Может быть, мы станем даже злыми потом, даже пред дурным поступком устоять будем не в силах, над слезами человеческими будем смеяться и над теми людьми, которые говорят, вот как давеча Коля воскликнул: „Хочу пострадать за всех людей“, — и над этими людьми, может быть, злобно издеваться будем. А все-таки как ни будем мы злы, чего не дай Бог, но как вспомним про то, как мы хоронили Илюшу, как мы любили его в последние дни и как вот сейчас говорили так дружно и так вместе у этого камня, то самый жестокий из нас человек

и самый насмешливый, если мы такими сделаемся, все-таки не посмеет внутри себя посмеяться над тем, как он был добр и хорош в эту теперешнюю минуту! (15; 195).

Алеша говорит именно о механизме и причинах травли, о смелости Илюши, преследуемого и гонимого мальчишками: «Будем помнить и лицо его, и платье его, и бедненькие сапожки его, и гробик его, и несчастного грешного отца его, и о том, как он смело один восстал на весь класс за него!» Однако далее, устами Коли Красоткина, разговор взмывает в метафизические высоты: «Карамазов! — крикнул Коля, — неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?» Для Алеши это самый что ни на есть благоприятный момент, и он его не упускает: «Непременно восстанем, <...> — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша» (15; 196–197).

В работе «Еврейство и христианский вопрос» Владимир Соловьев писал, что «окончательная цель для христиан и для иудеев одна и та же — вселенская теократия, осуществление божественного закона в мире человеческом, воплощение небесного в земном»⁴⁵. При чтении финала «Братьев Карамазовых» в контексте всего творчества Достоевского, а также в свете взглядов Соловьева на русско-еврейские и христианско-иудейские отношения, вспоминается еще одна погребальная сцена, описанная Достоевским.⁴⁶ Речь идет о §§ 1–2 главы третьей «Дневника писателя» за март 1877 г. «Похороны „Общечеловека“» и «Единичный случай». Опубликованные в одном выпуске, эти части следуют за главой «Дневника писателя» (продолжая ее проблематику), посвященной еврейскому вопросу и полемике Достоевского с А.–У.Ковнером и петербургским врачом Т.В.Брауде.⁴⁷ Достоевский пишет о похоронах доктора Гинденбурга. О Гинденбурге Достоевский узнал от Софьи Лурье, еврейки из Минска, с которой он познакомился в Петербурге в апреле 1876 г. и с которой в 1876 и 1877 гг. переписывался.⁴⁸ Кстати, фрагмент письма С.Лурье к Достоевскому от 13 февраля 1877 г. включен в текст «Похорон „Общечеловека“» (25; 89–90). Доктор-акушер Гинденбург был немцем, протестантом. Целью его жизни

⁴⁵ Соловьев Вл. Еврейство и христианский вопрос. С. 28.

⁴⁶ В своей статье «Похороны „Общечеловека“ Ф. М. Достоевского» (особенно на с. 488, 492–494, 501) Гари Розеншильд проводит параллель между «Похоронами „Общечеловека“» и «Братьями Карамазовыми» (см.: Gary Rosenshield, «Dostoevskii's 'The Funeral of the Universal Man'»).

⁴⁷ Книга «Переписывая еврея» (глава «Лесков и Достоевский, притча и икона») Габриеллы Сафран содержит интересные комментарии по поводу «Похорон „Общечеловека“» и «Еврейского вопроса» Достоевского. См.: Gabriella Safran, *Rewriting the Jew: Assimilation Narratives in the Russian Empire* (Stanford, 2000), 135–146.

⁴⁸ Неизданные письма к Достоевскому [письма С. Е. Лурье] // Достоевский: материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 12. С. 205–226 (публ. С. А. Ипатовой). Уцелело девять писем С. Е. Лурье к Достоевскому и конверт десятого письма (они хранятся в РО ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН в Петербурге и в Российской государственной библиотеке в Москве). Известно, что Достоевский написал 10 писем к Лурье, три из которых сохранились и были опубликованы (см.: 29; 81, 146, 150). См. также: Joseph Frank, *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet*, 223–224, 316–317. История отношений Достоевского и Софьи Лурье заслуживает отдельного исследования.

было помогать бедным независимо от их этнического происхождения или религиозной принадлежности. Гинденбург умер в нищете.⁴⁹ В его миссии Достоевский видел, быть может, ответ на свои собственные „pro и contra“: «Бедный новорожденный еврейчик копошится перед ним на постели, христианин принимает еврейчика в свои руки и обвивает его рубашкой с плеч своих. Разрешение еврейского вопроса, господа!» (25; 91). И вот описание Достоевским похорон доктора Гинденбурга:

«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 вместе, теснились около него вместе, плакали вместе. <...> 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).

