

I. Истоки тоталитарных движений в России и Германии

«Еврейский вопрос» в публицистике Ф.М. Достоевского и Г. фон Трейчке*

В 70-е – начале 80-х годов XIX в. в Германии и России шли дискуссии по «еврейскому вопросу», повлиявшие на дальнейшие русско-еврейские и немецко-еврейские отношения. Кипение вызванных этими дискуссиями в обществе страстей было не в последнюю очередь связано с тем, что их главными действующими лицами стали властители дум тех времен – Ф.М. Достоевский и Г. фон Трейчке.

Если сравнивать аргументы Достоевского и Трейчке, бросается в глаза их поразительное сходство. И это несмотря на то, что положение немецких евреев принципиально отличалось от ситуации, в которой находились их русские единовверцы. Если в Германии к тому времени процесс эмансипации евреев почти завершился, то в России при царе-освободителе Александре II он только начинался. Тем не менее, и русский, и немецкий авторы были убеждены в том, что евреи образуют внутри современных наций неинтегрируемое «государство в государстве» («status in statu»), представляющее огромную опасность для соответствующих стран. Чем же объясняются эти параллели в мышлении Достоевского и Трейчке? Вероятно, что их юдофобия была вызвана тем, что они мечтали о всеобщем национальном примирении и рассматривали евреев как главную помеху на этом пути. Этот вопрос находится в центре внимания данной статьи. Однако сначала мы рассмотрим внутривнутриполитическое положение России и Германии в 1870-е – начале 1880-х годов, в то время, когда развернулись упомянутые споры по «еврейскому вопросу».

К национальным особенностям Германии и России на протяжении столетий относился глубокий внутренний раскол обеих наций. В Германии он имел, прежде всего, политико-конфессиональные, а в России – социально-культурные основы. Во второй половине XIX в. обе страны пережили короткие фазы национального

* Расширенная версия статьи, опубликованной в журнале *Вопросы философии* (2012. № 6). Ранее опубликовано в: *Deutschland, Rußland und das Baltikum. Beiträge zu einer Geschichte wechselvoller Beziehungen. Festschrift zum 85. Geburtstag von Peter Krupnikow / Ed. F. Anton, L. Luks. Köln, 2005. P. 155-186.*

примирения. Они были связаны с революциями «сверху». В России, как и Германии, как тогда казалось, были осуществлены давние мечты о преодолении социального и политического разрыва внутри нации. В Российской империи либеральный монарх Александр II (1855-1881) возглавил Великие реформы, основой которых была отмена крепостного права. В Германии канцлер Отто фон Бисмарк преодолел политическую раздробленность страны и решил задачу, которую не смогла решить революция 1848 г. Оба подарка «сверху» были сначала с благодарностью приняты тогдашним обществом. Всеобщее примирение правителей и их подданных казалось очень близким, еще сохранявшиеся внутривнутриполитические противоречия начинали сглаживаться. В России под влиянием этой временной атмосферы национального единства оказались даже радикальные противники существовавшего строя, такие, как анархист Михаил Бакунин. Он призвал политические группировки, желавшие продолжения революционной борьбы, к ее замедлению¹.

Здесь надо упомянуть, что наряду с пропастью, разделявшей господствующую бюрократию и силы, критически настроенные по отношению к режиму, русский образованный слой сотрясал также и ожесточенный спор между западниками и славянофилами, который особенно обострился после публикации «Философического письма» Петра Чаадаева в 1836 году в журнале «Телескоп». Западники считали «открытие» России в Европу, совершенное Петром Великим, благом, славянофилы – проклятием. Во время «оттепели» первых лет правления Александра II были попытки преодолеть эту пропасть. С особой страстью за примирение между обоими идеологическими лагерями выступала группировка почвенников, наиболее видными представителями которой были поэт Аполлон Григорьев, Федор Достоевский и его брат Михаил². Почвенники вскрывали недостатки концепций западников и славянофилов и указывали на недоразумения, способствовавшие появлению противоречий между ними.

Канадский историк В. Даулер, глубоко изучивший программу почвенников, указывал на то, что честолюбие этой группы и ее печатного органа «Время» играть во внутрирусском споре роль своего рода арбитра, воспринималось самими участниками полемики как проявление дерзости. Вместо того чтобы примирить обе партии между собой, почвенники втянулись в своего рода борьбу на два фронта – как против радикалов-западников, так и против славянофилов³.

Быстрый восход и скорый закат почвенничества был одинаково символичен для кратковременных либеральных надежд первых лет правления Александра II и последовавших затем разочарований. Вместо преодоления внутренних разногласий и всеобщего примирения, Россия пошла по пути, ведущему к всеобщей конфронтации. Революционная интеллигенция, непримиримая противница царизма, неуклонно радикализировалась, несмотря на тот факт, что правительство

¹ Полонский В. Жизнь Михаила Бакунина 1814-1873. 3-е изд. Ленинград, 1926.

² См. об этом: Dowler W. Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism. Toronto, 1982.

³ Ibid.

в Петербурге одно за другим выполняло требования, на протяжении поколений выдвигаемые критиками русского самодержавия: освобождение крестьян, ослабление цензуры, судебная реформа, создание относительно независимого самоуправления. Для радикальных противников монархии это не имело значения. Более того: чем либеральнее был существовавший режим, тем радикальнее боролась против него интеллигенция. Вера в целительную силу революции, которая на Западе после поражения революции 1848-1849 гг. все более слабела, лишь теперь в полной мере охватила оппозиционно настроенное русское общество. В предреволюционной России требовалось особое гражданское мужество, чтобы открыто отстаивать политику компромисса, отмечал русский философ Семен Франк⁴. Кёльнский историк Теодор Шидер добавлял в этой связи: «Безусловность и абсолютизм, которые характеризовали революционные убеждения русской интеллигенции, были практически неизвестны на Западе»⁵.

В 1869 г., в то время, когда правительство Александра II кардинально обновляло Россию, изменяя ее почти до неузнаваемости, один из самых радикальных противников режима Сергей Нечаев опубликовал так называемый «Катехизис революционера», в котором писал: «Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью — революцией [...] Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб его вернее разрушить»⁶.

Непримиримый экстремизм, революционный самообман части русской интеллигенции Достоевский беспощадно разоблачает в «Бесах» - одном из великих романов мировой литературы. Достоевский имел дело лишь с первыми проявлениями этого извращенного мировоззрения, но он как наблюдатель с ранее невиданной точностью разглядел, к каким разрушительным последствиям может привести такой образ мысли.

Достоевский рассматривал фанатическое самопожертвование, с которым борники революции служили своим идеалам, своей непоколебимой вере в грядущий рай на земле, как извращенную религиозность, своего рода идолопоклонство. Для таких революционеров социализм имел лишь внешние черты социально-политической доктрины. Гораздо важнее политических амбиций было его

⁴ Франк С. Крушение кумиров. Berlin, 1924. С. 15-16.

⁵ Schieder T. Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert / Idem. Staat und Gesellschaft im Wandel der Zeit. Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. München, 1970. P. 11-57. Цит. р. 42-43.

⁶ Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация / Ред. Е.Л. Рудницкая. М., 1997. <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/nechaev.htm>.

стремление стать альтернативой христианству⁷. Хотя такое понимание социализма претендовало на универсальную значимость, оно в первую очередь относилось к России, а не к Западу.

