

Введение

Достоевского влекла и глубоко волновала загадка человеческой близости. Его герои известны своей вовлеченностью в порывистые, иррациональные, даже сверхъестественные взаимоотношения, которые зачастую выходят за пределы любви или дружбы в традиционном понимании. В разгар драматической сцены они внезапно замирают и долго молча смотрят друг другу в глаза; они повторяют и перенимают друг у друга идеи и интонации; они ощущают присутствие другого внутри себя; и складывается впечатление, будто бы, нарушая правила психологического реализма (в верности которым Достоевский постоянно признавался), они имеют доступ к мыслям, чувствам и воспоминаниям друг друга. Границы между разными «я» кажутся до странности зыбкими и проницаемыми: воспитатель-дворянин неоднократно будит по ночам своего ученика, чтобы обнять его, и со слезами поверяет ему свои секреты; между молодым писателем и спасенной им девочкой-сиротой устанавливается такая тесная эмоциональная связь, что он на расстоянии слышит биение ее сердца; беспокойный мечтатель не может отличить собственные воспоминания от воспоминаний своей новой квартирной хозяйки; убийца встает на колени перед едва знакомой проституткой, прося ее принять за него самые важные решения; блестящий молодой интеллигент испытывает замешательство, оттого что в его внутренний мир проник отцовский лакей; два друга ложатся рядом с трупом, обнявшись так крепко, что слезы одного текут по щекам другого.

За подобными примерами лихорадочного пересечения, взаимопроникновения личностей скрывается основополагающая

загадка творчества Достоевского, возможно, самый запутанный, противоречивый и мучительный аспект его философского мировоззрения, а именно одновременное отстаивание и отрицание понятия индивидуальной личности. Будучи врагом индивидуализма, Достоевский категорически отвергал концепцию самости, которая не была бы органически включена в другие личности. Он представлял себе христианский идеал как преодоление «я», развитие способности «уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [Достоевский 1972–1990, 20: 172]¹, и упорно критиковал европейскую буржуазную концепцию самости, которую он пренебрежительно называл «началом особняка» [Достоевский 1972–1990, 5: 79]. Попытка «определить, где кончается ваша личность и начинается другая. <...> В христианстве и вопрос немислим этот» [Достоевский 1972–1990, 27: 49], — записал он однажды в своих заметках. Между тем суть психологии Достоевского заключается в его страстном почитании не поддающейся упрощению и нерушимой природы индивидуальной личности. В тех самых фрагментах, где он выступает за уничтожение «я», Достоевский горячо отстаивает необходимость «*стать личностью*, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая теперь определилась на Западе» [Достоевский 1972–1990, 5: 79] (курсив мой. — Ю. К.). По сути дела, «уничтожение» «я», по Достоевскому, зависит от «высочайшего... развития личности», «полноты развития своего я» [Достоевский 1972–1990, 20: 172] и обладания такой «полнотой» личности, которая позволяет человеку не беспокоиться о ее сохранности, так что он может полностью отрешиться от нее [Достоевский 1972–1990, 5: 79].

Каким образом должны соотноситься эти одновременно исповедуемые идеалы — «уничтожение я», с одной стороны, и «стать личностью», с другой, — в теоретических трудах Достоевского так и не объяснено, хотя сопряжение этих понятий напрямую порождает множество проблем, практических и теоре-

¹ Здесь и далее все отрывки из Достоевского цитируются по изданию: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

тических². В чем, спрашивается, должна заключаться эта «полнота» личности? Что именно означает обладать высокоразвитой личностью, но «уничтожить» свое «я»? Для более глубоких и предметных размышлений над вопросом о самости, чем те, которые содержатся в теоретических трудах писателя, мы можем обратиться к его творчеству и, если говорить более конкретно, к населяющим его повести и романы персонажам, которых связывают необычайно тесные узы. В этой книге исследуется всеобъемлющее и ясное представление о природе личности, которое складывалось в процессе эволюции художественного творчества Достоевского. В ней доказывается, что Достоевский постепенно пришел к решению кажущегося парадокса личности, одновременно обладающей как индивидуальным своеобразием, так и бесконечной открытостью, путем исследования человеческой близости, начавшегося в его ранних работах и в процессе творческой деятельности складывавшегося в инновационную и синтетическую топографию личности, метафизическую психологию, посредством которой в эпоху бездуховности он пытался спасти и по-новому представить понятие души.