Православного священника нет среди служителей культа, хотя этого можно было бы ожидать. Тем не менее, выбирая интонацию, сходную по своему звучанию с финалом «Братьев Карамазовых», Достоевский возводит «общую любовь» на уровень возвышенной духовной ноты, которая звучит (или могла бы звучать) одинаково и для иудеев, и для христиан, то есть для двух общин и общностей, ожидающих пришествия Мессии — пришествия первого или второго. В речи о Пушкине, написанной около трех лет спустя, когда Достоевский уже работал над «Братьями Карамазовыми», Достоевский призывал своих соотечественников «стремиться внести примирение в европейские противоречия <...>, вместить в [русскую душу] с братской любовью всех наших братьев» (26; 148).

Почему Достоевский не сделал капитана Снегирева евреем? Почему вместо этого он предпочел изобразить «козла отпущения» и его травлю (эпизоды со Снегиревыми) и увязать эти эпизоды с многовековой историей антисемитизма и антииудейских предрассудков (обсуждение Лизой и Алешей кровавого навета)? Разумеется, невозможно дать точный ответ на этот вопрос. Тем не менее, остается фактом, что в художественной прозе Достоевского напрочь отсутствуют вдохновляющие и привлекательные еврейские персонажи.⁵⁰ Создание положительных еврейских образов стало

⁴⁹ Основным источником информации о Гинденбурге для меня послужило письмо С. Лурье к Достоевскому от 13 февраля 1877 г. В недавней публикации писем С. Лурье к Достоевскому приводится ссылка на некролог, напечатанный в немецкоязычном издании «Sankt-Petersbourger Herold» за февраль 1877 г. См.: Неизданные письма к Достоевскому. С. 215

⁵⁰ Перечень основных еврейских персонажей в художественных произведениях Достоевского включает Исаю Фомича Бумштейна в «Записках из мертвого дома», Ахиллеса-пожарного в «Преступлении и наказании» и Лямшина в «Бесах». В начале 1840-х гг. Достоевский работал над пьесой, которую, очевидно под влиянием «Тараса Бульбы» Гоголя, он хотел назвать «Жид Янкель».

одной из художественных задач писателей, пришедших за Достоевским, от Антона Чехова и Владимира Короленко до череды неореалистов — Леонида Андреева, Ивана Бунина, Максима Горького, Александра Куприна и других. В частной жизни некоторые из этих писателей были большими филосемитами, другие — меньшими, но они последовательно пытались облегчить тяжкое бремя русской вины, создавая пронзительные и положительные (преимущественно) образы евреев в своих произведениях и осуждая антисемитизм своих соотечественников. Среди поколения русских писателей, следующих за Достоевским (в 1880–1900-е гг.), многие были убеждены, что для примирения русских с евреями (а также христиан с иудеями) необходимо осознание и признание русской и христианской вины перед евреями. Идя по стопам Достоевского, сегодняшние русские писатели продолжают бороться с собой, создавая еврейские персонажи в своих произведениях.⁵¹ Этим писателям не мешало бы перечитать не только «Братьев Карамазовых», но и работы Владимира Соловьева, который черпал всемирное вдохновение из художественного творчества Достоевского. «Иудеи относятся к нам по-иудейски», — писал Соловьев в 1884 г., — «но <...> христианский мир никогда не относился к иудеям по-христиански»⁵².

Boston College*

Авторизованный перевод с английского Якова Клоца

⁵¹ О трех крупных представителях русской «деревенской прозы» Викторе Астафьеве, Валентине Распутине и Василии Белове и их творчестве, в котором фигурируют евреи, я писал в статье: «Anti-Semitism and the Decline of Russian Village Prose», *Partisan Review* 3 (2000): 474–485.

⁵² Соловьев Вл. Еврейство и христианский вопрос. С. 2–3.

* Ранняя версия настоящей работы была прочитана в качестве доклада на симпозиуме, посвященном «Братьям Карамазовым», в Йельском университете (октябрь 1999 г.). Более поздний вариант доклада был озаглавлен «Иудейский вопрос в „Братьях Карамазовых“ Достоевского» и прочитан в Баден-Бадене на XI-м симпозиуме Международного общества Достоевского «Dostoevskij und Deutschland» 5 октября 2001 г. Настоящая работа была впервые опубликована в журнале: *Slavic Review*, 61 по 2 (summer 2002) под названием «Dostoevskii, the Jewish Question, and „The Brothers Karamazov“». Перевод выполнен по изд.: Maxim D. Shrayer. *The Jewish Question and The Brothers Karamazov // A New Word on The Brothers Karamazov / Edited by Robert Louis Jackson. Northwestern University Press / Evanston, Illinois, 2004. P. 210–233.* В настоящем издании публикуется в уточненной редакции; в некоторых случаях библиографические сноски переведены на новейшие издания. Я бы хотел выразить благодарность редакторам альманаха Наталье Ашимбаевой и Борису Тихомирову за внимание к моим исследованиям. Я благодарен Борису Тихомирову за прекрасно проделанную редакторскую работу, а Якову Клоцу за успешно выполненный перевод. Я также благодарю мою жену Кэрен Э. Лассер (Karen E. Lasser) за то, что она обратила мое внимание на интервью с Мод МакЛеод, а также за отзыв на ранний вариант моей работы.