Достоевский в «Бесах» разоблачает не только социалистических, но и националистических кумиров. Автор впутывает Шатова, протагониста идеи избранности русской нации, в спор с главным героем романа Ставрогиным: «Низвожу бога до атрибута народности? - вскричал Шатов, - напротив, народ возношу до бога [...]. 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 [...]. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ "богоносец" – это - русский народ». Когда после этой тирады Ставрогин задал Шатову вопрос: „Веруете вы сами в бога или нет?“ Шатов в исступлении залепетал: „Я... я буду веровать в бога“⁸.

Ввиду столь яркого разоблачения автором националистических заблуждений одного из героев своего романа, идеология, отстаиваемая в публицистике Достоевского, представляется нам тем более непонятной. Она во многом напоминает концепцию Шатова, так как Достоевский пытается преодолеть расколовшие Россию социальные и национальные противоречия с помощью проповеди национальной идеи. В январе 1877 г. в своем «Дневнике писателя» Достоевский выдвинул следующий постулат: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной»⁹.

Эта вера, которая возвышала Древний Рим, Францию и Германию, продолжает свою мысль Достоевский, естественно, отличала также русский народ, прежде всего, славянофилов, которые верили в то, что «Россия вкупе со славянством и во главе его, скажет величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал, и что это слово именно будет заветом общечеловеческого единения, и уже не в духе личного эгоизма, которым люди и нации искусственно и неестественно единятся теперь в своей цивилизации»¹⁰.

Достоевский связывал большие надежды с началом в 1877 г. русско-турецкой войны, которую гёттингенский историк Рихард Виттрам охарактеризовал как первую и единственную панславистскую войну России¹¹. Достоевский надеялся,

⁷ См. романы Ф.М. Достоевского «Бесы» и «Идиот».

⁸ Достоевский Ф.М. Бесы / Он же. Собрание сочинений в 15-ти т. Т. 7. Л., 1990.

⁹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 2010. С. 250.

¹⁰ Там же. С. 254-255.

¹¹ Wittram R. Das russische Imperium und sein Gestaltwandel // Historische Zeitschrift. 1959. Vol. 187. P. 568-593, здесь p. 588.

что эта война за освобождение южных славян, восставших против гнета турко-осман, сможет объединить разобщенное русское общество: «Нам нужна эта война и самим; не для одних лишь “братьев-славян“, измученных турками, поднимаемся мы, а и для собственного спасения: война освежит воздух, которым мы дышим [...]. Мудрецы кричат и указывают, что мы погибаем и задыхаемся от наших собственных внутренних неустройств, а потому не войны желать нам надо, а, напротив, долгого мира [...]. Любопытно в таком случае, [...] каким образом сами-то они приобретут себе честь явным бесчестьем?»¹².

Этим русским скептикам, но также западным противникам России, Достоевский решительно заявляет: «И начало теперешней *народной* войны, и все недавние предшествовавшие ей обстоятельства показали лишь наглядно всем, кто смотреть умеет, всю народную целость и свежесть нашу и до какой степени не коснулось народных сил наших то растление, которое загноило мудрецов наших[...]. Проглядели они весь русский народ, как живую силу, и проглядели колоссальный факт: союз царя с народом своим! Вот *только это* и проглядели они!»¹³.

Поразительно, насколько Достоевский, который в своих литературных произведениях дальновидно и с беспрецедентной остротой предвидел трагедии XX века, был далек от реальности в своей публицистике. Его вводила в заблуждение иллюзия национальной сплоченности, сопровождавшей войну 1877-1878 гг.; он проглядел фактический масштаб тогдашнего раскола нации.

Через четыре года после того, как Достоевский писал о «единении царя со своим народом», самый либеральный в новейшей русской истории царь был убит террористами из организации «Народная воля». Победоносная война против Турции никоим образом не способствовала национальному примирению. Наоборот, процесс поляризации русского общества стал после этого события еще более радикальным.

Германия, также как и Россия, переживала в то время стадию своего развития, которая не особенно радовала сторонников национальной гармонии. Объединение Германии, воспринимавшееся многими немцами как своего рода завершение национальной истории, было связано с эйфорическими ожиданиями. Некоторые даже спрашивали себя, почему именно их поколение заслужило честь быть свидетелем эпохальных изменений. Историк Генрих фон Сюбелль в письме своему коллеге Герману Баумгартену от 27 января 1871 г. точно выразил это состояние:

¹² Достоевский. Дневник писателя. С. 305; см. также: Виноградов В.Н. Канцлер М. Горчаков в водовороте восточного кризиса 70-х годов XIX века // Славяноведение. 2003. № 5. С. 16-24. Цит. с. 18.

¹³ Достоевский. Дневник писателя. С. 307-308.

«Чем мы заслужили милость божью переживать столь великие грандиозные события? Как же нам жить после этого? То, что 20 лет было содержанием всех желаний и стремлений, теперь сбылось бесконечно великолепным образом! Как же теперь жить дальше, где в мои годы найти новый смысл, необходимый для продолжения жизни?»¹⁴.

Однако история, в противоположность тезису современного американского политолога Фрэнсиса Фукуямы, не имеет конца – она продолжается. Эйфория в Германии очень быстро пошла на убыль, так как ожидавшееся национальное примирение, несмотря на беспрецедентные внешнеполитические успехи Бисмарка, так и не состоялось. Более того, курс „железного канцлера“, направленный на внутривнутриполитическую конфронтацию, на сталкивание в духе Макиавелли одних политических течений с другими, обострил уже наличествующие и не преодоленные противоречия и конфликты интересов. Все новые группировки – католики, социал-демократы, сторонники партикуляризма – попадали в категорию врагов империи. После консервативного поворота, совершенного рейхсканцлером в 1878 г., даже национал-либералы, прежде всего их левое крыло, (представители тех групп общественности, которые с особенной благодарностью приняли «подарок» Бисмарка немцам – создание Германской империи), в конце концов, поссорились с правительством.

Депрессивному настроению также поспособствовал «дар данайцев» – неожиданно быстрая уплата побежденными французами наложенных на них военных контрибуций, что способствовало биржевому краху эпохи грюндерства 1873 г. Тогда стремительный процесс модернизации страны, который сопровождал бисмарковскую революцию «сверху», получил первый удар. Многие начинали сомневаться в смысле модернизации и ставить под вопрос, прежде всего, либеральные ценности, которые рассматривались как синоним модерна: «[Либеральная] манчестерская политика опасна для общества и государства, - писал вскоре после краха грюндерства журналист Отто Глагау, один из самых радикальных критиков либеральных идей. - Все честные и доброжелательные люди должны энергично преодолевать ее и объединяться с этой целью, вне зависимости от того, к какому партийному направлению они принадлежат»¹⁵.

Бурную кампанию против либерального мировоззрения проводил тогда и востоковед Пауль де Лагард, который в своих культурно-пессимистичных «Немецких письмах» в определенной степени предопределил ход мысли идеологов «консервативной революции» Веймарских времен¹⁶.

¹⁴ Цит. по: Gall L. Bismarck. Der weiße Revolutionär. Frankfurt/Main, 1980. P. 467.

¹⁵ Claussen. D. Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte. Darmstadt, 1987. P. 97.

¹⁶ О «консервативной революции» см.: Rauschnig H. The Conservative Revolution. N.Y., 1941; Mohler A. Die Konservative Revolution in Deutschland. Der Grundriß ihrer Weltanschauung. Stuttgart, 1950; Sontheimer K. „Der Tatkreis“ // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. 1958. № 6. P. 229-260; idem. Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München, 1968; Kuhn H. Das geistige Gesicht der Weimarer Republik // Zeitschrift für Politik. 1961. № 8. P. 1-10; Klemperer von.