Проблемы личности в творчестве Достоевского породили множество критических подходов. Так, понятие диалогической личности М. М. Бахтина возникло из его прочтения Достоевского. Зигмунд Фрейд распознал основы психоанализа в исследова-

² Под теоретическими трудами Достоевского, посвященными проблеме личности, я подразумеваю три текста, созданные им в течение всего одного с небольшим года: (1) фрагмент «Маша лежит на столе» из его записной книжки (1864), написанный через день после смерти его первой жены, в котором Достоевский размышляет о развитии человека в процессе преодоления «закона личности», а именно всех аспектов себялюбия, ради вероятности «будущей, райской жизни» и некоей формы личного бессмертия [Достоевский 1972–1990, 20: 172–174]; (2) более объемный фрагмент из публицистического очерка «Зимние заметки о летних впечатлениях», опубликованного во «Времени» в 1863 году, в котором Достоевский критикует европейскую буржуазную традицию эгоизма, противоположную христианскому идеалу самопожертвования [Достоевский 1972–1990, 5: 78–82]; и (3) незавершенный очерк в его записных книжках 1864–1865 годов, посвященный фундаментальному различию понимания человека в «Социализме и христианстве» [Достоевский 1972–1990, 20: 191–194].

нии бессознательного у Достоевского. Альбер Камю формулировал свое понятие абсурда с постоянной отсылкой к «существам из пламени и льда» Достоевского [Камю 2014: 263]. В перечень мыслителей в области этики, психологии, метафизики и поэтики личности, признающих определяющее влияние Достоевского, входят Фридрих Ницше, В. С. Соловьев, Л. И. Шестов, Жан-Поль Сартр, Эмманюэль Левинас и Рене Жирар, не говоря уже о писателях и теоретиках модернизма (Марсель Пруст, Томас Манн, Георг Лукач, Вирджиния Вульф), столь многим ему обязанных, и, конечно же, о бурном современном мире исследований Достоевского, как на Востоке, так и на Западе. Для чего же нужна эта книга, если ранее по этому пути прошло такое множество внимательнейших читателей?

Как ни странно, именно богатство интерпретаций размывает наше понимание концепции личности у Достоевского и создает несколько хаотичное представление о философском наследии русского писателя. Действительно, трудно найти другого автора, которого бы столь единодушно превозносили представители враждебных философских течений: те, для кого личность представляет собой исключительно социальный феномен, и те, для кого она — обособленное явление; те, кто отвергает или принижает роль бессознательного, и те, кто ее абсолютизирует; те, кто интерпретирует Достоевского как романтического защитника чистой вечной души, и те, кто видит в нем предтечу социальных и реляционных концепций личности постмодернизма. Такой плюрализм свидетельствует о необычайной широте взглядов писателя, но в то же время препятствует пониманию той роли, которую он сыграл в расцвете литературы о личности, характерном для последних десятилетий³. Общее представление о Досто-

³ К числу главных работ этого периода относятся [Taylor 1989] и [Seigel 2005]. По поводу кризиса, связанного с вопросом о «я» в современной культуре, см. работу Реймонда Мартина и Джона Барреси, в которой прослеживается история представлений о «я» от понимания его как «единства» и «неизменности» души у Платона и Аристотеля до «распада» «я» и сбрасывания его со счетов в современном мире [Martin, Barresi 2006: 4–5]. См. также обзор постмодернистских вызовов понятию личности в работе Пола К. Вица [Vitz 2006: XI–XXII].

евском как о стороннике «уничтожения самости в лоне христианства» отражает важный аспект его мировоззрения, однако само по себе не может объяснить ни колоссальную плодотворность наследия русского писателя как теоретика личности, ни то сложное, противоречивое, непоследовательное, порой мучительное выражение, которое размышления о человеке принимают в его художественных произведениях⁴. С другой стороны, несправедливо, как я буду доказывать, ставить под сомнение целостность мировоззрения Достоевского из-за склонности многих критиков принимать сложность его взглядов как неразрешимый и «роковой» парадокс⁵.

Попытки интерпретировать персонажей Достоевского, судорожно хватаящихся друг за друга, можно разделить на философские и психологические. В классической науке о Достоевском (область комментариев, к которой относятся наиболее последовательные попытки понять его концепцию личности) писатель предстает как философ-экспериментатор, а его персонажи, как правило, рассматриваются как воплощения идей или как аллегорические составляющие более крупного коллективного явле-

⁴ В показательном анализе, проведенном Дерекем Оффордом, в качестве центральных и наиболее явных проявлений концепции личности у Достоевского рассматриваются взгляды писателя, выраженные в «Зимних заметках о летних впечатлениях» — о добровольном и полном самопожертвовании на благо общества как высшем проявлении человеческого развития [Offord 1998: 22–25].

⁵ Стивен Касседи видит «фатальный парадокс» [Cassedy 2005: 136] в вере Достоевского в коллективизм и в его одновременном отрицании, поскольку считает Достоевского вовсе не убежденным христианским философом-догматиком, а человеком с «вымученным и амбивалентным... отношением к религии» [Ibid.: 27], который всегда был готов поддаться искушению придерживаться противоречивых взглядов, особенно когда дело касалось религии» [Ibid.: 113]. См. [Ibid.: 114–148]. Читатели часто отмечают загадочную амбивалентность персонажей Достоевского, которые «одновременно и отделен[ы] от других личностей, и со всеми ими непостижимо слит[ы]» [Zander 1948: 84]. Н. А. Бердяев отметил, что Достоевский не мог философски примирить «фанатизм» своей веры в «личное начало» с одновременным увлечением «соблазном коллективизма, парализующего начало... личной духовной ответственности» [Бердяев 1923: 232–233].

