

Д.И. Чижевский

К ПРОБЛЕМЕ ДВОЙНИКА У ДОСТОЕВСКОГО

Попытка философской интерпретации

Публикация и комментарии А.В. Тоичкиной

Статья Д. Чижевского «Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. Versuch einer philosophischen Interpretation» опубликована в сборнике «Dostojewskij-Studien», составленном и вышедшем под редакцией ученого [Čuževskýj 1931, S. 19–50]. У нас хорошо известен русский вариант статьи Чижевского «К проблеме двойника» (опубликован в сборнике под редакцией А.Л. Бема «О Достоевском») [Вокруг Достоевского 2007, с. 54–73]. Немецкий вариант в значительной степени отличается от известного у нас русскоязычного текста. Если в русском тексте (1929) подзаголовок был: «Из книги о формализме в этике», то в немецком (1931) — «Попытка философской интерпретации». Немецкоязычная версия значительно расширена за счет цитат из текстов Достоевского. Кроме того, изменена структура исследования: в русском тексте пять основных разделов и два заключительных; в немецком материал перераспределен и уложен в восемь разделов. Последние разделы фактически написаны заново. Объем статей в обоих случаях 30 и 31 страницы, но шрифт и печать различны, что и сказалось на формальном сходстве объема. По количеству же знаков немецкий текст значительно больше (русская версия около 52 359 знаков, немецкая в переводе — около 88 253). В немецком тексте много вставок и дополнений. Русский текст соотносится с немецким практически как конспект с полным текстом. Необходимо, правда, обозначить и проблему стиля немецкоязычного варианта статьи, его многословность и неточность в передаче мыслей, известных нам по русскому тексту. В. Янцен считает, что неточности — следствие перевода статьи немецким переводчиком, плохо понимавшим русский текст; однако в таком случае возникает вопрос: почему Чижевский не внес редакторскую правку в текст немецкого варианта его статьи, помещенной в составленный им сборник? Кто был переводчиком и был ли на самом деле переводчик — достоверно неизвестно. Впрочем, проблема стиля немецких работ Д. Чижевского еще ждет своего исследования. По причине указанной выше специфики стиля немецкого текста статьи при редактировании перевода был в значительной степени использован русский вариант.

В рамках данной публикации впервые предлагается немецкий вариант работы Чижевского на русском языке. Перевод выполнен М.Д. Кармановой. Примечания публикатора даются в угловых скобках, примечания Д.И. Чижевского — без скобок. Публикатор пользуется возможностью поблагодарить В.В. Янца и С.Ю. Иванова за помощь в подготовке перевода.

Литература

- Аванесов 1927 — *Аванесов Р.И.* Достоевский в работе над «Двойником» // Творческая история. Исследования по русской литературе / под ред. Н.К. Пиксанова. М., 1927. С. 154–192.
- Ареопагит 2006 — *Ареопагит Дионисий.* Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб., 2006. 464 с.
- Вокруг Достоевского 2007 — Вокруг Достоевского: в 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сб. статей под редакцией А.Л. Бема / сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М., 2007. 576 с.
- Врангель 1912 — *Врангель А.Е.* Воспоминания о Ф.М. Достоевском в Сибири. 1854–1856 гг. СПб., 1912. 221 с.
- Герцен 1919 — *Герцен А.И.* Полн. собр. соч. / под ред. М.К. Лемке. Пг., 1919. Т. 1: 1820–1837 гг. № 1–166. 450 с.
- Гессен 1928 — *Гессен С.И.* Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» // Современные записки. 1928. № XXXV. С. 308–338.
- Долинин 1925 — *Долинин А.С.* Страницы из «Бесов» (в канонический текст не включенные) // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы / под ред. А.С. Долинина. Сб. 2. Л.; М., 1925. С. 544–556.
- Достоевский 1911–1918 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. с многочисленными приложениями / под ред. Л.П. Гроссмана. Пг., 1911–1918.
- Достоевский 1928–1959 — *Достоевский Ф.М.* Письма: в 4 т. / под ред. А.С. Долинина. М.; Л., 1928–1959.
- Достоевский 1972–1990 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1972–1990.
- Магидова 2004 — *Магидова М. Д.И. Чижевский — участник пражского Семинария по изучению Достоевского* // Dmytro Čuževský, osobnost a dílo. Praha, 2004. S. 149–162.
- Магидова 2007 — *Магидова М.* Пражские сборники «О Достоевском» // Вокруг Достоевского: в 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сб. статей под редакцией А.Л. Бема / сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М., 2007. С. 9–47.
- Назарова 2012 — *Назарова О.А.* «Онто-феноменологический» проект Семена Людвиговича Франка // Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 212–231.
- Писарев 2002 — *Писарев Д.И.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. М., 2002.
- Плотников 2012 — *Плотников Н.С. С.Л. Франк о М. Хайдеггере.* К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 469–472.
- Счастливецова 2012 — *Счастливецова Е.* Очерки развития феноменологической мысли в России. М., 2012. 476 с.
- Тоичкина 2011 — *Тоичкина А.В.* Концепция просвещения в работах Д.И. Чижевского о Достоевском // Вестник РХГА. 2011. № 12, вып. 3. С. 199–208.
- Тоичкина 2012 — *Тоичкина А.В.* Достоевский, Страхов, Ницше в «истории духа» Д.И. Чижевского // Вестник РХГА. 2012. № 13, вып. 2. С. 145–153.
- Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В.В. Библихина. М., 1997. 452 с.
- Чернышевский 1950 — *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. 7: Статьи и рецензии 1860–1861. М., 1950. 520 с.
- Чижевский 1928 — *Чижевский Д.* О формализме в этике // Труды Русского нар. ун-та в Праге. Прага, 1928. Т. 1. С. 195–209.
- Чижевский 1928а — *Чижевский Д.* Проблема формальной этики // Философское общество в Праге, 1927–1928. Прага, 1928. С. 9–11.
- Чижевский 1928б — *Чижевский Д.* Представитель, знак, понятие, символ: (Из книги о формальной этике) // Философское общество в Праге, 1927–1928. Прага, 1928. С. 20–24.

- Чижевский 1929 — *Чижевский Д. П. М.* Бицилли: Очерки теории исторической науки // Современныe записки. 1929. № 39. С. 542–547.
- Чижевский 1930 — *Чижевский Д.* <Прокофьев П.>. Религиозная утопия Ал.А. Иванова // Путь. 1930. № 24. С. 41–57.
- Чижевский 1931 — *Чижевский Д.* Этика и логика. К вопросу о преодолении этического «формализма» // Труды Русского нар. ун-та. Прага, 1931. Т. 4. С. (50) 222 — (68) 240.
- Чижевский 1936 — *Чижевский Д.* К проблеме бессмертия у Достоевского (Страхов — Достоевский — Ницше) // Жизнь и смерть: Сб. памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова / под ред. А.Л. Бема, Ф.Н. Досужкова и О. Лосского. II: Статьи памяти Н.Е. Осипова. Прага, 1936. С. 26–38.
- Чижевский 1965 — *Чижевский Д.* Новые книги о Достоевском: М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963; А.С. Долинин. Последние романы Достоевского. Как создавались «Подрасток» и «Братья Карамазовы». М.; Л., 1963 // Новый журнал. 1965. Кн. 81. С. 282–286.
- Чижевский 2007 — *Чижевский Д.И.* Избранное: в 3 т. Т. 1: Материалы к биографии: (1894–1977). М., 2007. 848 с.
- Чижевський 1931 — *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931. 176 с.
- Янцен 2006 — *Янцен В.В.* Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С.Л. Франка и Д.И. Чижевского (1932–1937, 1947 гг.) // Русский Берлин 1920–1945. Междунар. науч. конф. / науч. ред. Л.С. Флейшман; сост. М.А. Васильева, Л.С. Флейшман. М., 2006. С. 304–326.
- Янцен 2008 — *Янцен В.В.* Неизвестный Чижевский. СПб., 2008. 162 с.
- Dostojewski 1922 — *Dostojewski F.M.* Arme Leute; Der Doppelgänger: Zwei Romane; Ubertragen von E.K.Rahsin. Munchen: R. Piper&Co. Verlag, 1922.
- Čyževskýj 1929 — *Čyževskýj D.* Schiller und die «Brüder Karamazov» // Zeitschrift für slavische Philologie. 1929. Bd. VI (1/2). S. 1–42.
- Čyževskýj 1930 — *Čyževskýj D.* Goljadkin — Stavrogin bei Dostoevskij // Zeitschrift für slavische Philologie. 1930. Bd. VII. S. 358–362.
- Čyževskýj 1931 — *Čyževskýj D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojevskij. Versuch einer philosophischen Interpretation // Dostojevskij-Studien / Gesammelt und herausgegeben von D. Čyževskýj. Reichenberg 1931. S. 19–50.
- Tschižewskij 1931 — *Tschižewskij D.* Fedor Dostojewskij. Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kresling, mit einer Einleitung von D. Tschižewskij // Orient und Occident. Blätter für Theologie und Soziologie. 1931. Heft VII. S. 1–10.
- Tschižewskij 1947 — *Tschižewskij D.* Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. Kleine Schriften aus der Sammlung «Deus et anima». 1. Schriftenreihe. Bd. 6. Universitäts-Verlag Boon, 1947. 16 S.
- Tschižewskij 1959 — *Tschižewskij D.* Das Heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte I. 10.–17. Jahrhundert. Hamburg, 1959. 176 S.
- Tschižewskij 1975 — *Tschižewskij D.* Dostojewskij und die Aufklärung. Tübingen, 1975. 30 S.
- Plotnikov 2012 — *Plotnikov N.* Der Sinn der Individualität. Zum Entwurf einer phänomenologischen Ethik bei Dmitrij Tschižewskij // Plotnikov N., Siegfried M., Bonnemann J. (Hg.) Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Bd. 3. Berlin: LIT Verlag, 2012. S. 147–165.

Тема «двойничества», удвоения человеческой сущности, казалась Достоевскому очень значительной. Не зря он снова и снова возвращается к этой теме, разрабатывает ее заново, разнообразно ее варьируя. Но историко-литературные исследования довольно беспечно проходили мимо этого важного мотива в творчестве Достоевского. В литературе о Достоевском едва ли найдешь исследование на эту тему, не говоря уже о попытке раскрытия ее глубинного смысла и философского содержания. Первая разработка этой темы Достоевским в ранней повести «Двойник» получила не особенно дружелюбный прием уже у современной ему критики. И позднее, вплоть до последнего времени, «Двойник» оценивался в историко-литературных исследованиях как несамостоятельное произведение, как подражание то «Шинели» или «Носу» Гоголя, то западноевропейским повестям о двойниках. Насколько иначе оценивал эту повесть сам Достоевский! Не только в ходе работы он был совершенно увлечен своей темой, когда пишет своему брату Михаилу¹: «Это будет мой chef-d'œuvre» (16.XI.1845)² [Достоевский 1972–1990, т. 28, кн. 1, с. 116] или: «Голядкин в 10 раз выше “Бедных людей”. Наши говорят, что после “Мертвых душ” на Руси не было ничего подобного, что произведение гениальное...» Сам Достоевский не считает эту оценку преувеличенной: «Действительно, — пишет он, — Голядкин удался мне донельзя... Тебе он понравится даже лучше “Мертвых душ”» (1.II.1846) [Там же, с. 118], — добавляет он. Если подумать о том, как превыше всех Достоевский тогда ценил Гоголя как художника³, то можно составить себе правильное представление об этой оценке им собственного произведения. Разочарование друзей (критика Белинского) после выхода повести в свет заражает в некоторой степени и Достоевского. «Мне Голядкин опротивел» (1.IV.1846) [Там же, с. 120], — признается он брату. Но Достоевский дал убедить себя лишь в том, что *художественная форма* ему не удалась. Он нисколько не сомневается в том, что *идейное содержание* «петербургской поэмы» значительно и глубокомысленно: «я обманул ожидания и испортил вещь, которая могла бы быть великим делом» [Там же]. Но еще через год он уже колеблется и готов согласиться с теми, кто «понял» «Двойника» и восторженно о нем отзываясь: «О Голядкине я слышу исподтишка (и от многих) такие слухи, что ужас, — пишет он брату. — Иные прямо говорят, что это произведение *чудо* и не понято. Что ему страшная роль в будущем, что если б я написал одного Голядкина, довольно с меня <...> Как приятно быть понятым» (1.II.1847) [Там же, с. 139].

И после лет, проведенных в сибирской каторге, Достоевский не потерял интереса к теме «Двойника». В первом же письме к брату после освобождения из тюрьмы Достоевский спрашивает: «Кто такой Чернов, написавший “Двойник” в 50 году?» (Омск, 22.II.1854) [Там же, с. 174]. Планируя затем новое издание своих сочинений, он не хочет включать в него «Двойника», — но не потому, чтобы считал его недостойным внимания читателей, а желая позднее издать его отдельно — разумеется, в переработанном виде: «Впоследствии можно издать обделанного или, лучше сказать, совершенно вновь написанного “Двойника”» (Семипалатинск, 9.V.1859) [Там же, с. 326]. И Достоевский действительно начал эту переработку — из Твери он однажды пишет брату: «Я пришлю тебе (или привезу сам) исправленного “Двойни-

ка» (1.X.1859) [Достоевский 1972–1990, т. 28, кн. 1, с. 340]. Сохранились и заметки к этой переработке (см. ниже). Он надеется, что эта переработка повести выявит то, что осталось непонятым современниками: «Поверь, брат, что это исправление, снабженное предисловием, будет стоить *нового романа*. Они увидят, наконец, что такое “Двойник”! Я надеюсь слишком даже заинтересовать. Одним словом, я вызываю всех на бой <...>». И теперь Достоевский считает самым важным идейное содержание «Двойника»: «Зачем мне терять превосходную идею, величайший тип, по своей социальной важности, который я первый открыл и которого я был провозвестником» [Там же].

Но и через 30 лет после выхода в свет «Двойника», оглядываясь с высоты своего творческого пути на пройденные этапы, Достоевский очень высоко оценивает идею повести. Признаваясь в «Дневнике писателя» (1.XI.1877), что «Двойник» — «вещь совсем неудавшаяся», что «повесть эта мне положительно не удалась», Достоевский, однако, хочет обратить внимание читателя на идейное содержание «Двойника» — «идея <...> была довольно *светлая*, и серьезнее этой идеи я никогда ничего в литературе не проводил». «Идею» эту Достоевский, очевидно, считал и для того времени актуальной и острой: «если б я теперь принял за эту идею и изложил ее вновь, то взял бы совсем другую форму; но в 1846 году этой формы я не нашел и повести не осилил» [Там же, т. 26, с. 65].