Лагард и его единомышленники считали евреев важнейшими распространителями либерализма; таким образом, инспирированное ими сопротивление модернизации было направлено в первую очередь против евреев. В 1881 г. Лагард пришел к следующему выводу: «Евреи и либералы - это естественные союзники, так как они - не натуральные, а искусственные продукты. Кто не хочет, чтобы в Германской империи действовали гомункулы, [...] тот должен бороться с евреями и либералами»¹⁷. Идентифицируя модернизацию с евреями, Лагард и его единомышленники, очевидно, пытались разорвать порочный круг: безнадежная битва со всемогущими и анонимными силами модернизации превращалась в борьбу против конкретных и чрезвычайно уязвимых евреев. Победа над евреями или их «удаление» автоматически должно было привести к установлению патриархальной идиллии и восстановлению органического единства нации, которых стране мучительно не хватало. Так намечались контуры беспрецедентной «биологистической» или расистской революции. Израильский историк Яков Талмон характеризовал ее следующим образом: «Расистский антисемитизм был направлен исключительно против евреев как уничтожителей целостности нации (или расы) и разрушителей ее безошибочных природных инстинктов. Еврей, капиталист или социалист, объявлялся носителем чуждых абстрактных ценностей, разрушителем национальной солидарности, поджигателем классовой войны и подстрекателем внутренней смуты; еврей был эксплуататором-космополитом, вступившим в заговор ради мирового господства. Устранить евреев предполагалось ради социальной и национальной революции и морального возрождения нации. В общепринятом понимании еврей со времен Моисея был призван выступать в качестве вечного подстрекателя „низов“ против национальной элиты и высшей расы»¹⁸.

Какими же методами борцы против мнимого «еврейского засилия» в бисмарковской империи хотели способствовать внутренней консолидации и «выздоровлению» немецкой нации? Отто Глагау предлагал «терапию» такого рода: «Я не хочу ни уничтожать евреев, ни изгонять их из страны; и я ничего не хочу брать у них из того, чем они владеют, но я хочу изменить наше отношение к ним, изменить до основания. Наша фальшивая толерантность и сентиментальность, слабость сострадания и страх не должны больше сдерживать нас, христиан, от протеста против вывертов, выхонок и незаконных притязаний еврейства. Мы не можем дольше терпеть то, что евреи толпятся всюду, постоянно вырываясь на пе-

K. Konservative Bewegungen. Zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München, 1962; Stern F. Kulturpessimismus als politische Gefahr. Bern, 1963; Breuer S. Anatomie der Konservativen Revolution. Darmstadt, 1993; Luks L. „Eurasier“ und „Konservative Revolution“. Zur antiwestlichen Versuchung in Rußland und in Deutschland // Deutschland und die Russische Revolution 1917-1924 / Ed. G. Koenen, L. Kopelew. München, 1998, P. 219-239.

¹⁷ Lagarde de P. Deutsche Schriften. 5. Aufl. Göttingen, 1920. P. 349; о Лагарде см., напр., Stern. Kulturpessimismus; Pulzer Peter G.J. Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914. Gütersloh, 1966. P. 75-76; Nipperdey Thomas. Deutsche Geschichte 1866-1918. Vol. 1. Arbeitswelt und Bürgergeist. München, 1990. P. 825-826.

¹⁸ Talmon J. The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarisation in the Twentieth Century. L., 1981. P. 13.

редний план, на вершину, захватывают руководство, берут себе главное слово. Они постоянно отодвигают нас, христиан, в сторону, прижимают нас к стенке, лишают нас воздуха и дыхания [...]. Всемирная история не знает другого такого примера, чтобы народ без отечества, принадлежащий к физически и психически решительно дегенерировавшей расе, лишь обманом и хитростью, ростовщицеством и махинациями управлял всем земным шаром»¹⁹.

Пауль де Лагард добавлял: «Каждое чужеродное тело, живущее внутри другого, вызывает неприятные ощущения, болезнь, часто даже нагноение и смерть [...]. Евреи как таковые – чужаки в каждом европейском государстве и, как чужаки, не несут с собой ничего иного, кроме разложения. Если они хотят быть членами нееврейского государства, то они должны от всего сердца и изо всех сил отвергнуть закон Моисеев, цель которого - сделать их чужими всюду, кроме Иудеи [...]. Этот закон и вытекающее из него озлобляющее высокомерие превращает их в чуждую расу. Однако мы не можем так просто терпеть нацию внутри нации»²⁰.

Эта кампания против «еврейских нарушителей спокойствия», якобы препятствующих достижению столь призрачного национального согласия, достигла наибольшей силы, когда к ней примкнул Генрих фон Трейчке, выдающийся немецкий историк и влиятельный публицист своего времени.

В статье от 15 ноября 1879 г. под названием «Наши перспективы», открывшей новую главу в истории вражды немцев к евреям, Трейчке сначала выступил против так называемого «скандального антисемитизма»; при этом он задавался вопросом: «так уж беспричинен народный гнев, направленный против евреев, и давал на него такой ответ: „Нет, в действительности инстинкт масс правильно распознал большую опасность, высокий риск причинения евреями ущерба новой немецкой жизни. Если сегодня говорят о еврейском вопросе в Германии, то это не пустые слова”». Затем Трейчке сделал выводы, оказавшие еще более разрушительное воздействие на дальнейшее развитие политической культуры Германии, чем некоторые провокационные призывы «скандальных антисемитов»; он писал: «[Это] уже хорошо, что зло, которое чувствовал каждый, но никто не хотел его касаться, обсуждается теперь открыто. ... Лица с высшим образованием, люди, которые с отвращением отвергли бы всякую мысль о религиозной нетерпимости

¹⁹ Claussen. Vom Judenhaß zum Antisemitismus. P. 103-104.

²⁰ Lagarde. Deutsche Schriften. P. 278; об антисемитизме в кайзеровской империи см.: Pulzer. Die Entstehung des politischen Antisemitismus; Jochmann W. Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870-1945. Hamburg, 1991; Zechlin E. Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg. Göttingen, 1969; Stern F. Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder. Frankfurt/Main, 1980; Volkov S. Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays. München, 1990; Poliakov L. Geschichte des Antisemitismus. Vol. 7. Worms, 1988. P. 13-43.

или национальном высокомерии, сегодня все как один утверждают: евреи - это наше несчастье!²¹».

Критика Трейчке, направленная против евреев, в некоторых пунктах совпадала с аналогичными высказываниями «скандальных антисемитов»: их даже можно было спутать друг с другом. Так, Трейчке писал: «Бесспорно, семиты - в большой мере соучастники лжи и обмана, дерзкой жадности и бесчинств эпохи грюндерства. Они несут тяжелую совиновность за гнусный материализм наших дней, любую работу они рассматривают лишь как источник прибыли [...]; в тысячах немецких деревень сидит еврей, который богатеет, скупая имущество своих соседей. Среди ведущих деятелей искусства и науки число евреев не очень велико; тем активнее толпа третьестепенных талантов, состоящая из семитов [...]. Однако наиболее опасен несправедливый перевес иудеев в ежедневной печати»²².

Как же хотел Трейчке решить так называемый «немецко-еврейский вопрос»? Он был против нового лишения прав евреев, как того требовали многие радикальные антисемиты: «отказ от состоявшейся эмансипации [...] был бы очевидной неправомерностью, отходом от хороших традиций нашего государства и в большей мере обострил бы, чем смягчил, национальные противоречия, которые терзают нас».