ния, а не как изображения «реальных людей»⁶. Русский религиозный философ Н. А. Бердяев, например, представлял себе романы Достоевского как драматизации странствий «единого человеческого духа, раскрывающегося лишь с разных сторон в различные моменты своего пути» [Бердяев 1923: 17]⁷. Такой

⁶ Бахтин утверждал, что на самом деле в своих романах Достоевский не пытался изобразить «реальных» людей, но экспериментировал с «голосами», сталкивающимися друг с другом в весьма раскрепощающих, «неевклидовых» пространственно-временных условиях. «Герой интересует Достоевского не как явление действительности, обладающее определенными и твердыми социально-типическими и индивидуально-характерологическими признаками, не как определенный облик, слагающийся из черт односмысленных и объективных, в своей совокупности отвечающих на вопрос “кто он?”» [Бахтин 2002: 56]. Л. Я. Гинзбург отмечает, что «Достоевский, создавая свой роман идей, отклонился от классического психологизма XIX века, для которого решающим принципом было *объяснение*, явное или скрытое» [Гинзбург 1977: 318]. Л. А. Зандер утверждал, что «как только добро или зло достигает в человеческой душе предельного напряжения, Достоевский выходит за рамки реализма и психологизма: «Когда это происходит, границы личности перестают быть для него ясными и определенными: человек как бы перестает быть только самим собой, но сливается с чем-то другим, достигая иного бытия» [Zander 1948: 13]. Безусловно, такой подход демонстрируется не только классической русской и советской наукой. Например, Джозеф Франк также рассматривал величайшие произведения Достоевского как сочинения, в которых «психология» оказывается «строго подчиненной идеологии», а «каждый элемент текста призван выявлять последствия определенных идей в поведении личности; и мир, который создает Достоевский, полностью задуман как *функция* этой задачи» [Frank J. 1986: 346].

⁷ Бердяевское описание «вихревой антропологии» Достоевского типично для некоторых из наиболее влиятельных ранних исследований проблемы личности в творчестве Достоевского (таких интерпретаторов, как Вяч. И. Иванов, Д. И. Чижевский, К. В. Мочульский, Л. А. Зандер, С. Н. Булгаков и В. В. Розанов). По словам Бердяева, в произведениях Достоевского «всегда образуется какой-нибудь человеческий центр, какая-нибудь центральная человеческая страсть, и все вращается, кружится вокруг этой оси» [Бердяев 1923: 39]. Чижевский описывает это явление как иллюстрацию *микрокосмичности* личности у Достоевского: человек — центр вселенной, которая включает в себя все прочие личности [Чижевский 1986: 27]. По выражению Розанова: «Не образы законченные, каждый со своим внутренним средоточием, движутся перед нами в его произведениях, но ряд теней чего-то одного: как будто различные трансформации, изгибы одного... духовного существа» [Розанов 1996: 35]. Сходная точка зрения выражена в [Мочульский

способ прочтения по своей сути близок психоаналитическому подходу, который рассматривает персонажей, связанных сложными взаимоотношениями, как аллегорические реконструкции одной центральной, более объемной духовной сферы личности с ее огромным ландшафтом воплощенных «я», влечений, мыслей и инстинктов⁸. Если двигаться по этому пути, то романы Достоевского легко прочтываются как средневековые моралиты, в которых главный герой разрывается между своими добрыми и злыми мыслями и желаниями (воплощенными в других персонажах)⁹.

Критики, придерживающиеся психологического подхода и находящиеся на другом конце теоретического спектра, ощущают недостаточность таких аллегорических толкований для понимания ярких и «живых» персонажей Достоевского и подходят к Достоевскому как к прозорливому психологу, ставившему перед собой задачу изобразить «реальных людей». В этих случаях пламенные и крепкие объятия рассматриваются не как космическая или национальная аллегория, но, скорее, как свидетельство

1980: 244–245]. Следует отметить, что Бахтин косвенно не соглашался с таким представлением о многих как об одном. «В каждом романе, — утверждал он, — дано не снятое диалектически противостояние многих сознаний» [Бахтин 2002: 33–34].