Но неужели Достоевский после «Двойника» больше никогда не обращался к этой идее? Неужели он никогда не пытался придать ей другую художественную форму? Эта идея, «серьезнее» которой Достоевский, по его собственным словам, «никогда ничего в литературе не проводил», идея, ради которой он собирался «вызвать всех на бой», не была им забыта, — она звучит в его творчестве вновь и вновь. Более того — эта идея в известном смысле является ответом на глубочайшие духовные проблемы девятнадцатого века, эта идея актуальна и для нашей философской современности. А в идейном содержании творчества Достоевского она действительно — одна из самых центральных, она раскрывает один из подходов к более глубоким слоям его религиозно-этических взглядов. В настоящей работе я собираюсь кратко охарактеризовать внутреннюю структуру этой «идеи» и ее судьбы в творчестве Достоевского. Философский анализ я могу предложить здесь только в виде очерка. Подробное развитие этой философской проблематики я оставляю за собой на ближайшее будущее.

2

Исходным пунктом нашего анализа должен быть тот факт, что *стиль Достоевского построен на взаимопроникновении «натуралистических» и ирреалистических элементов*. Проза и повседневность жизни причудливо сплетаются с фантастикой, натуралистический рисунок — с пафосом идеи, трезвенное устремление к реальности — с экстатическим ясновидением запредельного. И художественная сила Достоевского — в том, что эти полярно-противоположные, «противоречивые» элементы у него не просто смешаны, но сплетены и сращены в органическое

единство. Нет сомнения, что этот стиль тесно связан с литературной традицией (Э.Т.А. Гофман, Гоголь, Диккенс, Бальзак) и с личной жизнью Достоевского. Здесь для нас прежде всего важно, что *реально-психологическое* изображение в творчестве Достоевского одновременно является «*трансцендентально-психологическим*», «*смысловым*», и что все события и вся *сюжетная схема* в целом и в частности всегда одновременно содержат и развитие *идеологической конструкции*, которая иногда построена предельно сложно, но в то же время предельно гармонично⁴. Для наших дальнейших анализов особо существенен именно этот дуализм смысловых плоскостей развертывания сюжета.

С первых страниц «Двойника» Достоевский подчеркивает двусмысленность появления второго Якова Петровича Голядкина. Хотя странный *факт* его появления и может быть объяснен естественным образом — то есть существованием Голядкина-младшего, то *смысл* этого факта лежит исключительно в некоторой собственной психической «ситуации» Голядкина-старшего. Подобно тому как в «Хозяйке» фантастические сцены вводятся постоянно в сюжет повести на фоне почти полубредового состояния Ордынова⁵, двойник Голядкина также является ему первоначально в странном состоянии, почти в бреду⁶.

Достоевский позволяет психическому состоянию своего героя развиваться до высочайшей степени нервозности по нарастающей, напоминающей лучшие эпизоды «Идиота», чтобы только тогда позволить выступить из жуткой холодной и сырой темноты петербургской ночи его двойнику. Господин Голядкин бежит по безлюдным улицам Петербурга, пока не остановился «в истощении сил» [Достоевский 1972–1990, т. 1, с. 139]. Он «оперся на перила набережной <...> и пристально стал смотреть на мутную, черную воду Фонтанки. Неизвестно, сколько именно времени проведено было им в этом занятии. Известно только, что в это мгновение господин Голядкин дошел до такого отчаяния, так был истерзан, так был измучен, до того изнемог и опал и без того уже слабыми остатками духа, что позабыл обо всем <...>. Вдруг... вдруг он вздрогнул всем телом и невольно отскочил шага на два в сторону. С неизъяснимым беспокойством начал он озираться кругом; но никого не было, ничего не случилось особенного, — а между тем... между тем ему показалось, что кто-то сейчас, сию минуту, стоял здесь, около него, рядом с ним, тоже облокотясь на перила набережной, и — чудное дело! — даже что-то сказал ему, что-то скоро сказал, отрывисто, не совсем понятно, но о чем-то весьма к нему близком, до него относящемся <...>. А между тем какое-то новое ощущение отозвалось во всем существе господина Голядкина: тоска не тоска, страх не страх... лихорадочный трепет пробежал по жилам его. Минута была невыносима неприятная!» [Там же, с. 139–140]. В эту минуту и выступает из снежной метели двойник господина Голядкина, его «двойник во всех отношениях» [Там же, с. 143]. Темная вода и метель, которые ослепляют человека, затемняют его лицо, образуют в первый раз фон для появления двойника. Впоследствии двойник появляется иногда при обстоятельствах, которые заставляют сомневаться в его реальности. И далее он появляется то в кондитерской: «В дверях в соседнюю комнату, почти прямо за спиною конторщика и лицом к господину Голядкину, в дверях, которые, между прочим, герой наш принимал доселе за зеркало, стоял один человек, —

стоял он, стоял сам господин Голядкин, — не старый господин Голядкин, не герой нашей повести, а другой господин Голядкин, новый господин Голядкин...» [Достоевский 1972–1990, т. 1, с. 174], то — у его превосходительства: «В дверях, которые герой наш принимал доселе за зеркало, как некогда тоже случилось с ним, появился он — известно кто, весьма короткий знакомый и друг господина Голядкина <...> господин Голядкин-младший» [Там же, с. 216]. В другой раз двойник появляется «рядом» с господином Голядкиным на Невском, может быть, также выходя из отражения его в зеркальных стеклах магазинов, а после визита к господину Голядкину-старшему исчезает так бесследно, что заставляет сомневаться в реальности самого посещения. Достоевский еще несколько раз подчеркивает, что отраженный блеск света приводит Голядкина в какое-то полубезумное состояние. То это отсвет на пузырьке с лекарством: «Темная, красновато-отвратительная жидкость зловещим отсветом блеснула в глаза господину Голядкину... Пузырек выпал у него из рук и тут же разбился. Герой наш вскрикнул и отскочил шага на два назад от пролившейся жидкости... он дрожал всеми членами, и пот пробивался у него на висках и на лбу. “Стало быть, жизнь в опасности!”» [Там же, с. 208]. То это всего лишь «блик» или «светлое ребро» на вычищенных сапогах его превосходительства⁷. Двойник господина Голядкина — какова бы ни была его физическая реальность — обусловлен *психически*, поднимается, вырастает из недр Голядкинской души. И пусть с точки зрения психопатологии возможно раскрыть причинную необходимость этого вырастания, для нас существенно, что обрисованная Достоевским в начале повести «психическая ситуация» ведет с неизбежностью к трагическому финалу повести. В начале повести безумие еще не ворвалось в душу Голядкина. Но поведение его уже носит патологический характер двойственности. Достоевский знакомит нас со своим героем в тот момент, *когда* он на что-то решился, готовится к поступку, который должен изменить всю его жизнь. Он действует «как будто» по какому-то плану. Но именно только «как будто»! Уже с первых шагов его для нас становится ясным, что ни к какому решительному шагу он по существу своему не способен: уже замечание его слуги Петрушки «смущает» его, он «скрывается» в свою коляску, когда его замечают сослуживцы, он «прячется» в ту же самую коляску от проезжающего мимо его начальника, он «краснеет», когда он вспоминает о своем плане, «даже, и бог знает по какому случаю, стали его терзать ни с того ни с сего угрызения совести» [Там же, с. 123], «ни за что бы не согласился он теперь встретиться, например, с Андреем Филипповичем или хоть с Крестьяном Ивановичем» [Там же]. Исчезновение, небытие, кажется, становится его самым горячим желанием. После неудачного посещения Олсуфия Ивановича «господин Голядкин мысленно обнаружил желание провалиться сквозь землю или спрятаться хоть в мышиную щелочку вместе с каретой. Ему казалось, что всё, что ни есть в доме Олсуфия Ивановича, вот так и смотрит теперь на него из всех окон» [Там же, с. 127]. Все новые и новые судорожные попытки действовать («почти бессознательно») оканчиваются тем, что Голядкин постоянно и повсюду прячется. Так, во время бала у Олсуфия Ивановича «он находится теперь в весьма странном, чтоб не сказать более, положении. Он, господа, тоже здесь, то есть не на бале, но почти что на бале; он, господа, ничего; он

хотя и сам по себе, но в эту минуту стоит на дороге не совсем-то прямой; стоит он теперь — даже странно сказать — стоит он теперь в сенях, на черной лестнице квартиры Олсуфия Ивановича. Но это ничего, что он тут стоит; он так себе. Он, господа, стоит в уголку, забившись в местечко хоть не потеплее, но зато потемнее, закрывшись отчасти огромным шкафом и старыми ширмами, между всяким дрязгом, хламом и рухлядью, скрываясь до времени и покамест только наблюдая за ходом общего дела в качестве постороннего зрителя» [Достоевский 1972–1990, т. 1, с. 131]. В его душе сменяют друг друга попеременно решимость действовать и сознание собственной слабости. «Дело-то в том, что он до сеней и до лестницы добраться умел, по той причине, что, дескать, почему ж не добраться, что все добиваются; но далее проникнуть не смел, явно этого сделать не смел... не потому, чтоб чего-нибудь не смел, а так, потому что сам не хотел, потому что ему лучше хотелось быть втихомолочку» [Там же, с. 132]. «Смелому дорога везде!» [Там же] — это настроение, однако, тут же сменяется противоположным: «Нет, — думал он, — а ну как войдет кто-нибудь? <...> Нет, уж что проникнуть, когда характер у человека такой! Эка ведь тенденция подлая! Струсил, как курица. Струсить-то наше дело, вот оно что! Нагадить-то всегда наше дело: об этом вы нас и не спрашивайте» [Там же]. Но когда, несмотря на это, он проходит в зал, то все-таки постоянно остается в том же состоянии: «без всякого сомнения, глазком не мигнув, он с величайшим бы удовольствием провалился в эту минуту сквозь землю», «он опустил глаза в землю» [Там же, с. 133], «Конечно, он бы дорого дал за возможность находиться теперь, без нарушения приличий, на прежней стоянке своей в сенях, возле черной лестницы; но так как это было решительно невозможно, то он и начал стараться улизнуть куда-нибудь в уголок да так и стоять себе там <...>. Наконец он добрался до одного уголка и стал в нем как посторонний, довольно равнодушный наблюдатель» [Там же, с. 134]. Страх, боязнь, сознание всеугрожаемости подготавливают появление двойника. Господин Голядкин доходит до отрицания собственного бытия — не только в мелькнувшем решении (на балу у Олсуфия Ивановича) «каким-нибудь образом застрелиться в эту же ночь» [Там же, с. 133], но и в попытках успокоить себя тщетным утверждением, что он не является самим собой — «или прикинуться, что не я, а что кто-то другой, разительно схожий со мною, и смотреть как ни в чем не бывало? Именно не я, не я, да и только! <...> я совсем ничего, это вовсе не я <...> это вовсе не я, не я, да и только» [Там же, с. 113]. Господин Голядкин пытается превратиться в «чужого, непричастного зрителя», или же — «ему пришло было на мысль как-нибудь, этак под рукой, бочком, втихомолку улизнуть от греха, этак взять — да и стушеваться, то есть сделать так, как будто бы он ни в одном глазу, как будто бы вовсе не в нем было и дело» [Там же, с. 135]. (В этом фрагменте Достоевский употребляет введенное им в русский литературный язык слово «стушеваться».) И позднее, блуждая по пустым улицам ночного Петербурга, он «сам от себя куда-то спрятаться хочет, как будто сам от себя убежать куда-нибудь хочет. Да! оно было действительно так. Скажем более: господин Голядкин не только желал теперь убежать от себя самого, но даже совсем уничтожиться, не быть, в прах обратиться» [Там же, с. 139]. Господин Голядкин напрасно ищет выхода из этой невыносимой ситуации в утвержде-

нии своей «независимости» в сфере «частной жизни»: «это мое частное дело», «это моя частная жизнь и что здесь, сколько мне кажется, ничего нельзя найти предосудительного касательно официальных отношений моих» [Достоевский 1972–1990, т. 1, с. 127]. «Это более относится к домашним обстоятельствам и к частной жизни моей <...> это не официальное приключение» [Там же, с. 134]. Двойник — для нас безразлично, насколько реально существование Голядкина-младшего, — врывается в жизнь Голядкина-старшего, не оставляет неприкосновенно ни сферы «официальных отношений», ни «частной жизни».

Во второй части повести, после появления двойника, Достоевский устами Голядкина дает наконец формулировку «идеи» произведения. На фоне того же постоянного колебания господина Голядкина между кажущейся решимостью и готовностью самоупрадниться, не быть, и патологическим прятанием от мнимых и действительных опасностей — как в первой части⁸ — звучит и новая, более глубокая нота. *Двойник господина Голядкина вытесняет его из всех сфер его жизни*, он «подменяет», заменяет его и на службе, и в «частной жизни», в семье Олсуфия Ивановича и среди товарищей-сослуживцев⁹, или, как выражает это сам Голядкин-старший, стремится «насильственно войти в круг моего бытия и всех отношений моих в практической жизни» [Там же, с. 175]. Говоря словами письма Голядкина-старшего, Голядкину-младшему присуща «странная претензия их и неблагородное фантастическое желание вытеснить других из пределов, занимаемых сими другими своим бытием в этом мире, и занять их место» [Там же, с. 184]. «Развращенный человек занимает место господина Голядкина в практической жизни» [Там же, с. 390] — стояло в заголовке одной из глав повести в первом издании (эти стилистически последовательные заглавия — в духе диккенсовских или гоголевских — Достоевский убрал при переработке повести). Господин Голядкин-младший — «узурпатор» (Достоевский использует в своих ранних рукописях историческое сравнение, вероятно из-за эффекта гротеска, который дает сопоставление мелкого чиновника со Лжедмитрием или даже Наполеоном)¹⁰. «А самозванством и бесстыдством <...> в наш век не берут <...> Гришка Отрепьев только один, сударь вы мой, взял самозванством <...>» [Там же, с. 167–168], Голядкин повторяет многократно, что «Отрепьевы в нашем веке невозможны», «Гришка Отрепьев другой раз не может явиться»¹¹. «Его место», «собственное место» — это ключевое слово, которое заключает в себе идейное содержание «Двойника». «Идеи мои, выше распространенные насчет *своих мест*, чисто нравственные» [Там же, с. 184] — так оканчивает Голядкин свое важнейшее письмо, которое мы цитировали выше¹².

И чтобы окончательно сделать ясным, что дело здесь не в поведении реально Голядкина-младшего, а в переживаниях и в самосознании Голядкина-старшего, Достоевский использует свой излюбленный художественный прием — развертывает эту ситуацию в сне Голядкина-старшего; в этом сне Голядкин-младший занимает «место его на службе и в обществе» [Там же]. Голядкин-младший в этом сне «ясно доказал, что Голядкин-старший и вместе с тем настоящий — вовсе не настоящий, а поддельный, а что он настоящий» [Там же, с. 185], и наконец двойники умножаются бесчисленно: «Не помня себя, в стыде и в отчаянии, бросился погибший и совершенно справедливый господин Голядкин куда глаза глядят, на волю судьбы, куда бы ни вынесло; но с каждым шагом его, с каждым ударом

ноги в гранит тротуара, выскакивало, как будто из-под земли, по такому же точно, совершенно подобному и отвратительному развращенностью сердца господину Голядкину. И все эти совершенно подобные пускались тотчас же по появлении своем бежать один за другим и длинной цепью, как вереница гусей, тянулись и ковыляли за господином Голядкиным-старшим, так что некуда было убежать от совершенно подобных, — так что дух захватывало всячески достойному сожаления господину Голядкину от ужаса, — так что народилась наконец страшная бездна совершенно подобных, — так что вся столица запрудилась наконец совершенно подобными <...>» [Достоевский 1972–1990, т. 1, с. 186–187]. Также и в заключительной сцене снова возвращается эта «бездна, целая вереница совершенно подобных Голядкиных» [Там же, с. 227] — как предвестие Крестьяна Ивановича.