Трейчке рассматривал в качестве единственно возможного средства преодоления немецко-еврейских противоречий полную ассимиляцию евреев, совершенный отказ их от собственной идентичности: «Наше требование к согражданам-евреям просто и элементарно: пусть они станут немцами, просто и истинно будут чувствовать себя немцами, не искажая при этом свои старинные, святые для них воспоминания и веру, уважаемую всеми нами. Мы не хотим, чтобы на смену тысячелетней культуре Германии пришла эпоха смешанной еврейско-немецкой культуры»²³. В то же время Трейчке понимал, что его требование к евреям «безоговорочно стать немцами», никогда не могло быть полностью выполнено: «Издавна между западноевропейской и семитской сущностью была пропасть [...]. Евреи всегда останутся людьми восточного склада, лишь разговаривающими по-немецки»²⁴.

Эти высказывания уважаемого ученого вызвали всеобщее возмущение еврейской общественности, причем не только тех евреев, которых Трейчке отнес к категории «говорящих по-немецки людей восточного склада», но и тех, которым Трейчке даровал почетное наименование «немцев».

²¹ Treitschke H. Unsere Aussichten / Idem. Aufsätze, Reden und Briefe. Vol. 4. Schriften und Reden zur Zeitgeschichte II (далее: Treitschke H. Aufsätze. Vol. 4). Meersburg, 1929. P. 466-482, здесь p. 478, 481.

²² Ibid. P. 480; см. так же: Treitschke H. Briefe / Ed. M. Cornicelius. Vol. 3. Leipzig, 1920. P. 468, 502-503, 515.

²³ Treitschke H. Aufsätze. Vol. 4. P. 479, 481.

²⁴ Ibid. P. 481-482.

Среди последних был и историк Гарри Бреслау. Ход мыслей Трейчке не представлял для Бреслау ничего необычного. В них нашла отражение весьма популярная тенденция «искать „козла отпущения“, взваливая на него как собственную, так и чужую вину. Таким „козлом отпущения“ в Германии издавна были евреи. Их в XIII в. обвиняли в сдаче Германии монголам, в XIV в. – в эпидемии чумы. Сегодня они – также удобный „козел отпущения“ для каждого. Консерваторы приписывают им главную вину за наше либеральное законодательство, сторонники абсолютного авторитета Папы Римского – за культуркампф; на них возлагают ответственность за мнимую коррупцию нашей прессы и книготорговли, за экономический кризис, за общую нужду и упадочные тенденции в музыке»²⁵.

Для Бреслау стало потрясением, что Трейчке, несмотря на свою ученую степень и научный авторитет, мыслил столь популистским образом. Трейчке, гордившийся уверенностью в своей правоте, связывал реакцию Бреслау на свою статью, в которой он, якобы, щадил евреев, – с «патологической преувеличенной чувствительностью» немецких евреев²⁶. Так что даже те евреи, которые чувствовали себя, с точки зрения Трейчке, «безоговорочно немцами», оставались, в конце концов, евреями и, тем самым, являлись в принципе не интегрируемым инородным телом в организме немецкого народа.

За короткое время взгляды Трейчке «по немецко-еврейскому вопросу» становились все более радикальными. В январе 1880 г., лишь через 2 месяца после начала вызванного им самим «спора об антисемитизме», он назвал тезис одного из своих еврейских контрагентов (М. Лазаруса), что «иудаизм является столь же немецким, что и христианство» чудовищным. «Самые благонравные нации современности, западноевропейские, – это христианские народы. То живое сознание общности, которое определяет национальность, как правило, не может возникнуть у людей, которые в корне различно думают о наивысших и самых священных жизненных вопросах», – писал Трейчке²⁷.

Таким образом, евреи, по вердикту ученого, в принципе не имели права на существование на немецкой земле не только как нация, но и как религиозная община. Вместе с тем Трейчке противоречил своим собственным тезисам, которые он представил несколькими неделями раньше, в декабре 1879 г. Тогда он писал: «Наше государство никогда не видело в евреях ничего иного кроме религиозного сообщества, и оно ни при каких обстоятельствах не может отойти от этого принятого юридического понятия; государство лишь признало гражданское равноправие евреев в ожидании, что они будут стараться быть равными своим согражданам. [...] Но если еврейство требует признания своей национальности, то юри-

²⁵ Breßlau H. Zur Judenfrage. Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Heinrich von Treitschke // Der Berliner Antisemitismusstreit / Ed. W. Boehlich. Frankfurt/Main, 1965. P. 52-76, здесь p. 74.

²⁶ Treitschke H. Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage / Idem. Aufsätze. Vol. 4. P. 494-503, здесь p. 494.

²⁷ Ibid. P. 500-501.

дическое основание эмансипации рушится. [...] На немецкой земле нет места для двойной национальности²⁸».

Через несколько недель Трейчке, как было уже показано, поставил под вопрос статус евреев как религиозной общности. Политический скандал, вызванный антисемитскими тезисами Трейчке, можно в некотором отношении сравнить с разразившимся во Франции полутора десятилетиями позже «делом» Дрейфуса. Причем неудача направленного против Альфреда Дрейфуса заговора антисемитов нередко рассматривается как признак зрелости политической культуры Франции, где идеалы 1789 г. и в конце XIX в. сохраняли свое основополагающее и формирующее идентичность значение.

Но с другой стороны нельзя также забывать, что антисемитские провокации Трейчке побуждали и многих немцев к солидарности с евреями, подвергавшимися нападкам. Написанному в 1898 г. письму Эмиля Золя «J'accuse» («Я обвиняю») соответствовало берлинское заявление 75 человек от 12 ноября 1880 г., которое решительно осуждало антисемитизм и содержало следующие слова: «Неожиданно и глубоко постыдным образом в различных местах империи, в частности в больших городах, вновь возбуждается средневековый фанатизм и расовая ненависть, направленные против наших еврейских сограждан [...]. Если руководители этого движения лишь абстрактно проповедают зависть и недоброжелательство, то массы не будут медлить с практическими выводами из каждой такой речи. Эти люди, отказывающиеся от завещания Лессинга, [Лессинг призывал к терпимости по отношению к евреям], должны были бы объявить с церковных и университетских кафедр, что наша культура преодолела изолированность того племени, которое впервые дало миру веру в единого Бога»²⁹. Среди подписавших это заявление были ведущие представители либерального направления немецкой общественной жизни, в частности, знаменитые коллеги Трейчке - Теодор Момзен, Иоганн Густав Дройзен, Рудольф Фирхов и Рудольф фон Гнайст.

Однако, призыв немецких либералов к толерантности и признанию универсальной ценности равноправия и прав человека мог только лишь немного смягчить роковые последствия антиеврейской кампании Трейчке. Это было связано с общей эрозией универсальных ценностей и триумфальным шествием так называемого «лингвистического» сепаратистского национализма (Льюис Намьер), которые во второй половине XIX в. наблюдались во всей Европе и не в последнюю очередь - в Германии. Как подчеркивал израильский историк Яков Талмон, европейский национализм был первоначально романтическим и восторженным. Всюду радовались естественной солидарности и братству свободных народов³⁰. Однако во время революции 1848 г. это представление потерпело досадное поражение: победил беспредельный национальный эгоизм, никак не связанный с

²⁸ Treitschke H. Herr Graetz und sein Judentum / Idem. Aufsätze. Vol. 4. P. 483-493, здесь p. 492.

²⁹ Berliner Antisemitismusstreit. P. 203; реакцию Трейчке на это заявление см.: Treitschke H. Briefe. Vol. 3. P. 524-525, 528.

³⁰ Talmon J. Political Messianism: The Romantic Phase. L., 1960.