⁸ См., например, работу Луиса Бреджера, в которой развитие романа Достоевского описывается как затянувшаяся попытка психоанализа, стремление найти баланс между «персонажами, воплощающими разные стороны конфликтов, представляющих его различные внутренние сущности» [Breger 1990: 9–11]. Сходные подходы демонстрируются в [Бём 1938] или в [Dalton 1979]. По словам И. И. Евлампиева, у Достоевского «художественный метод... антипсихологичен (хотя бы потому, что его герои очень далеки от реальных людей... <...> Достоевского интересуют не психологические нюансы душевной жизни человека, обосновывающие его поведение... <...> Хотя герои Достоевского, на первый взгляд, ничем не отличаются от обычных, “эмпирических” людей. <...> Это главное — метафизическое — измерение (в котором, кроме того, эмпирические герои соединяются в некоторое единство)... выражает цельную энергию... в форме метафизической Личности, единого метафизического Героя» [Евлампиев 2000: 103, 119–120].

⁹ См. [Kostalevsky 1997: 148]. См. также анализ «Преступления и наказания» в [Мочульский 1980: 244–245].

патологических наклонностей героев Достоевского — проективной идентификации, шизоидных механизмов, болезненной со-зависимости, расстройств личности. Если персонажи Достоевского-«философа» предстают перед нами в виде безжизненных «носителей идеи», то персонажи Достоевского-«психолога» — это живые люди, исполненные страдания, сопереживая которым мы упускаем философское содержание, являющееся главным в художественном замысле русского писателя¹⁰.

В этой книге я стремлюсь объединить философский, богословский и психологический подходы, исследуя вполне практические размышления по поводу формирования и интеграции личности в творчестве Достоевского. Как будет показано, кажущиеся противоречивыми высказывания писателя за и против «я» гораздо менее парадоксальны, если рассматривать их через призму исследования индивидуальной и коллективной личности, которое он проводил в своих художественных произведениях. Я полагаю, что на протяжении всей творческой деятельности Достоевский искал психологический способ осмысления социальных и метафизических идеалов *соборности* (органического коллективного единства) и *цельности* (целостности личности), которые были выдвинуты, но так и не были в достаточной мере разработаны мыслителями предшествующего поколения. При этом Достоевский создал и новый тип психологии, благодаря которому был заложен фундамент психоанализа, и новый подход к метафизике, базировавшийся на его особом понимании патологии и представлении о емкой, трансцендентной и виталистической душе. Достоевского как критика современности интересовали персонажи, которых можно было бы назвать бегущими от глубин, — напуганные собственным вну-

¹⁰ При таком подходе религиозный опыт этих героев — эпилептическое видение «божественной гармонии» Мышкина, муки Алеши, которые заканчиваются сном, изменяющим его жизнь, крепкие объятия Рогожина и Мышкина — трактуется не как мистические озарения, а, скорее, как болезненные описания патологий. Иллюстрацией такого подхода может служить описание патологии Алеши Карамазова в [Rice 2009]. О героях Достоевского как «носителях» некой «идеи» см. [Бахтин 2002: 97–105].

тренним пространством (памятью, бессознательным, внутренними энергиями, лежащими в основе личности), стремящиеся уклониться от такой встречи и подавить эти элементы за счет отвлечений и замещений во внешнем мире, тем самым часто теряя себя в пределах более крупных коллективных единств и личностей. Начиная с самых ранних работ, Достоевского привлекал психологический тип личности, которая хватается за других как за завершение или же замещение собственных качеств, которых сама она избегает или которые у нее атрофированы. Я показываю, как ужас перед внутренним пространством и стирание памяти у героев Достоевского ведут к необычным внешним проявлениям: маниакальному цеплянию за других, отчаянному стремлению раствориться в интересующем пространстве, преодолеть и отбросить пугающие элементы внутренней жизни; я также анализирую постепенное развитие в художественном творчестве Достоевского словаря образов, характеристик и парадигм, лежащих в основе его понимания становления личности и как индивидуального феномена, и как аспекта других личностей. Рассматривая развитие этой темы от ранних сочинений до главных романов Достоевского, я прослеживаю становление богословской психологии писателя через попытки его героев преодолеть потерю себя в другом, совершив мучительное и рискованное путешествие внутрь себя, пролегающее по неизведанной территории рассудка, эмоций, памяти, бессознательного опыта и приводящее к дестабилизирующим и ужасающим божественным истокам, которые лежат в основе личности. Облекая это путешествие в форму романа, Достоевский прокладывает путь для нас, предлагая нам подробные описания человеческого бессознательного, топографии души, которую можно определить как частично бессознательную область, простирающуюся за пределы «я» по направлению к божественному источнику. Таким образом, я ставлю под сомнение ставшее каноническим в науке отделение раннего «психологического», «гуманистического» Достоевского от позднего «диалектического», «идейного» — отделение, при котором игнорируется как философский потенциал его ранних работ, так