В этом поистине жутком сне — центр произведения. Ответ на вопрос о «своих местах» ясен! Голядкин (и именно в этом его типическое, «социальное», как выражается Достоевский, значение) *не имеет*, не приобрел во всей своей жизни никакого «своего места», никакой «собственной» сферы в жизни, кроме, может быть, тех уголков за шкафами и за печкою, куда он прячется от (предполагаемых) преследований врагов. В этом Голядкин напоминает и других героев Достоевского. (Ср. «мечтателей», героев «Белых ночей» и «Петербургской летописи», отчасти героев «Слабого сердца» и «Господина Прохарчина», Мармеладова в «Преступлении и наказании».) И в этом отсутствии своего места — что-то нелюдское, «вещное» (Голядкин чувствует и часто говорит, что с ним обращаются как с «ветошкой»). Появление двойника и вытеснение им господина Голядкина из его места обнаруживает только иллюзорность этого «места». Ведь двойник удерживается на всех «местах» — от канцелярии до кабинета его превосходительства и до дома Олсуфия Ивановича — только благодаря чисто внешним, а не глубоко человеческим качествам своего характера — юркости и пронырливости, которые мог бы пожелать себе Голядкин-старший, но которые поверхностны, несущественны, нечеловечны и также никакого внутренне обусловленного места в жизни не обеспечивают. Здесь Достоевский ставит «этико-онтологическую» проблему устойчивости, реальности, прочности индивидуального человеческого существования. Эта проблема действительно является одной из существеннейших проблем этики! Реальность человеческой личности не обуславливается простым ее существованием в эмпирическом плане бытия, но требует еще каких-то иных (вне-эмпирических) предпосылок¹³.

3

Мы не знаем, что именно не удовлетворяло Достоевского в форме «петербургской поэмы»¹⁴. Если же судить об этом по дальнейшим судьбам идеи двойника в творчестве Достоевского, то нужно заключить, что одним из существенных недостатков в развитии темы двойника было то, что героем произведения был сделан слабохарактерный, находящийся в неустойчивом, несамостоятельном социальном положении мелкий чиновник. Между тем *онтологически-этическая неустойчивость* личности отнюдь не связана с неустойчивостью *психологической*

(«слабохарактерность») или *социальной* («зависимость»). Поэтому в дальнейшем развитии образа двойника Достоевский связывает эту этически-онтологическую слабость личности с характерами совсем иного рода, чем был Голядкин.

Сохранившиеся заметки к новому изданию «Двойника» равным образом демонстрируют тенденцию к тому, чтобы сделать из господина Голядкина внутренне независимого человека с определенными духовными интересами, который хотя и не является в полном смысле слова «сильным человеком», но по крайней мере стремится к этому¹⁵.

Проще всего тема двойничества дана в «Подростке»¹⁶. Здесь взят только один мотив содержательной темы, а именно неустойчивость, колебания «Я», выражающиеся в двойственности отдельных поступков и всего поведения человека. Версиров в «Подростке» никоим образом не является слабой личностью, т. к. он в своем роде личность яркая и законченная. Вследствие этого было бы ошибочно искать причину его раздвоения в психологической слабости. Достоевский не дает читателю ключа к пониманию событий, которые разыгрываются в душе Версирова. Он только описывает. «Знаете, мне кажется, что я весь точно раздваиваюсь, — рассказывает сам Версиров. — Право, мысленно раздваиваюсь и ужасно этого боюсь. Точно подле вас стоит ваш двойник; вы сами умны и разумны, а тот непременно хочет сделать подле вас какую-нибудь бессмыслицу, и иногда превеселую вещь, и вдруг вы замечаете, что это вы сами хотите сделать эту веселую вещь, и бог знает зачем, то есть как-то нехотя хотите, сопротивляясь из всех сил хотите» [Достоевский 1972–1990, т. 13, с. 409]. Описание периода двойничества Версирова заканчивается теоретическим замечанием: «Что такое, собственно, двойник? Двойник, по крайней мере по одной медицинской книге одного эксперта, которую я потом нарочно прочел¹⁷, двойник — это есть не что иное, как первая ступень некоторого серьезного уже расстройства души, которое может повести к довольно худому концу» [Там же, с. 446]. Пути к объяснению потери своего «Я», утраты его единства, в «Подростке» только намечены — например, в словах вечного странника Макара Ивановича о «безбожниках»: «Иной весь раскидался, самого себя перестал замечать» [Там же, с. 302].

Глубинные мотивы, проясняющие двойничество Версирова, выявляются только в анализе «Бесов» и «Братьев Карамазовых». Поэтому обратимся теперь к этим двум романам¹⁸.

4

Большое значение для интерпретации «Бесов» имеют страницы, выпущенные Достоевским в первом отдельном издании романа¹⁹. В одном из исключенных мест Ставрогин рассказывает Даше о явлениях ему двойника, «беса»²⁰. «Я опять его видел <...> сначала здесь, в углу, вот тут, у самого шкафа, а потом он сидел всё рядом со мной, всю ночь, до и после моего выхода из дому...». Ставрогин говорит, что в последнее время перед этим разговором он стал являться чаще: «Теперь начнется ряд его посещений. Вчера он был глуп и дерзок. Это тупой семинарист, самодовольство шестидесятых годов, лакейство мысли, лакейство среды, души, развития, с полным убеждением в непобедимости своей красоты <...> ничего не могло

быть гаже. Я злился, что мой собственный бес мог явиться в такой дрянной маске. <...> Я, впрочем, всё молчал, нарочно; я не только молчал, я был неподвижен. Он за это ужасно злился, и я очень рад, что он злится <...> я в него не верю <...>. Пока еще не верю. Я знаю, что это я сам в разных видах, двоюсь и говорю сам с собой. Но все-таки он очень злится; ему ужасно хочется быть самостоятельным бесом и чтоб я в него уверовал в самом деле» [Достоевский 1972–1990, т. 12, с. 141]. Об этом же Ставрогин рассказывает и архимандриту Тихону (в также исключенной главе «Исповедь», отсутствовавшей в первом издании романа) — он признает, что он «подвержен <...> некоторого рода галлюцинациям, <...> он видит иногда или чувствует подле себя какое-то злобное существо, насмешливое и “разумное”, “в разных лицах и в разных характерах, но оно одно и то же, а я всегда злюсь...”». «Это я сам в разных видах, и ничего больше» [Там же, т. 11, с. 9].

Но бес Ставрогина не остается только в плоскости галлюцинации. В художественный замысел Достоевского входило и то, что некоторые люди из окружения Ставрогина повторяют то же самое, что говорил бес. И «Кириллов, в одно слово с семинаристом, говорит то же самое» [Там же, т. 12, с. 141]. И «Федька Каторжный» — воплощение того же беса: в исключенной главе Ставрогин рассказывает о ночи, когда он говорил с Кирилловым, Шатовым и с Федькой Каторжным, следующее: «Бесов было ужасно много вчера! — Ужасно много! Изо всех болот налезли. Один предлагал мне вчера на мосту зарезать Лебядкина и Марью Тимофеевну» [Там же, с. 141]. (Это предложение в действительности осуществил Федька Каторжный.) И на самом деле — и Кириллов и Шатов — только «две эманации его [Ставрогина] духа, воспринимающие его каждый в своем аспекте»²¹, и Федька Каторжный только совершает то, что, как ему кажется, хочет от него Ставрогин. Петр Верховенский также только «обезьяна» Ставрогина. В Ставрогине скрывается какое-то душевное богатство, которое им, однако, «разбросано», «рассыпано» и которое не мешает ему «потерять себя». У Ставрогина (как и у Версилова и в противоположность Голядкину) есть духовная сила, достаточная для того, чтобы стать идеологом и славянофильства (Шатов), и богоборчества (Кириллов), и революции (Петр Верховенский). В самом деле: Шатов, Кириллов и Верховенский живут только за счет духовного богатства Ставрогина.

Идеология Шатова — вся от Ставрогина. «Знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ “богоносец”, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова... Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя?» [Там же, т. 10, с. 196]. Это высказывание Шатова, которое, разумеется, относится к русскому народу, по утверждению самого Шатова, было сначала высказано Ставрогиным: «Это ваша фраза целиком, а не моя. Ваша собственная, а не одно только заключение нашего разговора. “Нашего” разговора совсем и не было: был учитель, вещавший огромные слова, и был ученик, воскресший из мертвых. Я тот ученик, а вы учитель» [Там же], «вы насаждали в моем сердце Бога и родину» [Там же, с. 197]. Шатов говорит: «Ставрогин, для чего я осужден в вас верить во веки веков? <...> Разве я не буду целовать следов ваших ног, когда вы уйдете? Я не могу вас вырвать из моего сердца, Николай Ставрогин!» [Там же, с. 202]. Только Ставрогин один «мог бы поднять это знамя» — знамя своеобразного славянофильства. Но сам Ставрогин только отвечает: «Но уверяю

вас, что на меня производит слишком неприятное впечатление это повторение прошлых мыслей моих» [Достоевский 1972–1990, т. 10, с. 198].

Идеология Петра Верховенского настолько мелка и пошла, что, конечно, он не нуждался в ее порождении в духовной помощи Ставрогина. Но и Петр Верховенский чувствует судьбу своих планов, несмотря на это, находящейся в совершенной зависимости от того, «поднимет ли у них знамя» Ставрогин, знамя революционера. Верховенский даже верит, что судьба революции зависит от участия Ставрогина в революционном движении: «я люблю идола! Вы мой идол! <...> Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо, как вы. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк...» [Там же, с. 323–324], «Мне вы, вы надобны, без вас я нуль. Без вас я муха, идея в стклянке, Колумб без Америки» [Там же, с. 324]. И он развивает полубезумный план революции со Ставрогиным-Самозванцем, поддельным принцем во главе. Этот план мог родиться в мелкой и мелочной душонке Петра Верховенского только как отблеск по своему значительной личности Ставрогина. И Верховенский — как и Шатов — это только эманация души Ставрогина.

И умоисступленный гений Кириллова берет начало в глубинах духа Ставрогина. «Это ваше создание, — упрекает его Шатов, — вы отравили сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом... Вы утверждали в нем ложь и клевету и довели разум его до иступления...» [Там же, с. 197]. И Кириллов, может быть, единственный из живых «эманаций» Ставрогина, относится к нему, напротив, тепло и сердечно («На Ставрогина он смотрел <...> с каким-то спокойным, но добрым и приветливым чувством» [Там же, с. 187]). Впрочем, и он ожидает от Ставрогина — как и Шатов, и Верховенский, — что он «понесет бремена, которых никто не может снести». — «Почему все ждут от меня чего-то, чего от других не ждут? — возмущенно кричит Ставрогин в разговоре с Кирилловым. — К чему мне переносить то, чего никто не переносит, и напрашиваться на бремена, которых никто не может снести?» [Там же, с. 227].

Менее всего «эманация духа Ставрогина» — Федька Каторжный. Но Ставрогин, конечно, прав, называя Федьку своим «бесом» или «бесенком». Последнее убийство Федьки — также только ответ каких-то Ставрогинских, может быть, от самого себя им скрывааемых желаний, правда, преломленных и загрязненных душой Петра Верховенского, который передал Федьке «желание» Ставрогина, на самом деле Ставрогиным ни разу не высказанное. Однако нельзя и отрицать, что Ставрогин все же несет вину за убийство его жены и ее брата, т. к. он не предотвратил угрозу убийства, а его разговоры с Федькой могли произвести на последнего впечатление, что Ставрогин, по меньшей мере, одобрил бы это преступление, к которому Верховенский стремился целенаправленно. Во всяком случае, Ставрогину будет приписано это преступление гражданами города, а также и его собственной совестью: «Я не убивал и был против, но я знал, что они будут убиты, и не остановил убийц» [Там же, с. 407], хотя Петр Верховенский и хочет возразить ему: «Юридически вы совершенно правы, по совести тоже, — ведь вы не хотели же?» [Там же, с. 404].

Не случайно во второй части романа Достоевский сталкивает Ставрогина по очереди со всеми его «двойниками». Можно показать, что Достоевский в этих сценах строит характеристику Ставрогина на характеристиках его «двойников». Это можно легко показать, но здесь мы не станем этого делать, так как этот факт выявляется достаточно ясно и при внимательном чтении второй части «Бесов».