общечеловеческими ценностями. Теперь максимальное проявление власти собственной нации над другой считалось чем-то вроде категоричного императива. Лишь в такой атмосфере могла развиваться концепция «реальной политики» Людвига Августа фон Рохау, бывшего участника революции 1848 г., который после крушения идеалистических мечтаний своего поколения стал, прежде всего, боготворить силу и, как от химер, отрекся от идей, за которыми не стояла никакая мощь³¹.

О правах сначала заявляли слабые и угнетенные, - отмечал в этой связи Яков Талмон. Власть права была для них чем-то вроде охранной грамоты. Однако позже стали говорить о праве силы³².

Так как сторонники универсальных ценностей считали собственную нацию вершиной творения и рассматривали ее максимальную внутреннюю сплоченность и органическую гомогенность в качестве будто бы важнейшего морального завета, они наклеивали на те политические силы, которые не считали эту цель первостепенной, ярлык «людей без отечества». Этот нравоучительный аморализм влиял и на многих противников радикального национализма – они попадали, вопреки всем сомнениям, под воздействие националистических веяний своего времени, которые историк Томас Ниппердей характеризовал так: «Нация - [для них] в их внутренней иерархии – это группа индивидуумов, занимающая самое высокое положение – это не сословие, вероисповедание, территория государства, ландшафт или регион, не класс или политическая партия мировой гражданской войны; нация - это группа, которая может предъявлять и предъявляет претензии на наивысшую лояльность; ради нации оправдана жизнь и смерть; нация несет культуру и воспитание, и, таким образом, по мере исчезновения религии, создает общий миропорядок и придает смысл общественной и индивидуальной жизни [...]. Все это - общеевропейская черта, а [...] не немецкий особый путь»³³.

Однако нужно подчеркнуть, что в Германии пропасть между универсальными и национальными ценностями достигала особой глубины. Это произошло не в последнюю очередь потому, что немецкий национализм праздновал свой самый большой триумф в эпоху, когда реальная политика, прославление силы как таковой достигли апогея.³⁴

Так как столь поздно возникшее национальное государство немцев находилось в поисках своей идентичности, национально ориентированные силы Германии были особенно озабочены внутренней сплоченностью народа и рассматривали

³¹ Rochau v. L.A. Grundzüge der Realpolitik angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands. Stuttgart, 1853.

³² Talmon J. The Unique and the Universal. L., 1965. P. 165.

³³ Nipperdey Th. Deutsche Geschichte 1866-1918. Vol. 2. Machtstaat vor der Demokratie. München, 1992. P. 84; idem. Deutsche Geschichte 1866-1918. Vol. 1. P. 814.

³⁴ См. Nipperdey Th. Grundprobleme der deutschen Parteigeschichte im 19. Jahrhundert / Idem. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte. Göttingen, 1976. P. 89-112; Dehio L. Deutschland und die Weltpolitik im 20. Jahrhundert. München, 1955. P.104-105.

открытую всему миру, космополитически настроенную часть нации не в качестве возможности обогащения собственной культуры, а как беспрецедентную опасность для себя. Источниками этой опасности сторонники «органического» единства нации объявили евреев, которые неповторимым образом в одно и то же время сочетали черты и универсального и частного. Удивительно, что страх перед «космополитической опасностью», которую якобы несли с собой евреи, охватил не только таких радикальных националистов как Трейчке, но и некоторых его либеральных противников, например, Теодора Моммзена. Вопреки своему возмущению по поводу антисемитских выпадов со стороны Трейчке, Моммзен требовал от немецких евреев полной ассимиляции и отказа от собственной идентичности: «Вхождение в великую нацию имеет свою цену [...]. Моисей не поведет евреев вновь в Землю Обетованную. [...] Это] их долг, со своей стороны, до тех пор, пока это не противоречит их совести, не щадя своих сил решительно преодолевать все барьеры между собой и остальными согражданами»³⁵.

За это приспособление к лексике радикальных националистов многие немецкие либералы после политического поражения (поворота Бисмарка в 1878 г. к консерватизму) поплатились также и в интеллектуальном плане. В обсуждении «немецко-еврейского вопроса» все больше одерживала верх позиция Трейчке. Это происходило, несмотря на тот факт, что рост антисемитских партий в конце XIX – начале XX вв. не был значительным: они представляли в рейхстаге лишь маргинальное явление. Однако враждебность к евреям внутри политического класса Германии, не в последнюю очередь в академических кругах, принимала угрожающие размеры.

В своей статье «Антисемитизм как культурный код» израильский историк Суламита Волков пишет: «То, что в 70-е годы [XIX в. – Л.Л.] было выковано в жаркой страсти, стало в 90-е годы самоочевидностью. В более ранний период антисемитизм проповедовался с настоящей ненавистью; к концу столетия он стал составной частью культуры»³⁶.

Трейчке, один из самых влиятельных преподавателей Берлинского университета, весьма способствовал тому, чтобы придать внешне приличный вид антисемитским стереотипам. На своих лекциях он описывал мнимые недостатки «еврейского национального характера» с враждебностью, свойственной его публицистике³⁷.

К слушателям Трейчке, которые хорошо усвоили идеи красноречивого университетского профессора, принадлежало много студентов, которые позже стали

³⁵ Mommsen Th. Auch ein Wort über unser Judentum / Berliner Antisemitismusstreit. P. 210-225, цит. p. 225.

³⁶ Volkov S. Antisemitismus als kultureller Code / Idem. Jüdisches Leben und Antisemitismus. P. 13-36, здесь p. 33; см.: Nipperdey. Deutsche Geschichte 1866-1918. Vol. 1. P. 405.

³⁷ Treitschke H. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin. Leipzig, 1922. Vol. 1. P. 295. Vol. 2. P. 27; см. также многочисленные антисемитские пассажи в главном труде Трейчке „Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert“ / Ibid. Vol. 2. P. 409-410. Vol. 3. P. 685-694, 697. Vol. 4. P. 287-288, 413 (цит. по лейпцигскому изданию 1927 г.).

активными борцами против так называемой «еврейской опасности», среди них - многолетний председатель Всегерманского союза Генрих Класс³⁸.

Американский историк Георг Иггерс в этой связи писал: «Аудитория [Трейчке] - будущие руководители пангерманистов [...], а также сотни будущих высокопоставленных госслужащих, советников, офицеров. Ему удавалось придать своим обидам, своей ненависти к социалистам, евреям, англичанам и людям с небелым цветом кожи [...] вид научной респектабельности³⁹».

В царской России, примерно в то же время, что и в Германии, шел спор об антисемитизме. Среди его важнейших участников был Достоевский, влияние которого на умы в России сравнимо с авторитетом Трейчке в Германии. В марте 1877 г. в «Дневнике писателя» Достоевский писал, что некоторые его еврейские читатели обвиняли его во враждебности к евреям. Это обвинение Достоевский с негодованием отвергал, что, однако, не удерживало его от того, чтобы затем сразу же начать массивные нападки на иудаизм и «еврейский характер»⁴⁰.

Аргументы Достоевского во многом напоминают точку зрения немецких антисемитов – в частности, позицию Трейчке. Так, Достоевский писал об отказе евреев смешиваться с другими народами и поэтому рассматривал их в качестве инородного тела внутри каждой из окружающих их наций. То, что евреи в течение тысячелетий, несмотря на все преследования, которым они подвергались в диаспоре, смогли сохранить свою самобытность, Достоевский объясняет тем, что внутри каждой нации они образовывали свое «государство в государстве»⁴¹. Таким образом, он косвенно развивает тезисы «Книги Кагала» - опубликованной сначала в 1869 г. в Вильнюсе и затем неоднократно переизданной подделки еврейского отщепенца Якова Брафмана, которая слыла своего рода предшественницей фальшивых «Протоколов сионских мудрецов»⁴².