и психологическая составляющая его поздних романов¹¹. Вместо этого я утверждаю непрерывность и постепенную эволюцию взглядов Достоевского на личность, причем рассматриваю его религиозное обращение в период заключения и ссылки в Сибирь не как разрыв с прежними убеждениями, но как их развитие. В данной книге Достоевский предстает прежде всего как теоретик личности, чьи произведения могут восприниматься как единый развернутый текст или, скорее, как широкое экспериментальное полотно, на котором посредством повторяющихся образов и драматических парадигм проблема личности исследовалась непрерывно на протяжении четырех десятилетий. Достоевский-мыслитель, исповедовавший русское православие, соборность (органичное коллективное единство), почвенничество (возврат к земле), национализм и грезивший о великом даре, который даст миру Россия, не тождествен Достоевскому-художнику/философу, изучавшему проблему личности, и поэтому в данной работе Достоевскому-мыслителю отводится второстепенное место. Возможно, более неожиданным окажется то, что второстепенное место в ней также отведено и Достоевскому-литератору, его удивительным новаторским экспериментам с формой, жанром, повествовательной техникой — писателю, который расширил возможности романа, чтобы обратиться к теме нарастания кризиса личности и общества, ставшей для него ключевой. Уделяя меньше внимания, чем это делается обычно, вопросам формы и эволюции политических и философских воззрений в произведениях Достоевского, я не хочу отрицать значимость изменений в его подходе к искусству, политике и религии на протяжении долгой и бурной карьеры. Скорее, я делаю акцент на сущностной непрерывности творчества Достоевского от начала до самого конца, чтобы предложить менее привычную точку зрения: изложить историю постепенного формирования его теории внутренней жизни человека, изначально полубессознательной и весьма экспериментальной, путем постоянного расширения символи-

¹¹ Эта грань была самым категоричным и заслуживающим доверия образом проведена в [Бердяев 1923: 23].

ческого словаря для изображения становления личности — словаря, который по мере понимания писателем природы своей задачи и ее далеко идущих последствий обогащался все более точными смыслами. Достоевский называл себя «больше поэтом, чем художником», который «вечно брал темы не по силам себе» [Достоевский 1972–1990, 29, I: 145] и использовал в своих произведениях образы и парадигмы, которые сам он воспринимал лишь на уровне интуиции. Полагаю, что, при всем богатом разнообразии формальных инноваций и идеологической мотивации в произведениях Достоевского, именно эта особенность позволяет прочитывать его сочинения как отдельные наброски или взаимодополняющие части единого и основного литературного исследования личности.

Изучая персонажей, населяющих произведения Достоевского, я исхожу из того, что его подход к построению характера был миметическим и референциальным, а его герои — не просто аллегорические фигуры, бесплотные голоса или выразители идей, но и живые люди. Как Достоевский писал в своих подготовительных материалах к «Бесам»: «Есть возможность сделать эти лица *во плоти, а не идеями только*» [Достоевский 1972–1990, 11: 196] (курсив мой. — Ю. К.). Тот факт, что, как отметил Бахтин, персонажи Достоевского как будто бы почти не имеют никаких воспоминаний или личной истории, которыми авторы-реалисты наделяют своих героев, не свидетельствует, как я буду утверждать, о непсихологизме или нереализме поэтики Достоевского. Когда Иван Карамазов приравнивает собственную «суть» к философскому «тезису» [Достоевский 1972–1990, 14: 215], это не свидетельствует о том, что на самом деле он является просто носителем идеи; скорее, это означает, что он хочет быть уплощен и сведен к простому носителю, чтобы иметь возможность по-прежнему избегать подавленных воспоминаний и невыраженных чувств, которые «кипят» в его душе, составляя замалчиваемое содержание его личности [Достоевский 1972–1990, 15: 54].

Рассматривая структуру психики у Достоевского, я пытаюсь руководствоваться теми парадигмами, которые предоставляют нам сами произведения. По этой причине я старался не смешивать

концепты Достоевского и схожие понятия психоанализа. Введенные Юнгом понятия, например пленная анима, теневое содержание и коллективное бессознательное, как и свободное от мистицизма понимание души у Фрейда, формируются на основе той же европейской романтической традиции, что и творчество русского писателя. Также возникает искушение рассмотреть психологию Достоевского через призму психоанализа XX–XXI столетий, динамической психиатрии и когнитивной психологии. Используя эти области науки в качестве теоретического контекста, я делаю упор на собственных поисках Достоевским парадигматических концепций личности. Таким образом, в тех случаях, когда я без специальных оговорок упоминаю о таких явлениях, как «бессознательное», «коллективное бессознательное» или «проекция», я не использую их как строгие термины психоанализа, психологии или медицины.