Так живет Ставрогин среди «эманаций» своего духа, в мире призраков, «бесов». Или, вернее: другие живут для него (вспомним о женских типах романа), «от него» и из него, а он сам не живет, он — не реален, он только «самозванец», только поддельный принц — в действительности и возможности, «Иван-Царевич», «Гришка Отрепьев», как его часто называют Петр Верховенский и Марья Тимофеевна. За ним идут настоящие, живые люди, принимающие его за нечто совсем другое, чем он есть в действительности. Ибо в действительности он «рассыпан», «рассеян», «двоится», разбивается на две (или больше) частей, безлико-многоликий²², «вселикий». Другие видят в нем и стороны, и лики, каких у него вовсе нет (дворяне держат его за защитника дворянских традиций, а позднее за правительственного агента). Но, во всяком случае, в нем проявляются два полярно-противоположные лика — светлый и темный. Одни (Шатов, Кириллов, Даша) ждут от него «подвига», принятия на себя «бремени», которое никто нести не может, а другие (Петр Верховенский) видят в нем «необыкновенную способность к преступлению» [Достоевский 1972–1990, т. 10, с. 201]. В действительности же для него нет «различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества»; «в обоих полюсах» он находит «совпадение красоты, одинаковость наслаждения» [Там же]. «Могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие; рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие» [Там же, с. 514]. Неудивительно, что обыватели считали его «способным на всякий сумасшедший поступок в полном рассудке» [Там же, с. 43]²³, поскольку он «и очень умен, но, может быть, и помешан» [Там же, с. 83]. Иными словами, Ставрогин «не холоден и не горяч» не потому, что для него нет различия между добром и злом (как, например, не знает этого различия Федор Павлович Карамазов или, в «Бесах», Петр Верховенский). Он знает, что такое добро. Он пытается «воскресать». Он пытается — и не раз — пробудиться к добру: и через объявление брака с Марьей Тимофеевной, и через (преднамеренное) «обнародование» той «Исповеди», которую он дает читать епископу Тихону (в исключенной главе романа). Но для пробуждения к добру недостаточно *простого знания*, что такое добро, недостаточно *теоретического* (и эстетического — мысль *очень* существенная для Достоевского²⁴, — ср. выше приведенные цитаты о связи «красоты» и «удовольствия» с добром и злом) приобщения к добру. У Ставрогина только и есть, что такое теоретическое приобщение к добру, добро для него доступно только на этом пути. И потому Ставрогин, при всем, что он хочет совершить во внешнем и внутреннем мире, остается совершенно пассивным. Достоевский многократно подчеркивает, что Ставрогин в своих внешних и внутренних качествах владеет всем, что только может пожелать человек: красотой, изяществом, образованием, интеллектом, смелостью, самообладанием... Но он оторван ото всего мира, обособлен, изолирован, он абсолютно уединен, не имеет в конкретном никакой точки опоры. *Он многое понимает, но ничего не любит*. В Ставрогине поражает прежде всего — сила, колоссальная духовная сила (она, возможно, не *показана* Достоевским достаточно убедительно, но утверждение о том, что Ставрогин владеет этой силой, повторяется самим Достоевским, как и различными действующими лицами романа), «беспредельная сила» (Шатов), «великая сила» (Тихон). Но эта сила Ставрогина (в первоначаль-

ных набросках к роману «князя») «непосредственна, не знает, на чем основаться», «это необычайная, для них самих тяжелая непосредственная сила, требующая и ищущая, на чем устояться и что взять в руководство» [Достоевский 1972–1990, т. 9, с. 128]. Но Ставрогин не находит этого последнего основания для своей силы. В этом источник его «спокойствия», его «равнодушия», «вялости», «бездушности», «рассеянности», «лени». Даже самая злоба его является «холодной и спокойной, если можно так выразиться, *рассудочной*». У него не лицо живого человека, а «маска», он напоминает «восковую фигуру». Источник этого отчуждения — в нем самом. Его отделяют от живой конкретной реальности его гордость, его «беспредельное высокомерие», «брезгливость», «омерзение» к людям, его «насмешливое» отношение к жизни — «зараженность смехом», — так определяет он себя — его «презрение» к конкретным «ближним». Может быть, отчасти прав Ставрогин, когда он пишет Даше: «Никогда не могу поверить идее в той степени, как он» (Кириллов), «я даже заняться идеей в той степени не могу» [Там же, т. 10, с. 514]. И все же прав и Кириллов, заверяющий, что Ставрогина тоже «съела идея» [Там же, с. 426]. Прав Ставрогин — идеи возможны противоположные: «Обо всем можно спорить бесконечно, но из меня вылилось одно отрицание, без всякого великодушия и безо всякой силы»²⁵ [Там же, с. 514]. «Одно отрицание», т. к. для утверждения нужно не только знание, познание, но и любовь, нужен не «абстрактный разум», но необходимо, как Кириллов, обладать, говоря языком Плотина, неким *νοῦς ἐρωῦ*²⁶, поскольку Кириллов «чувствует мысли», как он сам говорит. Так, мысль, которую «почувствовали», была «всегда», она же — «вдруг станет новой» [Там же, с. 187]²⁷. Да, даже убивающий себя Кириллов направлен, устремлен к чему-то определенному, к «человекобугу», к своеволию, к «непокорности». А в душе Ставрогина нет устремленности, нет главного направления. У него нет «душевного магнитного меридиана», и для него нет того «магнитного полюса», к которому, по мнению Достоевского, влечется всякая живая душа, — нет Бога! Живое, конкретное бытие человека, всякое его «место» в мире возможно лишь через живую связь человека с божественным бытием. «Анекдотик» Петра Верховенского, пожалуй, центральное место в романе, которое в юмористической форме намекает на глубочайшие замыслы Достоевского. Верховенский «с офицерами пил <...> Об атеизме говорили и, уж разумеется, Бога раскассировали. Рады, визжат. <...> Один седой бурбон капитан сидел, сидел, всё молчал, ни слова не говорил, вдруг становится среди комнаты и, знаете, громко так, как бы сам с собой: “Если Бога нет, то какой же я после того капитан?” Взял фуражку, развел руки, и вышел» [Там же, с. 180]. Как даже пехотным капитаном нельзя быть без Бога, так и Ставрогин не может быть без Бога ни славянофилом, ни революционером, ни даже воинствующим атеистом (как Кириллов). И для его «беспредельной», но безбожной силы остается только одно «место», которое *mutatis mutandis*²⁸ похоже на места, где прятался от мира Голядкин. Это то самое «место», куда он кличет Марью Тимофеевну: «Это в горах, в Швейцарии, там есть одно место...», «место это угрюмое», «Я тоже с моего места всю жизнь никуда не сойду», «Но зато так всю жизнь, на одном месте» [Там же, с. 218]. Затем он хотел бы укрыться там с Дашей: «Место очень скучно, ущелье; горы теснят зрение и мысль», «мы поедem и будем там жить вечно. Я не хочу никогда никуда

выезжать» [Достоевский 1972–1990, т. 10, с. 513]. Но даже и это «место» не было суждено Ставрогину; мы ведь знаем его конец: «Гражданин кантона Ури висел тут же за дверцей» [Там же, с. 516] — как будто и в смерти он испытывал потребность спрятаться, скрыться...

И все же перед Ставровиным открывался явно очерченный Достоевским путь к конкретности. На этот путь он, правда, не вступает. Это путь стыда и позора. Этот «стыд или позор» или, более того, способность переживать эти чувства — нечто, что особенно и, может быть, одно только и связывает Ставровина с отдельными людьми и с человеческим обществом. Если он равнодушен к успеху, к славе, к опасностям, то возможность позора его глубоко волнует: «если бы сделать злодейство или, главное, стыд, то есть позор, только очень подлый и... смешной, так что запомнят люди на тысячу лет и плевать будут тысячу лет <...>» [Там же, с. 187]. У Лизы впечатление, что у Ставровина «что-то есть на душе ужасное, грязное и кровавое, и... и в то же время такое, что ставит вас в ужасно смешном виде. Берегитесь мне открывать, если правда: я вас засмею. Я буду хохотать над вами всю вашу жизнь... Ай, вы опять бледнеете?» [Там же, с. 401]. Также и Тихон в сцене исповеди утверждает, что Ставровин никогда не воплотит в жизнь свое намерение исповедаться, поскольку он «не вынесет смеха» людей. «Смех же будет всеобщий» [Там же, т. 11, с. 26]. «Некрасивость убьет <...> преступления. Есть преступления поистине некрасивые. <...> есть преступления стыдные, позорные, мимо всякого ужаса, так сказать, *слишком* уж не изящные...» [Там же, т. 10, с. 27]²⁹. Но Тихон советует Ставровину искренне принять «заушение и заплевывание». «Всегда кончалось тем, что наипозорнейший крест становился великой славой и великой силой, если искренно было смирение подвига» [Там же, т. 11, с. 27]. Путь Ставровина к жизни шел через «позор и стыд». Но он выбрал — не вынеся возможности «заушения и заплевывания» — путь к смерти. И возможно, что мотивом к этому было не только его собственное преступление, но и преступления его «двойников». Ибо и преступления Петра Верховенского и Федьки Каторжного «слишком уж не изящны»...

Как и сам Ставровин не нашел пути к жизни, не сделал этого никто из его «двойников». Все его двойники, все «эманации» его духа (за исключением П. Верховенского) символически значительно гибнут еще до его смерти, как будто они хотят разоблачить этим свое небытие, свою онтологическую пустоту³⁰.

5

Бес Ставровина был исключен Достоевским при перепечатке романа отдельным изданием, т. к. изображение черта, возможно, казалось не совсем соответствующим «просвещенному» времени и, пожалуй, сводило трагедию Ставровина, в глазах читателя, просто к психическому заболеванию. В творчестве Достоевского остался другой бес — черт Ивана Карамазова³¹.

Иван Карамазов — не безумен; он не преступен, и он далеко не равнодушен к жизни, как Ставровин. Но и он, тем не менее, отделен, обособлен от людей, как

Ставрогин. Но и его отделяет от людей, от «ближних» та же гордость, что и Ставрогина. Иван высокомерен, он ставит себя выше других людей и считает себя вправе судить и осуждать их. Так, он осуждает своего отца и своего брата Дмитрия — для него они не являются полноценными людьми: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» [Достоевский 1972–1990, т. 14, с. 129]. Он осуждает Дмитрия, поскольку с самого начала считает его убийцей отца. Источник гордыни Ивана — его рационализм, его гордыня — это гордыня разума. Однако в основе всей конструкции романа лежит различие путей, которыми три брата приходят к пониманию этически-религиозной исходной нормы: всякий «за всех и за вся виноват» [Там же, с. 275]. Алеша идет путем веры, Дмитрий — страдания, а для рационалиста Ивана остается только один путь — путь безумия, распада личности, путь переживания двойничества.

Иван, несмотря на переживаемый им тяжелый душевный кризис, не доходит до осознания своей вины *перед всеми*, но только *перед одним человеком*, который является его «двойником», т. к. Смердяков в каком-то смысле — двойник Ивана. Как до настоящего времени многочисленные интерпретаторы «Братьев Карамазовых» могли упускать это из виду, совершенно не понятно. Достоевский, однако, подчеркнул это отношение двойничества между обоими героями всеми средствами. Смердяков всегда появляется либо вместе с Иваном, либо в соседних главах романа. При этом не только «темы» их общи, но сходны и основные черты их характеров, само собой с отступлениями, которые, однако, совершенно естественны для людей, стоящих на таких разных ступенях. Если мы вспомним о «темах» обоих в романе, то у Смердякова — доказательство права на смертный грех, у Ивана — «всё позволено»; Смердяков презирает Россию, но и европейцы, по его мнению, не лучше русских, Иван — страницей позже — высказывает непосредственно то же самое (известное «европейское кладбище»³² только в результате невероятной невнимательности при чтении может быть принято за выражение, с которым соглашается сам Достоевский)³³; даже признание ограниченности понимания («эвклидовского» ума) — одна из глубочайших идей Ивана, высказывается и Смердяковым, который, однако, признает существование людей, находящихся в совершенно других отношениях с Богом, чем он сам; оба интересуются — не обладая живой верой — религиозными вопросами: Иван занимается церковным правом и религиозной философией, Смердяков читает работы Исаака Сирина, но теоретическое понимание немногим помогает в религиозных вопросах, и горделивый рассудок остается горделивым, несмотря на то, что он понял свою ограниченность. Но, как сказано, и черты характера обоих в своей основе сходны, и только благодаря высочайшему писательскому мастерству Достоевского мы воспринимаем обоих как очень разных людей, несмотря на их внутреннее сходство, т. к. основные черты характера Смердякова — просвещенное умствование, надменность и презрение ко всем («брезгливость») — в опошленном и окарикатуренном виде являются основными чертами характера и Ивана. Не зря Смердяков сразу же после знакомства с Иваном начинает его «уважать». Но то, что Смердяков и в самом деле очень многое понял в Иване, показывают его разговоры после убийства. Достоевский не устает подчеркивать нам внутреннюю общность обоих, так как действительно между

обоими существует, так сказать, общность судьбы. С несравненным мастерством Достоевский изображает, как сходство их однажды осознается Иваном (сцена у ворот). Здесь, впрочем, мы имеем обильные реминисценции из разговора Ставрогина с Федькой Каторжным, правда, контакт между обоими устанавливается в данном случае не через посредничество другого человека (в «Бесах» все же Федьку сначала «обрабатывает» Петр Верховенский), а благодаря сходству, которое остается психологически загадочным. Так Иван как бы делается соучастником в убийстве отца — не «юридически», но и не морально, если в качестве морального признается только сфера осознанного; в каком-то смысле он виновен за Смердякова — не эмпирически «виновен», а в более глубоком, ином смысле, виновен потому, что «в душе его сидел лакей Смердяков» [Достоевский 1972–1990, т. 14, с. 242]. Ивану *стыдно* за Смердякова, поскольку Смердяков в некотором смысле — это он сам, по крайней мере, часть его «Я». Стыд оказывается единственным ключом к моральному сознанию рационалиста Ивана. Моральный кризис Ивана развернут перед нами снова в форме появления двойника.

Болезнь Ивана, его «кошмар» — это, как у Ставрогина, появление двойника. «Черт» Ивана — это, однако, только «воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых» [Там же, т. 15, с. 72], «ты — я, сам я, только с другою рожей», «Только все скверные мои мысли берешь, а главное — глупые. Ты глуп и пошел» [Там же, с. 73], «это я, ...я сам. Всё мое низкое, всё мое подлое и презренное!» [Там же, с. 87]. Как черт Ставрогина и как Смердяков, черт Ивана — это «лакей»: «я никогда не был таким лакеем! Почему же душа моя могла породить такого лакея, как ты?» [Там же, с. 83; Там же, т. 10, с. 196]. С самого начала читатель, возможно, воспринимает эту «пошлость» в черте Ивана не так отчетливо, как этого хотел Достоевский. Черт, несмотря на это, по меньшей мере, очень остроумен. Несколько раз уже указывалось на то, что черт даже предугадывает некоторые мысли Ницше. Мы поймем «пошлость» черта на самом деле только тогда, когда мы осознаем, в какой «жизненной ситуации» Ивана высказывается эта остроумная идея о его «втором Я» — остроумное, попросту остроумное противопоставляется здесь предельным ценностям человеческой жизни, остроумное выступает здесь против божественного. Разум — не та способность духа, которая свойственна святому. Высшая «разумность» превращается в глумление и насмешки, когда она заменяет веру, хочет состязаться с религией. Достоевский не идет путем тех мыслителей, которые представляют своих противников слишком примитивными или слишком глупыми. Поэтому его черт стоит, так сказать, «на высоте» и помимо нескольких плохих шуток высказывает идеи, принадлежащие к числу глубочайших последних следствий рационализма. Поэтому и Великий инквизитор никоим образом не является лишь слабым противником христианства Достоевского, Алеши и Зосимы.

В Иване черт в любом случае раскрывает крайние глубины его религиозной — и при этом также онтологической — слабости. Разговор Ивана с чертом — лишь начало духовного кризиса, конец которого не изображается Достоевским; мы можем предполагать, что продолжение должно было следовать в дальнейших, ненаписанных, частях романа; решительное утверждение было бы, однако, слишком смелым.

Итак, что следует из нашего анализа для интерпретации «Бесов»?

Во-первых, мы можем утверждать, что Ставрогин принадлежит к тому ряду типов Достоевского, высшей точкой которого является Иван Карамазов. Но об этом сказано еще очень мало. Поскольку еще должно быть показано, в *каких* отношениях Ставрогин находится к обоим представителям того же типологического ряда, так отличающимся от него, — к Голядкину и к Ивану. Мы кратко ответим на этот вопрос.

Появление двойника ставит перед человеком вопрос о конкретности его реального существования. Просто «существовать», «быть» еще не есть достаточное условие бытия человека как этического индивидуума. Чисто эмпирическое, вещественное существование человека — это еще не человеческое существование. Двойник, вторгаясь в «Я» человека, показывает этим несамостоятельность, несостоятельность, неуверенность, нетвердость «этического бытия» этого человека.