³⁸ Dorpalen A. Heinrich von Treitschke. New Haven, 1957. P. 234.

³⁹ Iggers G. Heinrich von Treitschke // Deutsche Historiker / Ed. Hans-Ulrich Wehler. Göttingen, 1973. P. 174-188, здесь p. 186; см. также об этом: Langer U. Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten. Düsseldorf, 1998. P. 335.

⁴⁰ Достоевский. Дневник писателя. С. 277-297; см. также об этом: Гроссман Л. Исповедь одного еврея. М., 1999.

⁴¹ Достоевский. Дневник писателя. С. 287-288. См. об этом также: Fichte. J.G. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution. Leipzig, 1922. P. 114-115.

⁴² См. об этом: Klier J. D. Imperial Russia's Jewish Question 1855-1881. Cambridge. P. 169-170, 263-283; о положении евреев и антисемитизме в царской России см. также: Dubnow S.M. Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Berlin, 1929. Vol. 9. P. 174-262, 395-451. Vol. 10. P. 119-225, 368-405, 427-437; Poliakov. Geschichte. Vol. 7. P. 85-162; Löwe H.-D. Antisemitismus und revolutionäre Utopie. Russische Konservative im Kampf gegen den Wandel von Staat und Gesellschaft 1890-1917. Hamburg, 1978; Cohn N. Die Protokolle der Weisen von Zion. Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung. Köln u.a., 1969; Hagemeister M. Sergej Nilus und die „Protokolle der Weisen von Zion“. Überlegungen zur Forschungslage // Jahrbuch für

Мнимая, но отстаиваемая Достоевским идея еврейского «государства в государстве» характеризуется им следующими признаками: «Отчужденность и отчужденность на степени религиозного догмата, неслиянность, вера в то, что существует в мире лишь одна народная личность – еврей, а другие хоть есть, но все равно надо считать, что как бы их и не существовало. „Выйди из народов и составь свою особь и знай, что с сих пор ты *един у Бога*, остальных истреби, или в рабов обрати, или эксплуатируй. Верь в победу над всем миром, верь, что все покорится тебе. Строго всем гнушайся и ни с кем в быту своем не общайся. И даже когда лишишься земли своей, политической личности своей, даже когда рассеян будешь по лицу всей земли, между всеми народами – все равно верь всему тому, что тебе обещано, раз навсегда верь тому, что все сбудется, а пока живи, гнушайся, единись и эксплуатируй и – ожидай, ожидай...“»⁴³.

Достоевский считает, что идея «государства в государстве» дает евреям превосходство над всеми людьми; писатель решительно отказывается от предоставления евреям равноправия с другими народами царской России: «Само собою, все, что требует гуманность и справедливость, все, что требует человечность и христианский закон – все это должно быть сделано для евреев. Но если они, во всеоружии своего строя и своей особенности, своего племенного и религиозного отъединения, во всеоружии своих правил и принципов, совершенно противоположных той идее, следуя которой, доселе по крайней мере, развивался весь европейский мир, потребуют совершенного уравнивания *всевозможных* прав с коренным населением, то – не получают ли они уже тогда нечто большее, нечто лишнее, нечто верховное против самого коренного даже населения?»⁴⁴.

В этом отношении риторика Достоевского отличается от аргументации Трейчке, который, в противоположность ряду своих учеников, например, Генриху Классу⁴⁵, не хотел отказываться от уже прошедшей в Германии эмансипации евреев.

Таким образом, тезисы Достоевского содержат противоречие, типичное для рассуждений многих антисемитов: с одной стороны, они требуют от евреев отказаться от своего обособленного существования, с другой стороны – категорически выступают против самой важной предпосылки ассимиляции евреев – предоставления им равноправия.

Как и Трейчке, Достоевский отравляет себя ядом своей антисемитской аргументации; его риторика становится все более радикальной. Если в начале статьи он активно защищается от обвинений в ненависти к евреям, то далее он пишет о

Antisemitismusforschung. 1996. № 5. P. 127-147; Hildermeier M. Die jüdische Frage im Zarenreich. Zum Problem der unterdrückten Emanzipation // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1984. № 32. P. 321-357; Чичерин Б. Польский и еврейский вопросы. Berlin, 1901.

⁴³ Достоевский. Дневник писателя. С. 288; Vierzig Jahrhunderte der Existenz / Ingold F.P. Dostojewskij und das Judentum. Frankfurt/Main, 1981. P. 180-188, здесь p. 181-182.

⁴⁴ Достоевский. Дневник писателя. С. 290.

⁴⁵ Frymann D. (псевдоним: Heinrich Claß). Wenn ich der Kaiser wär'. Politische Wahrheiten und Notwendigkeiten. 5. Aufl. Leipzig, 1914. P. 74-78.

евреях следующее: «Еврейству там и хорошо, где народ еще невежествен, или несвободен, или мало развит экономически [...] еврей, где ни поселится, там еще пуще унижал и развращал народ [...]. На окраинах наших спросите коренное население: что двигает евреем и что двигало им столько веков? Получите единогласный ответ: *безжалостность*; “двигали им столько веков одна лишь к нам безжалостность и одна только жажда напиться нашим потом и кровью”. И действительно, вся деятельность евреев в этих наших окраинах заключалась лишь в постановке коренного населения сколь возможно в безвыходную от себя зависимость, *пользуясь местными законами*»⁴⁶.

Евреи, загнанные за черту оседлости на западе российской империи, лишенные свободы передвижения, свободного выбора профессии, дискриминируемые законом, представляются Достоевскому не преследуемыми, а безжалостными преследователями: «Укажите на какое-нибудь другое племя из русских инородцев, которое бы, по ужасному влиянию своему, могло бы равняться в этом смысле с евреем? Не найдете такого»⁴⁷.

Достоевский представляет евреев не только как хозяев слабо развитых западных областей царской империи, но и как повелителей высокоразвитого Запада. По Достоевскому, безбожный материализм и необузданный эгоизм стали на Западе доминирующими принципами. Такому развитию определенным образом способствовали евреи; они же извлекают из этого максимальную выгоду: «Недаром же все-таки царят там (на Западе. – Л.Л.) повсеместно евреи на биржах, недаром они движут капиталами, недаром же они властители кредита и недаром, повторяю это, они же властители и всей международной политики, и что будет дальше – конечно, известно и самим евреям: близится их царство, полное их царство! Наступает полное торжество идей, перед которыми никнут чувства человеколюбия, жажда правды, чувства христианские, национальные и даже народной гордости европейских народов»⁴⁸.

Такое развитие Достоевский связывает с триумфальным шествием так называемой «идеи жидовской, охватывающей весь мир, вместо „неудавшегося“ христианства»⁴⁹. Следует подчеркнуть, что Достоевский здесь говорит не о «еврейской» или «иудейской» идее. Он употребляет «знаковое» для русских антисемитов уничижительное понятие «жид». В письмах и заметках, где Достоевский более свободно, чем в публицистических произведениях, выражает свой антисемитизм, он также как правило, использует слово «жид».

Так, в письме от февраля 1878 г. Достоевский жалуется на дружественное отношение к евреям «седых» русских либералов, которые не в состоянии понять характер новой эпохи, суть которой состоит в том, что не русский «гнетет жида»,

⁴⁶ Достоевский. Дневник писателя. С. 291.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 292-293.