Книга делится на восемь глав. В главе первой исследуется парадигма коллективной личности в ранней повести «Слабое сердце» (1848). Это произведение служит источником основополагающего образного словаря для описания слияния «я» и другого и проблемы деформированного внутреннего мира, которая будет подниматься Достоевским на протяжении всей его творческой деятельности, а значит, и во всех главах этой книги. В главе второй на материале ранних произведений Достоевского рассматриваются последствия травмы и сильного потрясения, которые создают барьер в сознании и выталкивают личность на поверхность, чтобы она раскрылась в отношениях с внешним миром. Анализ «Двойника» (1846), «Хозяйки» (1847) и «Неточки Незвановой» (1849) позволяет выявить единства, образованные неодолимо притягивающимися друг к другу персонажами, как проективные карты психики. Кроме того, в данной главе предпринимается попытка определить место этой модели амнезии и проективной личности в позднейшей теории современной психики у Достоевского. В главе третьей основное внимание уделяется понятию мучительных воспоминаний в «Униженных и оскорбленных» (1861) и их связи с возникновением у личности

трансцендентного измерения, или души. Критикуя в романе прозрачность личности, возведенную в добродетель мыслителями эпохи Просвещения, Достоевский рассматривает душевную рану как непрозрачное отверстие, способствующее формированию более глубокой и потенциально сильной личности. Анализируя проблему распада и экстернализации личности, в каждой из этих трех начальных глав я обращаюсь к «Преступлению и наказанию» (1866), выступающему в качестве пробного камня. Тем самым на каждом этапе я стремлюсь подчеркнуть непрерывность развития замысла Достоевского.

Начиная с главы четвертой основной акцент делается на философском осмыслении личности в более поздних произведениях Достоевского. Отправной точкой здесь становится исследование понятия зла в «Записках из подполья» и «Преступлении и наказании» как стратегии побега из глубин личности или как набора стратегий отражения энергий Бога, атакующих личность изнутри. В главе пятой исследуется глубоко затаенное, но властное присутствие нежелательных воспоминаний, скрытое за внешними событиями романа «Идиот» (1869). Эти воспоминания преследуют главных героев, пытающихся укрыться от них, забыть или сохранить грани своей личности, и побуждают раствориться в большем, коллективном целом. Рассматривая князя Мышкина как страдающего амнезией «героя нашего времени», я интерпретирую его путь в романе как попытку оживить и вернуть себе утраченную территорию души в качестве спасительного якоря, восстановить рассеянную в других личность и, в свою очередь, освободить других от их ограниченного статуса аспектов его собственной психики. Таким образом, роман — это наше введение в то, что я называю «богословием глубин» Достоевского, постепенно открывавшего Бога не в идеалистических высотах мысли, а во внутреннем и пугающем «мраке», лежащем за пределами памяти. Анализ «Бесов» (1872) в главе шестой представляет новаторскую демонологию Достоевского: исследование деформированного внутреннего мира, души как затемненного и угрожаемого пространства. Безлич-

ность неустойчивых «я», с готовностью поддающихся влиянию, на первый взгляд, вовсе не похожего на беса, трагикомичного персонажа Степана Верховенского, выявляет проблему современности: внутренне разрушенные, пустые, паразитические и легко управляемые личности страстно жаждут привязаться к другим личностям или покориться им. Этот контекст позволяет нам рассмотреть «Подростка» (1875) в главе седьмой как исследование попытки вновь обрести душу. На мой взгляд, кажущийся фрагментарным сюжет романа становится поразительно последовательным, если подойти к нему как к изучению различных стратегий перемещения «души» во внешнее пространство и поиску теории личности, которая возродила бы тело как место обитания «я». Глава восьмая объединяет эти направления поиска для изучения проблемы становления личности в «Братьях Карамазовых» (1880), где показывается, как в результате параллельных процессов ученичества личность ученика поглощается личностью наставника. Как я постараюсь доказать, роман представляет собой обширную топографию внутренних глубин, путешествие по которым совершили главные герои. В заключении, анализируя «Сон смешного человека» (1877), я обобщаю результаты своего исследования и рассматриваю замысел Достоевского в более широком контексте проблемы «внутренней жизни», сложившемся в культурном дискурсе до-революционного российского общества.

Как видно из этого краткого изложения, мой подход расходится с канонической интерпретацией проблемы личности у Достоевского, поскольку в своем исследовании я опираюсь на ранние произведения, особенно на «Слабое сердце» (1848) и «Хозяйку» (1847), чтобы представить более целостную картину борьбы с «тайной» человеческого существа, которую писатель вел на протяжении всего своего творческого пути. Канонический Достоевский, каким он часто предстает в критике, подобно его героям, до странности оторван от своего прошлого. Как Мышкин появляется в едущем в Петербург поезде уже полностью сформировавшимся, без каких-либо отчетливых воспоминаний о собственной жизни до двадцати четырех лет, так и изучение

творчества Достоевского обычно начинается после его сорокалетия, иногда с молчаливого предположения, что опыт, приобретенный им в заключении и в ссылке, изменил его до такой степени, что его ранние произведения кажутся написанными другим человеком. Выработав определенный подход к изучению творчества Достоевского на материале его ранних произведений, я надеюсь предложить более целостную и полную картину видения писателя, показав, что интуиция, направлявшая его в начале творческого пути, продолжала вести его и в зрелых произведениях, гораздо более сложных по форме и полнее раскрывающих авторский замысел. Я не утверждаю, что «Слабое сердце» или «Хозяйка» являются непонятыми шедеврами, оценивая их, скорее, как не до конца продуманные и эстетически несовершенные повести, которые, несмотря на свои недостатки или благодаря им, дают нам довольно ясное представление о бессознательной или полубессознательной работе художественного воображения Достоевского и позволяют более четко увидеть формирование принципов, лежащих в основе его главных сочинений.