Достоевский видит основу (здесь, вероятно, остается нерешенным, является ли эта основа единственно возможной) этой слабости «этического бытия» человека в том, что этот конкретный человек существует чисто «абстрактно», то есть — как человек, который полностью подобен себе подобным, неотличим от них. Такое «абстрактное существование» человек может вести двумя путями — как человек, определяющий самого себя как абстрактное существо, либо как человек, которого рассматривают как «абстракцию» другие — или, в большей степени, который объективно может выразить себя лишь как «абстрактное существо».

Первая возможность «абстрактного» человеческого существования воплощена в Ставрогине и Иване Карамазове. Ставрогин и Иван оба являются в некотором смысле «интеллектуалистами». Мыслительная мощь является общей чертой обоих. Они, разумеется, не «теоретики», но замысел Достоевского, возможно, был именно в том, чтобы показать, что избыток интеллекта также приводит к редукции человеческого бытия. У Ставрогина, разумеется, интеллект преобладает, т. к. он не имеет живых связей с конкретной жизнью. Его интеллектуальная сила особенно подчеркивается Достоевским. Иван, напротив, — типичный интеллектуалист, и прежде всего в этике³⁴. Иван, как и Ставрогин, может существовать только на почве русского просвещения и сохраняет, вследствие этого, влияние на всех своих двойников. Достоевский ставит их в тесную взаимосвязь с «просвещением», лучше сказать, — с «просвещенством»³⁵. Русское просвещенство с его универсальным рационализмом, с его убеждением в способности разума постичь всю действительность и даже создать новую, было именно *тем* основным, против чего Достоевский неустанно боролся в течение всей своей жизни. Рационализация эстетической сферы — сведение красоты к полезности; рационализация сферы этической, — рациональная аргументация вместо непосредственного чувства; рационализация социальной жизни, — идеал «муравейника» — вот основные идеи русского просвещенства, против которых борется Достоевский. В своих статьях против Добролюбова он остро нападает на рационалистическую эстетику. Его многочисленные столкновения с русскими юристами того времени (на-

пример, со Спасовичем³⁶, ср. образ Фетюковича в «Братьях Карамазовых») были направлены в основном против рационалистического анализа мотивов преступника. «Легенда о Великом инквизиторе» содержит равным образом колкости, направленные против этического рационализма: поступок Христа бессмыслен с точки зрения разума, он нуждается в улучшении с точки зрения человеческой «разумности» — нет сомнения, что для самого Достоевского это не аргумент против христианства, а исключительно аргумент против самого рассудка. Идеал «муравейника» прямо критикуется в обоих анализируемых романах («Легенда о Великом инквизиторе» в «Братьях Карамазовых» и социалистический проект Шигалева в «Бесах»). И, быть может, Достоевский в менее известном юмористическом произведении «Щедродаров»³⁷ развил целую программу русского просвещенца и дал краткий, но точный ответ на все пункты этой программы, вложив его в уста известного русского сатирика Щедрина. В качестве главных пунктов просветительской программы Достоевский просто взял формулы, высказанные самими просветителями: «высшая цель для всякого художника и поэта... популяризация естественных наук»³⁸, «яблоко натуральное лучше яблока нарисованного»³⁹ [Достоевский 1972–1990, т. 20, с. 108], «сапоги во всяком случае лучше Пушкина» [Там же, с. 109], «просвещенный Курочкин, уничтожающий предрассудки <...> выше непросвещенного Гомера» [Там же], «для счастья всего человечества, равно как и отдельно для каждого человека, прежде всего и важнее всего должно быть — брюхо, иначе — живот» [Там же], «муравейник <...> самый высший идеал социального устройства»⁴⁰ [Там же, с. 110], «люди глупы, не умеют разглядеть, в чем их настоящая выгода, бросаются за погремушками, за какими-то искусствами, за бесполезным, коснеют в предрассудках, живут сами по себе наобум, по своей воле, и не по умным книжкам» [Там же]. На это Достоевский (Щедродаров) дает такую отповедь: «Вы против жизни идете. Не мы должны предписывать законы жизни, а изучать жизнь и из самой жизни брать себе законы. Вы теоретики! <...> Как можно стоять на воздухе, не чувствуя под собой почвы. <...> Прежде чем что-нибудь сделать, нужно самим чем-нибудь сделаться, воплотиться, самим собой стать <...>. А вы отвлеченные, вы тени, вы — ничего. Из ничего ничего и не будет. Вы чужие идеи. Вы — сон. Вы не на почве стоите, а на воздухе. Из-под вас просвечивает...» [Там же, с. 115–116]. Здесь с полной ясностью поставлена та же проблема — рационализм означает ослабление, умаление конкретного человеческого существования. Но в России 60–70-х годов каждый средний либеральный и революционный интеллигент был рационалистом в описанном выше смысле⁴¹.

В той же проблематике находится и Голядкин. Только он является представителем второй возможности «абстрактного» человеческого существования. Он-то, конечно, не «теоретик» и не «мыслитель». Но в России «просвещенчеством» было заражено не только общество, но и государство. Это «заражение» было наиболее сильным именно в 40-е годы, а к этому времени принадлежит и Голядкин. Николаевское общество и было попыткой создания такого насквозь рационально организованного муравейника сверху донизу⁴². И Петр Верховенский добивается для своей революционной партии и для революционного общества будущего такого порядка: «Нет ничего сильнее мундира. Я нарочно выдумываю чины и должно-

сти: у меня секретари, тайные соглядатаи, казначеи, председатели, регистраторы, их товарищи, — очень нравится и отлично принялось» [Достоевский 1972–1990, т. 10, с. 298]. Против правительственного муравейника боролся Гоголь, противопоставляя рациональной организации идеал религиозной организации общества. Не будет полностью ошибочным утверждать, что он поддался искушению изобразить эту религиозную организацию по образу и подобию Николаевского государства, он взял краску для ее изображения с той же палитры⁴³. Голядкин, так сказать, пассивный носитель рационального принципа. Он опустошен, высосан рациональным принципом, воплощенным в государственном аппарате Николаевской эпохи. Это, впрочем, один из центральных мотивов в русской традиции изображения чиновников, начиная с гоголевской «Шинели». Ставрогин и Иван Карамазов истощены своим разумом, «идеями», Голядкина уничтожают внешние силы рациональных элементов. Трагедия Ставрогина и Ивана Карамазова глубже и значительнее.

7

Принцип «абстракции»⁴⁴ в этической сфере ведет равным образом к отмене конкретной человечности каждого этического субъекта. Если в поступке важнейшим является всеобщий принцип, то этический субъект вместе со своей конкретной жизненной ситуацией — это просто инструмент абстрактного принципа, и, будучи таковым инструментом, он имеет только совершенно второстепенную функцию в процессе воплощения добра. Этический мир должен быть, по сути, миром вечного повторения, миром субъектов, выполняющих похожие на самих себя «правильные» действия, без оглядки на многообразие этих действий. Как и сам субъект, окружение этического субъекта также с этой точки зрения не играет никакой роли. Но ведь «как», а не «где» действия должно быть самым существенным! Все связи человека с конкретным окружением (родина, народ, сословие, семья) с этой точки зрения оцениваются только как обстоятельства, уменьшающие этическую активность человека⁴⁵.

Эта точка зрения этического рационализма была для Достоевского неприемлемой с самого начала. Недаром он сделал черта Ивана защитником теории вечного повторения: «Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась <...> — ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и всё в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...» [Достоевский 1972–1990, т. 15, с. 79]. Уже Зиммель показал, что теория «вечного повторения» Ницше является только следствием из не до конца преодоленного этического рационализма⁴⁶. То же самое в намного большей степени верно для теории черта Ивана.

Но главной проблемой для Достоевского является проблема «своего места»⁴⁷. Эта проблема, по сути, является одной из самых центральных для русской духовной жизни девятнадцатого века. В западноевропейской философии эта проблема выступает лишь в отдельных случаях (например, у Фихте — ср. его определение «сферы свободы»⁴⁸, у Песталоцци⁴⁹, у Макса Штирнера), но в России она

обсуждалась на каждом шагу не только в философской литературе, но и в художественной. Типы «лишних людей» русской художественной литературы тянутся через все девятнадцатое столетие. Можно пытаться объяснить социологически, исторически или характерологически, как это уже многократно случалось, когда пытались возвести существование «лишних людей», которые, однако, возможно, являются «лучшими» людьми России, к русскому абсолютизму, к своеобразию русского духа и т. д. Достоевский объясняет существование «лишних людей» идеологически⁵⁰. Русский человек становится «лишним», то есть человеком, не находящим своего места в российской действительности, посредством того, что он теряет связь с «ближними», — но эта потеря «ближних» может быть понята только с точки зрения рационалистической этики, которая хочет заменить живую любовь к «ближнему» рациональным законом.

Тот факт, что во внимание принимается только «как», а не «где» этического действия, ведет к тому, что игнорируется не только существование действующего субъекта, но и всех других субъектов. Достоевский конструирует «свое место», исходя из христианского понятия «ближнего», т. е. принимая за основную этическую данность конкретно-индивидуальное бытие множества этических субъектов. Но этический рационализм понимает любовь к *человеку* только как любовь к *человечеству*, то есть к «общечеловеку», то есть к «человечеству вообще». Отдельный, конкретный человек — чужд этическому рационалисту и далек от него. Идея человека заслоняет живого человека. Поэтому этический рационалист неспособен любить конкретного человека. Поэт-просвещенец Некрасов, по мнению Достоевского, способен был любить только «общечеловека». «И на Волге любили общечеловека в бурлаке и, действительно, страдали по нем, т. е. не по бурлаке собственно, а, так сказать, по общечеловеку. Видите ли-с, любить общечеловека — значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека»⁵¹ [Достоевский 1972–1990, т. 21, с. 33]. Так думает и Версиков в «Подростке»: «Любить своего ближнего и не презирать его — невозможно. По-моему, человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего. <...> ... “Любовь к человечеству” надо понимать лишь к тому человечеству, которое ты же сам и создал в душе своей <... >» [Там же, т. 13, с. 175]. «Любить людей так, как они есть, невозможно. И, однако же, должно. И поэтому делай им добро, скрепя свои чувства, зажимая нос и закрывая глаза» [Там же, с. 174]. Совершенно то же самое говорит и Иван Карамазов: «я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» [Там же, т. 14, с. 215]; «Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда» [Там же, с. 216]. То же самое рассказывает врач в разговоре с Зосимой: «чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, то есть порознь, как отдельных лиц <...>. Я <...> становлюсь врагом людей, чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся. Зато всегда так происходило, что чем более я ненавидел людей в частности, тем пламеннее становилась любовь моя к человечеству вообще» [Там же, с. 53]. В некоторых местах отчетливо слышны отзвуки того ответа, который дал Шиллер Канту, исключившему «склонность», любовь к «ближнему» из числа этических стимулов действия:

Ближним охотно служу, но — увы! — питаю к ним склонность,
 Вот и гложет вопрос, — вправду ли нравственен я.
 — Нет тут другого пути: старайся питать к ним презренье,
 И, с отвращеньем в душе, делай, что требует долг⁵².

Любовь к «дальним», как известно, также проповедовал Ницше: «Советую я вам любить ближнего? Скорее я советую вам бежать ближнего и любить дальнего! Выше любви к ближнему — любовь к дальнему и грядущему...»⁵³

Но мы здесь не будем разворачивать всю философскую проблематику, связанную с основными этическими тенденциями Достоевского. Для наших целей будет достаточно, если мы кратко обозначим понятие «ближнего», как его понимает Достоевский. «Ближние» не просто даны нам. Для тех же людей, которые, как Версилов или Иван (или Ставрогин), не способны поставить себя в отношения «близости» с другими людьми, не существует «ближних». Люди становятся для нас «ближними» только благодаря тому, что мы ставим себя по отношению к ним в особое отношение. Основание этого отношения — «неосуждение». Таким образом, для Алеши Карамазова «неосуждение» — такая основная и исходная (запретительная) этическая норма. Но, возможно, именно поэтому она открывает каждому, кто ей следует, бесконечные возможности живого отношения к конкретности, — поскольку она является не связывающей, а наиболее свободной формой этического самоопределения. В Алеше Карамазове, говорит Достоевский, «что-то было <...>, что говорило и внушало, <...> что он не хочет быть судьей людей, что он не захочет взять на себя осуждения и ни за что не осудит» [Достоевский 1972–1990, т. 14, с. 18]. Сам Алеша говорит Ивану: «неужели имеет право всякий человек решать, смотря на остальных людей, кто из них достоин жить и кто более недостоин?» [Там же, с. 131]. Алеша чувствует себя совершенно подобным Дмитрию: «я то же самое, что и ты <...>. Всё одни и те же ступеньки. Я на самой низшей, а ты вверху, где-нибудь на тринадцатой <...> это всё одно и то же, совершенно однородное» [Там же, с. 53]. Алеша и перед Грушенькой выступает «не как судья», «а сам как последний из подсудимых» [Там же, с. 321]. Он «пронзает сердце» своего отца, ведь он рядом с ним «жил, всё видел и ничего не осудил» [Там же, с. 87], «я чувствую же, что ты единственный человек на земле, который меня не осудил» [Там же, с. 24]. То же заповедует и Зосима: следует особенно избегать «брезгливости» к самому себе и к другим людям, для инока необходимо сознание, что «он хуже всех мирских»; в особенности: «не можешь ничьим судьей быть» [Там же, с. 291], «любите человека и во грехе его»⁵⁴ [Там же, с. 289]. Достоевский показывает читателю, что на этом пути действительно может быть завоевано «свое место» в мире, или, более того, не завоевано — поскольку для этого нужно бороться только с самим собой, с собственным «желанием осуждать», — а может быть обнаружено совершенно естественно. В «Братьях Карамазовых» Алеша, который на наших глазах *впервые* знакомится со своими братьями, отцом, Грушенькой, слугами, капитаном, — всюду оказывается любимым, «близким» и другом: он становится «ближним» в истинном, христианском смысле слова. Его «место», его «сфера свободы» — весь нравственный мир. Всякая отдельная сфера, всякое «место», всякое «где-то» делается для него конкретным, наполняется его

задачами; весь нравственный мир для него — этически «прозрачен», становится его «собственностью»⁵⁵ через его действенную любовь, расцветающую на почве «неосуждения». В более простой форме эту мысль выражает даже просвещенец Миусов. Алеша «может быть, единственный человек в мире», которого можно оставить в совершенно чужом городе «одного и без денег», и он ни за что не погибнет, потому что сразу же найдутся люди, которые позаботятся о нем — «и это не будет стоить ему никаких усилий», и те же, кто помогут ему, будут только радоваться, что они ему помогли⁵⁶ [Достоевский 1972–1990, т. 14, с. 20].