⁴⁹ Там же. С. 294.

а наоборот: «теперь жид торжествует и гнетет русского»⁵⁰. Особую опасность видит Достоевский в якобы засилии евреев в русской прессе: «жид распространяется с ужасающей быстротою. А ведь жид и его кагал - это всё равно, что заговор против русских!»⁵¹.

В другом письме (Юлии Абаза от 15 июня 1880 г.) Достоевский пишет, что евреи «обратились во врагов человечества, отрицая всех, кроме себя, и действительно теперь остаются носителями антихриста и, уж конечно, восторжествуют на некоторое время. Это так очевидно, что спорить нельзя: они ломаются, они идут, они же заполнили всю Европу; все эгоистическое, все враждебное человечеству, все дурные страсти человечества за них, как им не восторжествовать на погибель миру!»⁵².

Читая эти полные ненависти тирады, не совсем понятно, почему Феликс Ингольд в монографии «Достоевский и еврейство» частично ставит под вопрос констатируемую многими авторами однозначно антисемитскую позицию Достоевского, его, по определению Симона Дубнова, «глубокий органический антисемитизм». Факт, что Достоевский, рассуждая о еврейском вопросе в «Дневнике писателя», дает слово своим еврейским контрагентам, как бы сомневаясь в своих полемически заостренных антисемитских тезисах, Ингольд приводит как доказательство дифференцированного отношения Достоевского к евреям, сомнений, которые он якобы пытается разрешить в постоянном диалоге с контрагентами. Таким образом, с точки зрения Ингольда, тексты Достоевского о еврейском вопросе имеют тот же полифонический характер, что и гениальные романы писателя⁵³.

Тем самым Ингольд вступает в противоречие с тезисом знаменитого литературоведа Михаила Бахтина о том, что Достоевский «писал свои публицистические статьи, в противоположность художественной прозе, полностью в „*систематически-монологической*“ или риторически монологической [...] форме, чтобы „только выразить идеи, в которых он был убежден“»⁵⁴.

В действительности Ингольд путает публицистические приемы, которые Достоевский использует в своих текстах по еврейскому вопросу, с подлинной полифонией. Мнимая готовность публициста к диалогу, изложение им аргументов его противников, служила ему лишь для того, чтобы еще более настойчиво дезавуировать своих контрагентов и придать дополнительную достоверность его антисемитской позиции.

Так как едва ли можно спорить о том, был ли Достоевский антисемитом, более важен вопрос, как такой гениальный писатель и тонкий знаток человеческих душ

⁵⁰ Достоевский Ф.М.. Полное собрание сочинений в 30 т. Т.30. Кн.1. Письма 1878-1881 гг. (далее – Достоевский. Письма). Ленинград, 1988. С. 8.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 19-20.

⁵³ Ingold. Dostojewskij und das Judentum. P. 157-161.

⁵⁴ Цит. по: Ingold. Dostojewskij und das Judentum. P. 158.

как Достоевский стал сторонником идеологии, которая привела к одной из величайших катастроф в истории человечества.

Время от времени антисемитизм Достоевского связывают с его ксенофобией вообще. Его литературные и публицистические произведения, как известно, наполнены характерами, которые писатель по национальным или религиозным причинам относит к категории врагов русскости; их образы он рисует карикатурно, с чрезвычайной злобой – это поляки, французы, иногда немцы, католики и так далее. Однако когда речь идет о враждебном отношении к евреям, причем не только у Достоевского, это чувство, как правило, больше, чем просто неприязнь к иностранцам. Евреи часто изображаются как воплощение Зла, которые ответственны за почти все напасти этого мира. В антисемитизме находят воплощение те мистические и мифические черты, которые, как правило, отсутствуют в ксенофобии другого рода. Но особой интенсивности вражда к евреям достигает у сторонников разного рода мессианских идей – эти люди никак не могут примириться с мыслью о еврейской «избранности». Эта мысль, содержащаяся в Святом Писании, представляет собой источник их постоянного раздражения. Чтобы избавиться от «еврейской конкуренции», они пытаются многое «вытеснить» из своего сознания, например, тот факт, что цивилизованное человечество обязано евреям как Десятью Заповедями, так и Нагорной проповедью. Последствия этого процесса «вытеснения» в высшей степени странны, так как евреи считаются для их мессиански настроенных противников все еще «избранным народом» – но не в положительном, а в отрицательном смысле; евреи будто бы являются высшим проявлением разрушительного дьявольского начала.

Антисемитизм Достоевского был тесно связан с его непоколебимой верой в особую миссию русского народа. Идею «особого предназначения» евреев он считает проявлением их «беспримерной надменности», но с высоким пафосом связывает ее с русскостью. Это, в частности, прослеживается в знаменитой пушкинской речи Достоевского 8 июня 1880 г.: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только [...] стать братом всех людей, *всецеловеком*, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей»⁵⁵.

Чего недоставало патетически провозглашенной Достоевским идее «всемирности», так это настоящей универсальности. Так как целью русского человека,

⁵⁵ Достоевский. Дневник писателя. С. 458.

по Достоевскому, должно якобы стать воссоединение лишь «со всеми племенами великого арийского племени [подчеркнуто автором]»⁵⁶.

Эту характерную черту идеи «всечеловечности» Достоевского отмечали такие знатоки его творчества, как Аарон Штейнберг и Феликс Ингольд. Ингольд писал: «Претензии Достоевского на всечеловечность, на всемирное примирение ради великорусской имперской идеи, примирение, которое должно было содействовать, по меньшей мере, “братскому” согласию арийских племен рода человеческого, были утопическими (или же пропагандистскими - с точки зрения евангельского закона) также и потому, что именно евреи исключались из общего братства»⁵⁷.

Отрицательное отношение Достоевского к евреям было, однако, вызвано не только его мессианским мышлением. В антисемитизме Достоевского отразились также лихорадочные поиски тогдашними русскими консерваторами идеологии, которая должна была защитить народ от революционной агитации радикальных противников режима.

Россия переживала в то время беспрецедентную поляризацию общества – по существу, это был пролог будущей гражданской войны. Русские реформаторы, которые после поражения страны в Крымской войне проводили в жизнь Великие реформы, постепенно теряли контроль над событиями. Революционно настроенная часть русской общественности не хотела участвовать в этих реформах: ее целью было не постепенное изменение существующей системы, а ее полная ликвидация. Мышление революционеров было манихейским – царский режим, несмотря на то, что реформы способствовали переменам в России, был для них воплощением зла, а простой русский народ, который они хотели освободить от всякого угнетения, – олицетворением добра⁵⁸.

Многие русские консерваторы связывали рост радикализма части образованного слоя русского общества с либеральными экспериментами Александра II. Реформы привели, якобы, к ослаблению государственных контрольных механизмов и вели к стиранию границ между дозволенным и недозволенным. Особенное возмущение консерваторов вызывали действия учрежденного в 1864 г. суда присяжных, выносившего обвиняемым на многих политических процессах удивительно мягкие приговоры. Таким образом, в 1870-е годы были оправданы 211 подсудимых, в том числе и террористка Вера Засулич, в 1878 г. совершившая покушение на петербургского градоначальника генерала Федора Трепова⁵⁹.

Несмотря на возмущение консерваторов последствиями реформ, у них все же было одно утешение: они были убеждены в том, что простой русский народ ни-

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Ingold. Dostojewskij und das Judentum. P. 138; см. также: Štejnberg A. Dostoevsky and the Jews / History as Experience. N.Y., 1983. P. 247-260, здесь p. 251-252.