Надеюсь, что результатом такого прочтения станет не только последовательный рассказ об эволюции концепции личности у Достоевского, но и новые полезные интерпретации его произведений. Легко заметить, что я не ставлю задачу исчерпывающего исследования всех сочинений писателя. Надеюсь, что эта книга будет интересна как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся творчеством Достоевского или проблемой личности. Предполагается, что читатели знакомы с сюжетом и персонажами только самых известных произведений Достоевского («Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы»). Прочие произведения будут представлены в кратком изложении.

Далее я кратко представлю контекст русской культуры XIX века, в первую очередь для того, чтобы определиться с терминологией, связанной с понятием «личность», а затем перейти к проблеме травмы, поскольку, как утверждается в данной книге, в творчестве Достоевского между этими понятиями существует неразрывная связь.

Определение понятий: «я», личность, дух, ум, сознание, душа

В изучении интеллектуальной истории России вопрос о «я» (self) представляет собой особую проблему, поскольку в русском языке само это слово не имеет однозначного соответствия. Существуют понятия «душа» (soul), «личность» (personality), «человек»; «лицо» (person), «особа» (individual) и «самость» (selfhood) — слово, употребляемое скорее в негативном смысле. Однако точный эквивалент self, soi, или selbst, традиционных для европейских культур, отсутствует, если не считать местоимения первого лица, «я» — которое часто встречается в сочинениях Достоевского, затрагивающих эту проблему. Отсутствие такого термина обычно объясняется уникальной историей России, в которой понятие индивидуализма возникло позднее, сталкиваясь с гораздо большими сопутствующими сложностями, чем в Европе¹². То, как я использую термин «личность», отражает его неоднозначность у самого Достоевского, поскольку он использовал его иногда как синоним, а иногда как антоним «я». Когда он противопоставляет эти два термина, «я» обозначает средоточие сознания, а понятие *личность* включает в себя более обширную область, лежащую в основе деятельности сознания и выходящую за ее пределы¹³. Когда он использует эти термины

¹² Как отмечает Дерек Офффорд, «когда в России все-таки прочно утвердилось понятие “личность”, в его формулировке с неизбежностью отразились и позднее время появления, и во многом неблагоприятные условия для развития творческой личности, и интеллектуальный климат» [Offord 1998: 15]. Очерк возникновения и развития понятия личности в русской культуре от Петровских реформ до XIX века включительно представлен в [Ibid.]. Ярко описывая историю возникновения понятия «личность» в России, Николай Плотников отмечает, что если в западной мысли понятие «я» понималось сквозь призму трех пересекающихся понятий (автономии, идентичности и индивидуальности), то в России главный акцент делался на индивидуальности, и поэтому в тех случаях, когда личность противопоставлялась общности, это понятие сопровождалось устойчивой негативной коннотацией замкнутости в себе [Плотников 2008: 64–83].

¹³ Различия между *личностью* и *самостью* объясняются в [Касаткина 1996: 179–182].

как синонимы, *личность*, как правило, приобретает более негативный оттенок замкнутого в себе индивидуального сознания, или *самости*. Более определенным у Достоевского является противопоставление *безличности* и *самоотвержения*: первое — это крайне негативное и пагубное состояние бытия, второе — желанный христианский идеал. Для Достоевского потеря «личности» — это плохо, а потеря «я» — хорошо. Наша цель в этой книге — выяснить в практическом плане, как Достоевский представлял себе расширение «я» — неустойчивого, замкнутого явления, беспомощного перед захватом извне — до превращения в глубокую, прочную, открытую и целостную сущность, или *личность*.