Но здесь возникает сложность, которую мы не будем обсуждать более подробно, поскольку она относится к несколько иному кругу идей, чем круг идей анализируемого произведения. Некоторые высказывания об этом внутреннем затруднении разработанного Достоевским понятия «ближнего» будут здесь совершенно уместны. Если «ближний» на всяком месте, в любой местности, в любом времени может быть найден, если так, как это сделал Алеша, всюду и всегда находят «ближних» и благодаря этому «свои места», сконструированные лишь посредством «ближних», то ведь снова возникает «абстракция»: совершенно «прозрачный» этический мир — это мир, где нет ничего «конкретного». Не является ли «ближний», так сказать, человеком с «заранее предрешенной судьбой»? Достоевский развивает эту проблематику в связи с вопросом о «русских» задачах русского человека⁵⁷. Достоевский решительно высказывается против подмены «общечеловеческими» задачами конкретных задач данной страны и данного времени. Поиск дальних целей — именно следствие этического рационализма. То, что при этом «отдаление» следует понимать не в пространственном смысле, само собой разумеется. «Даль» достижима только «вблизи», — общечеловеческие задачи решаются русским человеком благодаря тому, что он решает конкретные русские задачи. Но, по нашему мнению, Достоевский в этом чрезвычайно важном пункте⁵⁸ не достиг предельной ясности.

Однако его замысел совершенно ясен. Он хочет показать (с этим связан и «анекдотик» Петра Верховенского, о котором была речь выше), что единственное возможное четкое основание человеческого существования в его конкретности, то есть и «свое место» человека в нравственном мире — это Бог. «Место» каждого человека — в Боге. Если связь с Богом теряется, утрачивается и онтологическая устойчивость человеческого существования⁵⁹.

Можно спросить, связаны ли это отпадение от Бога и этический рационализм между собой однозначным образом и почему они выражаются в появлении двойника. Достоевский отвечает на первый вопрос положительно. На второй же он дает ответ (или, по крайней мере, намекает на него), и об этом мы должны сказать здесь несколько слов.

Во-первых, рационалистическая («рационалистическая» в широком смысле этого слова, т. е. определяющая этическое действие общими, логически сформулированными законами) этика вносит раздвоение в психическую жизнь человека, противопоставляя *абстрактный долг конкретной склонности*, видит этическую задачу человека в отречении от склонности, от конкретного, в пользу абстрактного. Разрыв и борьба в душе этического субъекта объявляются его «до-

стоинством», существом его этического бытия. Недаром этическая система Канта (в которой были, разумеется, в несколько скрытой форме и идеи, дающие возможность преодоления этического рационализма) стала объектом ожесточенных нападков Шиллера, Фихте, Гегеля, гегельянцев (например, Фейербаха и Макса Штирнера), наконец, Ницше. Окончательного преодоления этического рационализма и следующего из него дуализма однако еще не было достигнуто. Между тем разрыв этот в человеческой душе делает конкретное несущественным, а абстрактное бессильным⁶⁰.

Еще более отчетливо раздвоение, вносимое в жизнь этического рационалиста, выявляется в том факте, что единственный живой этический мотив в его душе есть *стыд*. К существу этического рационализма принадлежит своего рода «количественное» сравнение этических субъектов, расположение их по степеням, расценка их как «высших» и «низших». Этические субъекты по существу своему не сравнимы, вернее — не должны быть сравнимы. Каждый из них имеет *собственную* индивидуальную шкалу степеней этического достоинства, ступенчатую лестницу, спускаться и подниматься по которой может он и только он. Эта лестница совершенно несравнима с аналогичными лестницами других субъектов. Но поскольку для этического рационализма субъекты сравнимы, это сравнение (поскольку оно является противоестественным или «противосущностным») может быть предпринято только с *внешней* для субъекта точки зрения и по *несущественным* критериям. Другими словами — значение субъекта оценивается по отношению к «иному», т. е. его «полезности» для некоторой цели. Но «полезность» — это категория, под которой каждый и всякое бытие становится *совершенно бессодержательным и пустым*⁶¹. Когда субъект определяется как этически сравнимый, живая конкретность сводится к чему-то второстепенному, лежащему за границами этического, в сфере природы. Затем она становится чем-то тождественным у разных людей, как бывают тождественны вещи в природе. Отсюда стыд за свою конкретность, поскольку она кажется тождественной с конкретностью других людей, а также конкретностью бытия «последнего человека», «слишком человека». Ставрогину стыдно за наивный энтузиазм Шатова, за Федьку-Каторжного, своего беса. К этическому сознанию Ивана единственным ключом оказывается также стыд — за Смердякова, за черта. Для Ницше «стыд» (VI, 13), «презрение» (VI, 418), «отвращение» (VI, 419), «великое пресыщение» (VI, 316), насмешка — влиятельнейшие этические движущие силы, стыд, отвращение к мерзости в себе, перед тем, что имеешь общего именно с этими «многими, слишком многими», — поскольку «отвращение само создает крылья и чающие источника силы» (VI, 299). К этим движущим силам он апеллирует вновь и вновь — его этическая аргументация столь часто все же прибегает к изображению «многих, слишком многих», «последнего человека», «маленького человека», поскольку он только «обезьяна», «насмешка и мучительный стыд» сверхчеловека — следует стыдиться быть таким, как он. Для Достоевского же стыд — это нечто такое, что должно быть преодолено. Стыд приводит человека к сокрытию тех качеств, которых он стыдится, и поскольку гордый рационалист не желает переживать осуждения со стороны других людей, он должен выносить внутреннюю борьбу, в которой часто

терпит поражение, — ведь Достоевский показывает нам *только* такие случаи, где гордый человек из-за своей гордости и своей неспособности пережить «позор» осуждается на гибель⁶².

Так подготавливается двойничество. Ибо конкретность — живая и онтологически устойчивая — отвергнута и презрена, а абстрактный принцип объявлен этически-существенным, но онтологической силы и крепости конкретного бытия приобрести не мог. «Сфера бытия» этического субъекта ослаблена. Неудивительно, что чувство страха, сознание опасности, угрозы, исходящей со всех сторон, становится основным мотивом сознания этического субъекта. Это осознание, разумеется, может стать и источником живой веры, но может — и это, по мнению Достоевского, случается в большинстве случаев — довести этического субъекта до состояния совершенной неуверенности в своей онтологической крепости⁶³. Душа ждет только толчка, который бы вывел ее из этого состояния неуверенности, неустойчивого равновесия. И этот толчок направляется, естественно, в наиболее слабый, незащищенный пункт, — субъект, утративший онтологическую устойчивость своей конкретности, теряет теперь и «сферу свободы», как бы внешне надежно она ни была бы защищена, «свое место», свое «где». Но т. к. в душе этического субъекта уже господствует раздор, внутреннее раздвоение, то кризис субъекта принимает форму появления двойника. Этическая функция двойника, пожалуй, сходна с этической функцией смерти, — утрата сферы своего бытия (ибо утрата конкретности низводит субъекта до безличности, до вещиности, все равно материальной или абстрактно-идеальной вещиности⁶⁴) ставит субъекта перед последним решением: обрести предельную устойчивость в Абсолютном бытии или погрузиться в Ничто⁶⁵.

8

Мы сумеем достичь несколько большей ясности в отношении мотивов, приведших Достоевского к проблеме двойника, если хотя бы кратко укажем на дискуссию, которые играли известную роль в западноевропейской философии девятнадцатого века, — я имею здесь в виду начальный период занятий проблемой человеческого бытия в западноевропейской философии⁶⁶.

Здесь мы не можем дать даже приблизительно полной картины развития философии человеческого бытия. Мы хотели бы только указать на некоторые моменты этого развития, существенно соприкасающиеся с обозначенными выше постановками вопросов.

Уже Георг Зиммель указал на «антиэкзистенциальную» вершину, содержащуюся в каждой этической системе, в основе которой лежит абстрактный нравственный закон. Зиммель вскрывает эту абстрактность основного принципа даже в философии морали Ницше. Как известно, Ницше учит о «вечном повторении» всего, что есть в мире. «Содержание каждого момента, каждый человек со всем, чем он живет, уже были здесь бесконечно много раз и будут возвращаться бесконечное число раз, в абсолютно тождественном повторении»⁶⁷. Ницше говорит:

«Этой жизнью, которую ты жил и живешь, ты должен будешь жить еще раз, еще бесчисленное число раз; и в ней не будет ничего нового, но все несказанно малое и великое твоей жизни вернется к тебе снова, и все в том же порядке и последовательности. Постоянно переворачиваемые вечные песочные часы — а вместе с ними и ты, пылинка от пыли. Если бы всякая мысль овладевала тобою, она бы преобразила тебя, каков ты есть, а может быть, и сокрушила; и в каждом случае вопрос: “хочешь ли ты этого еще раз, еще бесчисленное число раз?” будет лежать величайшей тяжестью на твоих поступках! В какой мере ты должен примириться с собой и с жизнью, чтобы не требовать ничего другого, как этого последнего подтверждения и утверждения!»⁶⁸ Ницше, конечно, хочет, чтобы тем самым индивидуальное существование не «сокрушалось», а, скорее, укреплялось⁶⁹. Но для него речь идет не о том, чтобы придать статус вечной ценности *каждому* индивидуальному существованию, а, наоборот — *только и исключительно тем*, кто может выдержать это испытание. Это — один из самых нехристианских и антихристианских мотивов философии Ницше.

Зиммель справедливо указывает на то, что в неразвернутом виде эта проблематика имела место уже у Канта. Но Кант требует от нравственного действия, чтобы оно рассматривалось этическим субъектом как ценное здесь и там, сейчас и всегда. Но это означает не что иное, как то, что конкретное существование этического субъекта признается «несущественным». В рассуждениях Канта также достаточно мотивов, противоречащих этому⁷⁰, но несомненно есть и этот мотив. «Пробный камень для соответствия действия долгу Кант находит в том, что деятель может выбрать принцип, которым оно руководствуется, как всеобщий, просто имеющий силу закон»⁷¹. У Канта можно найти множество таких формулировок нравственного закона, которые проводят аналогию между нравственным законом и законами природы — этические предписания должны «мыслиться», «выбираться», «иметь силу» как «всеобщие законы природы»⁷². «Кант растягивает этический акт в ширину в бесконечное повторение друг возле друга в обществе, в то время как Ницше распространяет его в длину, в повторение его тем же самым индивидуумом в бесконечной последовательности»... У Фихте обе постановки проблемы — Канта и Ницше — соединены: «Эмпирическое Я должно быть настроено так, как оно могло бы быть настроено вечно. Поэтому я выразил бы основание нравственного учения в следующей форме: действуй так, чтобы ты мог помыслить закон твоей воли как вечный закон твоего поведения»⁷³ — тем самым кантовская формула перенесена из «измерения ширины» в «измерение длины». Но мое конкретное существование снимается, лишается всякой ценности, если его ценность я вижу лишь в том, что одинаково для *каждого* «здесь и сейчас»! Большое число ставится выше неповторяемости — «оба приумножения дела служат одной цели: освободить его смысл от случайности, которую ему навязывает его представление в только-сейчас, только-здесь. Внутренняя ценность действия, то в нем, за что мы ответственны, само по себе пребывающее совершенно вне времени и числа, вне существования где и как часто, должно быть для нас, поскольку мы всё же привязаны к этим категориям, снабжено бесконечностью числа и времени, для определения ее истинного веса»⁷⁴. Как бы верно в этих словах ни

был передан Зиммелем общий замысел Канта и Ницше, бесконечное повторение в пространстве и во времени никоим образом не укрепляет ценность и смысл действия, но, наоборот, снимает эту ценность и этот смысл! Нравственная ценность действия заключается якобы в его удалении от конкретности, а единообразие тем самым объявляется главной чертой нравственного мира, той самой «скущицей неприличнейшей», о которой говорит черт Ивана.

Но еще более интенсивно эта черта выступает во всей этике «просвещения»! Предшественник Канта — просветитель Адам Смит⁷⁵ — уже пришел на этом пути к формулировке, которая, собственно, собиралась сделать идею о двойнике основой нравственности. Ибо Адам Смит полагал, что нашел критерий нравственной ценности действия в том, что оно может быть верно оценено с точки зрения «непричастного наблюдателя», «impartial spectator [беспристрастного наблюдателя]» или «indifferent spectator [нейтрального наблюдателя]»⁷⁶; иными словами: судьей над людьми делается бесстрастный и безликий «всеобщий двойник»!

«Экзистенциальная философия» девятнадцатого века, которая, впрочем, никогда детально не исследовалась в своих основных мотивах, — это страстный протест против абстракции как метода этической мысли. Мы находим мотивы «экзистенциальной философии» в полной мере уже у молодого Гегеля. Но именно те гегельянцы, которые при «радикализации» его философии вновь вернулись к воззрениям его юных лет, не зная, что Гегель уже занимался этой проблемой⁷⁷, эти сторонники «левого» гегельянства, представляли «экзистенциальную философию» в философской литературе в различных, часто довольно невразумительных формах. Людвиг Фейербах, Бруно Бауэр, Макс Штирнер пытались выдвинуть человеческое существование во всей его конкретности в центр философских размышлений⁷⁸. Без колебаний эти попытки сейчас можно оценить только как исторические. И отдельные русские мыслители тоже пытались выяснить эту проблему. Все учение о «конкретном бессмертии» и идея «воскрешения мертвых», которая обычно приписывается своеобразнейшему русскому мыслителю Н. Федорову и которая была намечена еще Александром Герценом⁷⁹, а возможно, и князем Владимиром Одоевским⁸⁰, и это учение, своеобразная смесь христианских и натуралистически-материалистических элементов, принадлежит к той же линии духовно-исторического развития⁸¹. И такой мыслитель, как В.В. Розанов, терзался, собственно говоря, только проблемой человеческого существования. Но едва ли есть такие представители «экзистенциальной философии» девятнадцатого века, которые были бы так же интересны для нашей философской современности, как Достоевский и Киркегор.

И именно Киркегор нередко был весьма близок той точке зрения Достоевского, характеристике которой посвящен этот наш очерк. «Абстракция», против которой Киркегор полемизировал резко и остроумно, есть, конечно, не столько абстракция в этической теории, сколько абстракция, реализованная в самой жизни, так сказать, «жизненная абстракция». Этим Киркегор отличается от большинства представителей «экзистенциальной философии» девятнадцатого века, но именно это сближает его особенно тесным родством с Достоевским⁸². Конечно, там, где Достоевский видит «общечеловеческую» проблему, Киркегор видит пробле-

му «мыслителя», «философа», «теоретического человека». Но это различие часто только внешне, глубина проблематики часто понимается и выражается одинаковым образом. Мы завершаем наше изложение цитатой из Киркегора потому, что тем самым хотели бы указать на тему, которая заслуживает теоретического исследования и которой мы собираемся заняться в теоретической работе.