⁵⁸ См. Франк С. Этика нигилизм / Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 157-158, 178.

⁵⁹ Кулешов С. и др. Наше отечество. В 2-х т. М., 1991. Т. 1. С. 53.

чего не хотел знать о либеральных экспериментах; что народ, в противоположность интеллигенции, абсолютно верен царю.

Поэтому консервативные защитники русской автократии пытались сделать пропасть между интеллигенцией и народом непреодолимой. Им было ясно, что судьба режима зависела от того, кто победит в борьбе за «душу народа». Все более важную роль в этой борьбе за «привязку» народных масс к режиму должен был играть антиеврейский компонент. Всё сильнее было стремление консерваторов объяснить обостряющиеся социальные и внутривластные конфликты, а также и некоторые внешнеполитические неудачи царского режима (Берлинский конгресс 1878 г.) происками «мирового еврейства».

Также и Достоевский, который в 70-е годы XIX в. был одним из виднейших идеологов русского консерватизма (вопреки своему революционному прошлому, которое стоило ему 10 лет заключения и ссылки), склонялся к таким мыслям. Несмотря на факт, что евреи не играли заметной роли в революционном движении 70-х годов, Достоевский в некоторых своих текстах все более подчеркивал их значение. Особенно четко эта интерпретационная модель прослеживается в его письме издателю газеты «Гражданин» Пуцыковичу от 29 августа 1878 г.: «Одесса, город жидов, оказывается центром нашего воюющего социализма. В Европе то же явление: жида страшно участвуют в социализме, а уже о Лассалях, Карлах Марксах и не говорю. И понятно: жиду весь выигрыш от всякого радикального потрясения и переворота в государстве, потому что сам-то он *status in statu*, составляет свою общину, которая никогда не потрясется, а лишь выиграет от всякого ослабления всего того, что не жида»⁶⁰.

Эта аргументация показывает, какая пропасть разделяет литературные произведения Достоевского и его политизированные публицистические тексты. Революция, которая в больших романах писателя принимает форму почти трансцендентной мистерии и рассматривается как следствие человеческого высокомерия и отказа от веры в Бога, в его публицистике обывательски упрощается и объясняется с помощью теории заговора.

Что же связывает политические программы Достоевского и Трейчке? Сначала нужно подчеркивать, что оба автора были «новообращенными» консерваторами – они решительно расстались со своими революционными или либеральными мечтами прежних лет. Либеральные методы, по их мнению, больше не были эффективными в борьбе с врагами обеих империй. Либерализм с его принципом непротивления, вследствие своей универсальной космополитической направлен-

⁶⁰ Достоевский. Письма. С. 43.

ности вел якобы к эрозии государственности, утрате традиционных ценностей, но, прежде всего, к размыванию «органического» единства нации.

Оба мыслителя считали евреев как символом космополитизма (интернационализма) так и, вследствие не ассимилируемых национальных особенностей, источником чрезвычайной опасности. При всех попытках определить, кто такие евреи, они сталкивались с неразрешимыми проблемами, которые британский историк Льюис Намьер объяснял так: «Любая попытка классифицировать евреев наталкивалась на загадки, которые раздражали не евреев. Так как евреи это и нация, и религия, воплощенная во плоти и крови»⁶¹.

Противоречивый характер иудаизма вызывал также большое раздражение Трейчке и Достоевского; это раздражение постепенно превращалось во все усиливавшуюся вражду к евреям. В том, что радикальные критики еврейства прежде были революционерами или либералами, нет ничего необычного. Так, Яков Талмон указывает на то, что многие радикальные антисемиты – это разочаровавшиеся демократы; к ним, например, относится композитор Рихард Вагнер⁶².

Здесь уже говорилось о том, что антисемитизм Достоевского был тесно связан с его верой в особое предназначение собственной нации. Не в последнюю очередь, поэтому он не мог примириться с идеей еврейской избранности. Тоже можно сказать и о Трейчке: он был убежден в особом предназначении немецкого народа⁶³. Для еврейского универсального сознания в его понимании нации не оставалось места.

Эти черты составляют сходство между обоими мыслителями. Теперь кое-что о различиях между ними. Пожалуй, самое важное из них состоит в том, что политическая программа Достоевского в значительной мере потерпела неудачу. Его рецепт выздоровления и обновления России не был принят большей частью русской интеллигенции; им восторгались не как публицистом, а как писателем и знатоком человеческих душ. Религиозно-философский ренессанс, происходивший в России в начале XX в., был, не в последнюю очередь, вдохновлен литературным творчеством Достоевского. Однако его политические идеи, как и взгляды его консервативных единомышленников, не имели успеха, сопоставимого с литературным признанием великого писателя. Охранительные силы в стране, несмотря на попытки с помощью разжигания шовинизма и антисемитизма достичь «близости с народом», были не в состоянии сдержать триумфальное шествие их революционных противников. Это обнаруживалось, в частности, в начале XX в.

⁶¹ Namier L. Facing East. L., 1947. P. 129-141.

⁶² Talmon. The Myth. P. 208.

⁶³ См. об этом также: Treitschke H. Die ersten Versuche deutscher Kolonialpolitik / Idem. Aufsätze. Vol. 4. P. 665-676; Idem. Unser Reich / Ibid. P. 712-731; Bußmann W. Treitschke. Sein Welt- und Geschichtsbild. Göttingen, 1952. P. 352-353; Dorpalen. Treitschke. P. 180-269; Meinecke F. Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München, 1924. P. 508-509; Kohn H. Propheten ihrer Völker. Bern, 1948. P. 123-151; Braatz W.A. Antisemitismus, Antimodernismus und Antiliberalismus im 19. Jahrhundert // Politische Studien. 1971. № 22. P. 20-33, здесь p. 31-32; Mordstein F. Heinrich von Treitschkes Etatismus // Zeitschrift für Politik. 1961. № 8. P. 30-53, цит. p. 33.

– примерно через два поколения после ликвидации крепостничества – когда русские социальные «низы» прервали свое «молчание» и были захвачены водоворотом политических страстей. Вера в царя у них все больше сменялась верой в революцию. Русский философ Сергей Булгаков в 1908 г. с иронией отмечал, что неутомимая разъяснительная работа интеллигенции теперь увенчалась успехом. Народ стал разделять мировоззрение интеллигенции – оно, наконец, дошло до народного сознания. Однако этот успех интеллигенции может иметь для России непредвиденные последствия, продолжает Булгаков⁶⁴.

В конце концов, русские социальные «низы», которых консервативные идеологи самодержавия, не в последнюю очередь Достоевский, считали важнейшей опорой царизма, оказалась для него самой большой угрозой. На выборах в Первую и Вторую Государственную Думу в 1906 и 1907 гг., (вследствие революции 1905 г. в России вводилось разделение властей), русское крестьянство голосовало почти исключительно за революционные и другие оппозиционные партии, но не за консерваторов. Политическая мечта Достоевского и его единомышленников о единении народа с царем теперь окончательно лишилась своей основы.

Напротив, шовинистическая и антисемитская программа Трейчке и после его смерти в значительной мере определяла политическую культуру его родины. Причем для многих поклонников Трейчке эта программа не была достаточно радикальной. Однако рассмотрение последующей эволюции этой программы выходит за рамки нашей статьи.

(Авторизованный перевод с немецкого Бориса Хавкина)

⁶⁴ Булгаков С. Два града. Т. 1-2. М., 1911, здесь т. 2, с. 159-163.