«В языке абстракции, собственно говоря, никогда не встречается того, что составляет сложность существования и существующего, не говоря о том, чтобы эта сложность объяснялась. Поскольку абстрактное мышление существует именно *sub specie aeterni*⁸³, оно отворачивается от конкретного, от временности, от становления существования, от той беды существующего человека, что его существование связано с сочетанием вечного и временного. Но если теперь предположить, что абстрактное мышление есть нечто высшее, то из этого последует вывод, что наука и мыслители гордо покидают существование, оставляя нам, прочим людям, самое худшее. Но ведь одновременно из этого предположения следуют кое-какие выводы и для самого абстрактного мыслителя, а именно: что он, поскольку и сам он является существующим, тем или иным образом вынужден быть рассеянным. — Задать абстрактный вопрос о реальности и абстрактно на него ответить совсем не так сложно, как спросить и ответить на вопрос, что же такое значит, что это определенное нечто есть реальность. Абстракция как раз отвлекается от этого определенного нечто, но сложность именно в том и состоит, чтобы сочетать это определенное нечто и тождество мысли, собираясь думать о нем. До такого противоречия абстракции не может быть даже и дела, ибо она же его и запрещает. — Сомнительность абстракции как раз и проявляется при постановке всех экзистенциальных вопросов, в которых абстракция удаляет затруднение, опуская его, а затем похвально объяснением всего. Она объясняет бессмертие вообще, и, смотри-ка, получается это отлично благодаря тому, что бессмертие становится тождественно вечности, той вечности, которая по сути является посредником мысли. Но бессмертен ли отдельно существующий человек, в чем как раз и состоит сложность, до этого абстракции нет дела. У нее нет интереса, но сложность существования состоит в интересе того, кто существует, и в том, что существующего существование бесконечно интересует. Поэтому абстрактное мышление помогает мне достичь бессмертия, убивая меня как отдельно существующего индивида и потом делая меня бессмертным, а потому помогает примерно так же, как доктор у Хольберга, своим лекарством лишивший пациента жизни — но и сбивавший температуру. Поэтому если посмотреть на абстрактного мыслителя, не желающего себе уяснить и осознать, как же его абстрактное мышление относится к тому, что он существует, то он, каким бы дельным он ни был, производит комичное впечатление, поскольку собирается перестать быть человеком. — В то время как действительный человек, состоящий из бесконечности и конечности, свою действительность видит именно в том, чтобы в бесконечном интересе к существованию соединить в себе конечность и бесконечность, такой абстрактный мыслитель является раздвоенным существом: фантастическим существом, живущим в чистом бытии абстракции, а временами печальной профессорской фигурой, которую абстрактная сущность отодвигает в сторону, подобно тому, как отставляют в сторону палку».

«Поспешное обожествление чистой мысли как чего-то высшего показывает, что этот мыслитель никогда не существовал как человек, что он, между прочим, никогда не совершал выдающихся поступков, я веду речь не о предпринимательской деятельности, а о внутренней жизни. Но совершать выдающиеся поступки — это существенная часть того, чтобы существовать как человек»⁸⁴.

Не звучат ли эти слова аналогично словам Ницше о тех, кто проповедует «непорочное познание»: «Для меня было бы самым высшим <...> взирать на жизнь без вожелений. <...> Для меня было бы самым дорогим <...> любить землю, как любит ее месяц, и только одними глазами прикасаться к ее красоте. И непорочным называется для меня такое познание всех вещей, когда я от вещей не хочу ничего: только бы можно было лежать перед ними, подобно зеркалу с сотнею глаз»⁸⁵.

Как бы иначе ни ставил проблему двойничества Достоевский, это все же та же самая проблема абстракции, которая стремится стать жизненным принципом и которая тем самым подрывает, ослабляет, даже убивает конкретную жизнь. И внутренняя сила постановки вопроса Достоевским заключается именно в том, что он показал проблему абстракции в ее проявлении в повседневности, в общечеловеческой плоскости.

¹ Все письма Достоевского, которые мы здесь цитируем, можно найти в первом томе нового издания писем (Ленинград, 1929). <Имеется в виду издание: [Достоевский 1928–1959]>.

² <Цитаты из произведений и писем Достоевского приводятся по изданию: [Достоевский 1972–1990]. После цитаты в квадратных скобках указываются том и страница по этому изданию. Чижевский в немецком варианте статьи дает с оговорками цитаты из произведений Ф.М. Достоевского по изданиям Пипера (Мюнхен) 1920-х гг. Параллельно он отсылает к изданиям сочинений Ф.М. Достоевского И.П. Ладыжникова (Берлин, 1919–1922) и Л.П. Гроссмана [Достоевский 1911–1918]. См. также комментарий М. Магидовой к русскому тексту статьи Д. Чижевского «К проблеме двойника» [Вокруг Достоевского 2007, с. 165]>.

³ Мы говорим именно «как художника». То, что Достоевского уже в его ранние годы многое отделяло от Гоголя, убедительно показал А. Бем («Гоголь и Пушкин в творчестве Достоевского» в «Slavia», VII, 1 и «Шинель» Гоголя и «Бедные люди» Достоевского <из доклада «К вопросу о влиянии Гоголя на Достоевского»> в «Записках Русского исторического общества в Праге», Т. I, Прага, 1927, С. 47–56 — обе работы на русском языке).

⁴ Ср. первые страницы интересной статьи С. Гессена «Идея добра в “Братьях Карамазовых”» («Russische Gedanke», 1929, I). <См.: [Гессен 1928]>.

⁵ Как это показал А. Бем («Tajemství osobnosti Dostojevského», Prag, 1928).

⁶ Ср. указание *Отокара Фишера*: Duše a slovo. Prag, 1930, S. 193.

⁷ Голядкин не раз смотрит в зеркало. В первой редакции повести (сейчас она доступна в издании Леонида Гроссмана, Петербург, без года, «Сочинения», Т. 22) подчеркивается присутствие зеркала и в той кофейной, где Голядкин разговаривал с двойником. (Т. 22, С. 30, Гл. 11). Состояние «транса», вызываемое созерцанием блестящих предметов, — один из излюбленных приемов любимого Достоевским Э.Т.А. Гофмана. (Ср. «Сочинения», *Гризбах*, Т. I, 198, 203, 211, 238, Т. III, 27, 133 и далее, Т. XIII, С. 119 и др.). См. также *мою* работу «Э.Т.А. Гофман и Достоевский», которая вскоре будет издана. <Статья так и не была издана. В «Пражских воспоминаниях» Чижевский пишет, что текст статьи сохранялся у него до 1956 г. Уже в Гейдельберге одна из участниц семинара Д. Чижевского взяла у него рукопись «на несколько часов или дней, и с тех пор я никогда больше не видел ни участницы, ни рукописи и до сих пор сожалею об этом» [Янцен 2008, с. 94–95]. См. также: [Чижевский 2007, с. 88]>.

⁸ Достоевский повторяет одни и те же выражения буквально десятки раз. Уже здесь мы видим зачатки «оркестрального», как я его называю, приема, при котором Достоевский повторяет свои любимые мысли в произведениях устами всех героев в различных ситуациях и в различных формули-

ровках (ср. здесь мое наблюдение в работе «Шиллер и “Братья Карамазовы”» в «Zeitschrift für slavische Philologie» VI, ½, §3). <См.: [Čyževskij 1929, S. 1–42].>

⁹ Сцена захвата Голядкиным-младшим бумаги, переписанной Голядкиным-старшим, в целом и в деталях напоминает одну сцену из «Крошки Цахес» Гофмана (V, 478). Иные сюжетные сопоставления см. в *моей* цитированной выше работе.

¹⁰ Ср. также работу А. Бема о Пушкине и Достоевском, которая в скором времени выйдет в этой серии. <Скорее всего, имеется в виду глава «Пушкин и Достоевский» из монографии А.Л. Бема «У истоков творчества Достоевского: Грибоедов, Пушкин, Гоголь, Толстой и Достоевский» (Прага, 1936), вышедшей в серии сборников «О Достоевском». См.: [Вокруг Достоевского 2007, с. 430–491].>

¹¹ Прочитированные здесь места из первого издания можно найти у Л. Гроссмана (цитированное выше издание, Т. 22. С. 15, 21, 22, 33, 37).

¹² Проблема «своих мест» ярко поставлена Гоголем уже в «Переписке с друзьями» (ср. об этом написанную Л. Миколаенко главу о Гоголе в *моей* книге «Нариси з історії філософії на Україні», Прага, 1931, особенно С. 94 [Чижевский 1931, с. 87–107]; <«Глава VII. Микола Гоголь» была написана Л. Миколаенко под руководством и при участии Д. Чижевского>). Ср. важные замечания об истории этих понятий у Достоевского в цитированной выше работе А. Бема в «Slavia», VII. В небольшой повести «Господин Прохарчин» эта тема затронута, разумеется, в тесной связи с другой проблемой — проблемой бедности (ср. А. Бем: «Скупой рыцарь» Пушкина и Достоевский» в «Пушкинском сборнике», Прага, 1929, на русском языке).

¹³ Я цитирую «Двойника» с исправлениями по пиперовскому изданию. К сожалению, именно в переводе «Двойника» незаметно ни *малейших* улучшений, в отличие от больших романов Достоевского. Перевод «Двойника» совершенно ненадежен для историко-литературных целей, поскольку переводчик часто дает только парафразы, упускает некоторые важные слова, и — что еще более непонятно — некоторые слова добавляет. Использование этого бойкого и легко читаемого перевода вследствие этого не стоит допускать ни одному историку литературы, не владеющему русским языком. <См.: [Dostojewski 1922].>

¹⁴ Изменения, сделанные Достоевским в тексте «Двойника» для «Собрания сочинений», не очень значительны (в основном это сокращения некоторых повторов и устранение подзаголовков глав, которые в то время могли показаться излишне «старомодными») и никоим образом не позволяют дать ответ на наш вопрос. (Я не могу согласиться с мнением Л. Гроссмана — «Сочинения», Т. XXII, С. 10, что выпущенные фрагменты особенно важны для понимания повести). <Л. Гроссман пишет: «Возможно, что Достоевский в момент этой окончательной переработки, т. е. в середине 60-х годов, уже имел в виду наново разработать тему самозванства и потому решил совершенно исключить из своей ранней повести эти первые, не удовлетворявшие его впоследствии эскизы одной из своих любимых идей» [Достоевский 1911–1918, т. 22, с. 10].>

¹⁵ Ср. *мою* статью «Голядкин — Ставрогин» в «Zeitschrift für Slavische Philologie», ¾, S. 358–362. Переработка образа Голядкина придает ему некоторые черты, которые мы вновь обнаруживаем у Ставрогина. Это поддерживает нашу интерпретацию «Двойника» [Čyževskij 1930, S. 358–362]. <Чижевский опирается на статью: [Аванесов 1927]. В статье были опубликованы заметки Достоевского к переделке «Двойника» начала 1860-х гг.>

¹⁶ Именно поэтому здесь я рассматриваю — противореча хронологии — «Подростка» раньше «Бесов».

¹⁷ Здесь отзвук интереса Достоевского к психологической и психиатрической литературе того времени. Вопрос о связях Достоевского с психологической школой Шеллинга (Достоевскому был известен Карус, об этом мы узнаем из его писем) я предполагаю обсудить впоследствии в другой работе. <По свидетельству А.Е. Врангеля, Достоевский планировал «переводить “Философию” Гегеля и “Психию” Каруса» [Врангель 1912, с. 35]. В письмах Достоевского имя Каруса не упомянуто.>

¹⁸ Отталкиваясь от подобных мест, В. Перверзев («Творчество Достоевского». М., 1922) применяет термин «двойник» к «раздвоенным» натурам. Как показывают наши дальнейшие анализы, это словоупотребление не соответствует замыслу Достоевского. — Из «раздвоенных натур» Достоевского для нас имеет значение еще князь Мышкин («Идиот»). За недостатком места мы вынуждены, однако, отказаться от анализа «Идиота».

¹⁹ Эти страницы были перепечатаны в изданном А. Долининым сборнике «Достоевский», Ч. I, Петербург, 1925, С. 544–550. <Речь идет об издании: Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы / под ред. А.С. Долинина. Сб. 2. Л.; М., 1924 (на обложке Л., 1925).>

²⁰ Достоевский не настолько внимательно просмотрел весь текст романа, чтобы полностью устранить все места, касающиеся этих появлений беса. Так, по уходе Петра Верховенского: «Но он [Ставрогин] вдруг сам открыл глаза и, по-прежнему не шевелясь, просидел еще минут десять, как бы упорно и любопытно всматриваясь в какой-то поразивший его предмет в углу комнаты, хотя там ничего не было ни нового, ни особенного» [Достоевский 1972–1990, т. 10, с. 182]. В последнем письме Даше Ставрогин пишет: «от галлюцинаций надеюсь избавиться» [Там же, с. 513]. О галлюцинациях он рассказывает и Тихону.

²¹ Слова А. Долинина в процитированном выше сборнике: Т. II, С. 547. <См.: [Долинин 1925, с. 544–556].>

²² В русских (равным образом и в немецких) народных воззрениях «нечистая сила» часто безлика (или без спины), она, так сказать, является только личиной, маской действительности. Ср. то, что говорится о демонах в «Ареопагитиках» (*De divinis nominibus*, IV, 23): «Что они злы, говорят из-за того, что они оказались неспособны к соответствующей их природе деятельности. Их зло — это отступничество, уход от того, что им подобает, упущение, несовершенство и бессилие, ослабление, отступление и отпадение от создающей их совершенство силы» [Ареопагит 2006, с. 210].

²³ Это предложение отсутствует в пиперовском издании произведений Достоевского («Бесы», Т. 1, С. 75–76, ср. русское издание Ладъжникова, Т. 1, С. 62–63).

²⁴ Ср. мою статью «Шиллер и “Братья Карамазовы”» в «*Zeitschrift für slavische Philologie*» VI, ½.

²⁵ Ср. место из упомянутого выше «*De divinis nominibus*» и там же: «И если они (демоны) не желают добра, они желают не-сущего. И это уже не желание, а погрешность относительно истинного желания». <[Ареопагит 2006, с. 223].>

²⁶ <Любящий разум (*grec.*)>

²⁷ <Цитата приведена неточно: «Мысль почувствовали? — проговорил Кириллов. — <...> Есть много мыслей, которые всегда и которые вдруг станут новые» [Достоевский 1972–1990, т. 10, с. 187].>

²⁸ <Изменив то, что следует изменить (*лат.*)>

²⁹ То, что каждое преступление «некрасиво», принадлежит к числу любимых идей Достоевского. <Выделение курсивом в цитате Д. Чижевского.>

³⁰ «Бесы» цитируются по пиперовскому изданию; в этом случае необходимо не так много исправлений, как в «Двойнике». Однако хватает невнимательно переведенных мест. Что касается передачи названия, то «*Dämonen*» звучит определенно слишком по-западному; я выбирал между «*Besessenen*» и «*Teufeln*». Русский «черт» («бес») существенно отличается от немецкого «черта» («*Teufel*»), но я все же принял решение в пользу этого перевода, поскольку в тексте Евангелия, на который ссылается Достоевский (Лука, VIII, 32–37), в переводе Лютера идет речь о «*Teufeln*», а этот текст имеет основополагающее значение для понимания идеи романа.

³¹ В анализе «Братьев Карамазовых» я буду по возможности краток, поскольку многие частности уже были однажды более подробно изложены мной (в вышеупомянутой работе в «*Zeitschrift für slavische Philologie*», VI, ½).

³² <Иван говорит: «Я хочу в Европу съездить, Алеша, отсюда и поеду; и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что!» [Там же, т. 14, с. 210].>

³³ Алеша, который скорее всего может рассматриваться как персонаж, высказывающий идеи самого Достоевского, все же не соглашается с мнением Ивана.

³⁴ Добротный анализ образа Ивана читатель найдет в уже упомянутой выше статье С. Гессена. См. также мою статью «Шиллер и “Братья Карамазовы”» (см. выше).

³⁵ Тема «просвещения» и «просвещенства» является сквозной для работ Чижевского о Достоевском: от первой его статьи «Шиллер и “Братья Карамазовы”» (1929) до последней работы, которая специально и была посвящена этой теме: «Достоевский и просвещение» (1975) [Tschizewskij 1975]. Сам термин «просвещенство» принадлежит Чижевскому. В рецензии на книги М.М. Бахтина и А.С. Долинина он писал по этому поводу следующее: «В России, конечно, не было таких ярких представителей “просвещенства” (так я называю вместе с В.В. Зеньковским мировоззрение русских “шестидесятников” — дожившее, кстати, до наших дней), как Раскольников, Шигалев, Кириллов и Иван Карамазов» [Чижевский 1965, с. 284]. См. об этом мои статьи: [Тоичкина 2011; 2012].>

³⁶ <Спасович В.Д. (1829–1906) — юрист-правовед, адвокат, публицист, критик и историк польской литературы, общественный деятель. Достоевский критически отзывался на участие адвоката Спасовича в деле С.Л. Кроненберга («Дневник писателя», февраль 1876 г.). Позднее Спасович стал одним из прототипов адвоката Фетюковича в «Братьях Карамазовых». Обращаясь к судебным делам

своего времени, Достоевский публицистически и художественно обличал адвокатскую казуистику и приемы оправдания преступника, свойственные либеральным юристам.>

³⁷ Издано в процитированном выше издании произведений Достоевского под редакцией Л. Гроссмана (Т. XXIII). <Речь идет о статье Ф.М. Достоевского «Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах» (1864), в рамках которой был опубликован пародийный «Отрывок из романа “Щедродаров”».> Некоторые неизвестные фрагменты, также содержащие острую критику русского просвещения, были недавно изданы в посвященном Достоевскому номере московской «Литературной газеты» (1931, № 8). Но они не содержат принципиально новых идей.

³⁸ Большинство приведенных высказываний действительно выдвигались русскими просветителями — Писарев действительно в критической статье советовал Щедрину обратить свой талант на популяризацию естественных наук. <...Естествознание составляет в настоящее время самую животрепещущую потребность нашего общества. <...> И потому еще раз скажу г. Щедрину: пусть читает, размышляет, переводит, компилирует, и тогда он будет действительно полезным писателем. При его умении владеть русским языком и писать живо и весело он может быть очень хорошим популяризатором» [Писарев 2002, т. 5, с. 358]. Цитата из статьи Достоевского приведена неточно: «...вы должны стремиться к другому высшему идеалу, а именно: популяризовать естественные науки, излагая их в виде повестей и рассказов. Это высшая цель для всякого художника и поэта» [Достоевский 1972–1990, т. 20, с. 107].>

³⁹ Это предложение — намек на работу Чернышевского «Антропологический принцип в философии», 1860 и др. <Статья Чернышевского была опубликована в «Современнике» (апрель, май 1860 г.) и явилась фактом и фактором развития материалистического направления в русской философии 60-х гг. XIX в. [Чернышевский 1950, т. 7, с. 222–294].>

⁴⁰ Муравейник — это одно из излюбленных «ключевых слов» Достоевского. Первое изображение улья как социалистического общества восходит к Писареву (работа осталась незавершенной). <Речь идет, судя по всему, о статье Д.И. Писарева «Пчелы» (1862). Статья заканчивается многоточием, а вопрос о ее завершенности остается дискуссионным. В основе работы Писарева очерк «Государство пчел» из книги немецкого ученого-натуралиста и политика Карла Фохта «Старое и новое из жизни животных и людей» (1859). Опираясь на Фохта, Писарев предложил в этой статье свой опыт критики государственности (см. комментарий к статье в издании: [Писарев 2002, т. 4, с. 358–359].>

⁴¹ Блестящую характеристику русского просвещения дал Г. Шнем (в своем «Очерке развития русской философии», Петербург, 1922). Станным образом, многое почти тождественно с гегелевской характеристикой Просвещения в «Феноменологии духа». Ср. мою заметку о русском просвещении в «Orient und Occident», Heft 7. <Заметка Чижевского предваряла публикацию отрывков с критикой просвещения, выбранных из сочинений Достоевского: [Tschizewskij 1931, S. 1–10].>

⁴² Об этом см. в вышеупомянутой книге Г. Шнема. С. 26, 30–32 и др.

⁴³ Друг Гоголя, художник А.А. Иванов, с невероятной смелостью почти отождествлял николаевскую Россию с Царством Божьим (см. мой очерк «Религиозная утопия А.А. Иванова» в журнале «Путь», 1930, XXIV) [Чижевский 1930]. <В статье на основе новых публикаций рукописей рассматривается религиозная эволюция Ал. Иванова (в частности, Чижевского интересует влияние идей Штрауса на мировоззрение и творчество художника).>

⁴⁴ <Статья о проблеме двойника была задумана как часть «магистерской диссертации», которую Чижевский «...собирался защищать под руководством С.Л. Франка в Русском научном институте в Берлине» [Янцен 2008, с. 69, 130]. Были опубликованы и другие части этого сочинения: [Чижевский 1928; 1928а; 1928б; 1931]. См. исследование незавершенной книги Чижевского «О формализме в этике»: [Янцен 2008, с. 69–78, 133–136; Plotnikov 2012]. В 7–8 параграфах статьи Чижевский разворачивает собственно философскую часть своей концепции этики.>

⁴⁵ Эта критика этического рационализма будет несправедливой, если к рационалистам причислить и Канта. В кантовской этике закладывается именно основа для преодоления этического рационализма, хотя в ней нет недостатка и в отдельных рационалистических точках зрения. (Ср. мою работу «О формализме в этике» в «Трудах Русского народного университета в Праге», Прага, 1928, Т. 1, на русском языке).

⁴⁶ Georg Simmel: Schopenhauer und Nietzsche, 2. Ausgabe, 1920. S. 247–250. См. далее!

⁴⁷ См. выше — § 2.

⁴⁸ См. Werke (Medicus) II, 614 и далее, 623, III, 128, II, 55 и далее, III, 430 и далее.

⁴⁹ Песталоцци пришел к подобному учению независимо от Фихте и не используя термина «сфера свободы».

⁵⁰ Против «социологических» объяснений феномена «лишних людей» Достоевский высказывался и в своих заметках к переработкам «Двойника» (ср. мою статью, упоминаемую в примечании 15). <«Петрашевский» должен был дать на жалобы Голядкина против двойника прямо-таки классический ответ: «Ну-с, <...> это изменится, когда наступят новые экономические отношения» (это было в русской журналистике того времени обычным обозначением социализма) [Достоевский 1972–1990, т. 1, с. 166] [Čuževskýj 1930, S. 361].>

⁵¹ «Дневник писателя», 1873, издание Ладыжникова. С. 255.

⁵² <Заключительные строчки стихотворения Ф. Шиллера «Философы» (1796) в переводе В.С. Соловьева (см. об этом комментарий М. Магидовой: [Вокруг Достоевского 2007, с. 170].>

⁵³ Ср. *Nietzsche: Werke, Kröners kleine Ausgabe. «Zarathustra»*. S. 88.

⁵⁴ Это высказывание часто превозносят как выражение чисто русской религиозной нравственности. Схожее высказывание мы находим, однако, у Гёте: «Годы странствий Вильгельма Майстера», II, 1. (Cotta-Ausgabe, XIX, 183).

⁵⁵ Макс Штирнер в поиске «сферы свободы» или «собственного места человека» объявлял весь мир «собственностью» «единственного». Подобные мотивы звучат и у Достоевского.

⁵⁶ В теснейшей связи с этой темой находится князь Мышкин из «Идиота». Он принадлежит к особому ряду типов Достоевского, который начинается Ордынвым («Хозяйка») и через князя Мышкина ведет к Алеше.

⁵⁷ По этому вопросу, кроме известного места в «Дневнике писателя», см. также «Бесы», Ладыжников, I, 406, II, 444 и «Сочинения», Л. Гроссман, XXIII, 127, 297, 307. <[Достоевский 1972–1990, т. 20, с. 6, 110, 116].>

⁵⁸ Здесь нужно иметь в виду не только проблему русского XIX века — презрение ко всему русскому при возвеличивании всего чужого — от ландшафта и породы людей до культуры. Возможно, более важен тот факт, что историческое развитие России было процессом пространственного расширения — то есть стремления вдале. При этом природные условия территории в течение долгого времени не были исчерпаны до конца. Консерватизм русской жизни в Средневековье был как раз весьма относительным, поскольку колонизация невероятно протяженных областей, так сказать, была подспудно-радикализирующей жизненной силой. Статичность внешних форм поддерживалась динамикой территориального распространения русского народа. — Достоевскому была хорошо известна эта историко-географическая проблематика русской истории.

⁵⁹ С проблемой «своего места» в пространстве Достоевский связывает и проблему «своего места» во времени — проблему бессмертия. Оставляем ее здесь в стороне. Отметим только, что наиболее существенны для этой проблемы у Достоевского — образ Кириллова, идеи Ивана Карамазова и «Письмо самоубийцы» в «Дневнике писателя», 1876, X, 1. <Видимо, имеется в виду письмо самоубийцы из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» за октябрь 1876 г. [Там же, т. 24, с. 146–148]. Проблеме бессмертия Чижевский посвятит свою статью: [Чижевский 1936] и ее немецкий вариант: [Tschizewskij 1947].>

⁶⁰ По этому вопросу см. мою работу «Hegel et Nietzsche» в «Revue d'histoire de la philosophie», 1929, III, 6 и 7.

⁶¹ Достоевский полемизирует с проблемой «полезности» в «Щедрадарове» и «Крокодиле» (в последнем произведении также затрагивается и тема «своего места»).

⁶² В этом пункте (как и в некоторых других) мысль Достоевского в значительной степени сближается с фрейдизмом.

⁶³ Ср. *S. Kirkegaard: Der Begriff der Angst. Werke. Bd. 5*; кое-что можно найти в книге *O. Liebeck: Das Unbekannte und die Angst*, 1928. Ср. также роль, которую «страх» и «угроза» играют, например, у П. Тиллиха и М. Хайдеггера.

⁶⁴ В сфере идеального бытия тоже существует своего рода «вещность» — ср. математическое бытие — абстрактные числа или знаки.

⁶⁵ Поэтому в поэзии с мотивом двойника часто связан мотив смерти (созерцание собственного погребения).

⁶⁶ В этом параграфе, как и в некоторых предыдущих, мои высказывания часто совпадают с высказываниями превосходной статьи Фрица Либса «Проблема человека у Достоевского» («Orient und Occident», 1930, III). Но в настоящей статье я только пытался представить действительные идеи самого Достоевского, не выражая своего отношения к ним, поэтому могу лишь указать на эту интересную работу. Некоторые философские размышления, примыкающие к изложению этой статьи, я опубликую в ближайшем будущем.

⁶⁷ *Simmel*: Op. cit., S. 247. Это место привлекает также С. Гессен (op. cit.) для интерпретации рационализма Ивана.

⁶⁸ *Nietzsche*: Werke, IV, S. 341 («Веселая наука»).

⁶⁹ Ведь Ницше упрекает Канта именно в том, что его моральная философия должна была бы привести к расщеплению человеческого существа; проблему двойника (в нашем смысле слова) он, пожалуй, осознавал — в кантовской философии «чиновник, как вещь в себе, поставлен судьей над чиновником, как явлением» (VIII, 164), она ведет к борьбе человека со своим «высшим Я», и люди из-за этого часто становятся «актерами себя самих» (III, 400).

⁷⁰ Об этом см. мою упомянутую выше работу «О формализме в этике» (примечание 45).

⁷¹ *G. Simmel*: Ibidem. S. 248.

⁷² См. *Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam, S. 59, 73, 78 и др.

⁷³ Цитируется по *Simmel*. S. 249.

⁷⁴ *Simmel*. Op. cit., S. 249.

⁷⁵ *A. Onken*: A. Smith und Kant, Lpz, 1877, *H. Wolff* в «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», Bd, XVII, и введение *W. Ecksteins* к немецкому изданию «Theory...», Lpz. 1926, Bd. 1.

⁷⁶ «Theory of moral sentiments», II, 1, 3, III, 1, 3; VI, III и в др. местах.

⁷⁷ См. *H. Glockner*: Krisen und Wandlungen in der Geschichte der Hegelianismus, «Logos», XIII, 1924, S. 340–357.

⁷⁸ Замечания по этой теме см. в моей работе «Гегель и Ницше» в «Revue d'Histoire de la philosophie», 1929, III, и в книге *K. Loewith*: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München, 1928, S. 5 и далее (Фейербах). Некоторые частности есть также у *W. Stähler*: Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge. Münster i. W. 1925.

⁷⁹ См. *А. Герцен* «Сочинения». Издание Лемке. Т. 1. С. 324. <В письме к Н.А. Захарьиной от 6–9 сентября 1836 г. А.И. Герцен излагает сюжет своей повести, который строится на идее воскрешения из мертвых любовью (в процессе работы повесть называлась «Там», в окончательном варианте — «Елена») [Герцен 1919, т. 1, с. 321–325].>

⁸⁰ На это обратил мое внимание Р.В. Плетнев. Это учение, впрочем, восходит к В. фон Баадеру и В. Годвину:

⁸¹ Влияния Федорова на Достоевского, Л. Толстого и Вл. Соловьева сильно преувеличены почитателями Федорова. Правда, Федоров оказывал влияние, его влияние может быть отмечено у некоторых «евразийцев», также у некоторых марксистов (Н. Рожков), есть также, так сказать, «ортодоксальные» последователи Федорова. Коммунистический поэт В. Маяковский (как показал *P. Якобсон* в своей статье в «Slavische Rundschau», 1930, VII и в сборнике «Der Tod Majakovskijs», Berlin, 1931) тоже очень интересовался идеями «воскрешения мертвых».

⁸² На родство Достоевского и Кьеркегора указывает и *Фриц Либ* в упомянутой выше статье.

⁸³ С точки зрения вечности (*лат.*).

⁸⁴ *S. Kirkegaard*. Werke (в переводе на немецкий), Bd. VII. Jena. 1910, S. 1 ff. О проблеме «ближнего» ср. *Kirkegaard* «Wesen und Walten der Liebe», Jena. 1924. <Цитата дана в переводе с немецкого В. Янцена.>

⁸⁵ «Zarathustra». Werke VI. S. 179.