Полезным фоном для нашего исследования внутренней топографии человека у Достоевского может послужить традиционный романтический ландшафт личности. В соответствии с неоромантической и мистической русской философской традицией, сложившейся в конце XIX века, топографию личности можно описать посредством терминов «я», «душа» и «дух». Здесь «я» соответствует субъективности, центру сознания и осознания¹⁴; «душа» представляет собой внутреннюю, бессознательную область, лежащую в основе «я»; а «дух» есть область абстракции и идеи, к которой мысленно устремляется «я». Таким образом, «ум» (эквивалент греческого nous) можно рассматривать как понятие, приблизительно синонимичное «духу». Все эти три элемента — ум (или дух), сознание и душа — являются элементами *личности* в ее расширенном понимании. Следует

¹⁴ Как пишет В. С. Соловьев: «Я, как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических состояний» [Соловьев 1912, 3: 124]. К. Г. Юнг понимал под *эго* «комплекс, с которым соотносится все содержимое сознания. Оно, по сути, образует центр поля сознания; а поскольку этим полем охватывается эмпирическая личность, эго выступает субъектом всех личностных актов сознания» [Юнг 2009: 12]. Вторя Соловьеву, Семен Франк описывает сознание как «центр или ядро нашей психической жизни, которое также выступает как руководящий и управляющий принцип и которое мы называем нашим “я”» [Frank S. 1993: 69].

отметить, что неэссенциалистское воззрение Бахтина на «душу», родившееся, по крайней мере отчасти, благодаря чтению Достоевского, может служить контрапунктом мистическому романтическому ландшафту личности¹⁵. По Бахтину, душа не может прятаться где-то в подсознании человека как нечто «уже наличное»¹⁶. «...в отношении к себе самому, — утверждает он, — я не имею с ней дела». Скорее, душа «нисходит на меня, как благодать на грешника», от другого человека, способного видеть и понимать меня со стороны. Анализ соотношений между «душой» как внутренней сущностью и как межсубъектной функцией в творчестве Достоевского занимает важное место в замысле этой книги. Основное положение данного исследования заключается в том, что в совокупности произведения Достоевского посвящены открытию души как внутренней арены, простирающейся за пределы сознания и «я» в трансцендентный источник. Особую ценность размышлениям Достоевского над этой проблемой придает его понимание того, как трудно сохранять это пространство внутри субъекта, и тех особых опасностей, которые в современном мире на каждом шагу грозят ему уничтожением.

¹⁵ Я везде ссылаюсь на ранние идеи Бахтина, поскольку именно в это время он наиболее интенсивно работал над Достоевским. Более полный анализ вклада Бахтина в философию «я» представлен в [Emerson 2006].

¹⁶ Бахтин выражает свою критическую оценку эссенциалистского взгляда на душу следующим образом: «Душевная эмпирика как нейтральная к этим формам [порождаемым межсубъектной эстетической деятельностью] есть лишь абстрактный продукт мышления психологии» [Бахтин 1986а: 98]. Оценка Бахтина как «не-мистика и антиэссенциалиста» представлена в [Emerson 1990: 119]. Майкл Холквист описывает адаптацию Бахтиным принципа Германа Когена, согласно которому «мир существует как предмет мысли, а предмет мысли, каким бы материальным он ни казался, все равно всегда остается предметом, который *мыслится*» [Holquist 2002: XIV]. Бахтин враждебно относился к понятию бессознательной жизни как к примеру «внеположенных сознанию сил, внешне (механически) его определяющих»: «Сознание под действием этих сил утрачивает свою подлинную свободу, и личность разрушается. Сюда, к этим силам, нужно отнести и подсознательное (“оно”）」 [Бахтин 1986б: 341].

До «травмы»

В утверждение, что эксперименты Достоевского с концепцией личности основываются на его исследовании травмирующего опыта, заложен потенциальный анахронизм. Действительно, возникновение современного понятия травмы обычно относят к годам, непосредственно предшествующим или следующим за смертью Достоевского¹⁷. Для некоторых ученых этот период (1870–1880-е годы) просто знаменует собой формирование научного подхода к явлению, которое существовало всегда и которое ранее могло обсуждаться за пределами области медицинских исследований¹⁸. Между тем, согласно авторитетному направлению в историографии травмы, сама «идея о том, что сильно пугающие или тревожные переживания могут порождать воспоминания, скрытые в автоматическом реагировании, повторяющихся действиях, над которыми пострадавший человек не осуществляет сознательного контроля», была «буквально невысказана» до конца

¹⁷ Понятие травмы, впервые введенное Зигмундом Фрейдом и Пьером Жане, среди прочих, относится к тенденции, выражающейся, по словам Фрейда, в стремлении скорее «повторить вытесненное в виде новых переживаний, чем вспомнить это как часть прошлых переживаний, как хотел бы врач» [Фрейд 1925: 50]. Это понятие закрепилось в современной психиатрии для обозначения посттравматического стрессового расстройства, с 1980 года войдя в [Diagnostic 2013]. Кэти Карут, в 1990-е годы заложившая основы того, что сейчас часто называют «классической теорией травмы», характеризует это расстройство как «реакцию, иногда отсроченную, на подавляющее событие или события, которая принимает форму повторяющихся, навязчивых галлюцинаций, снов, мыслей или поведения, связанных с событием, также проявляющуюся в форме оцепенения, которое могло начаться в процессе или после пережитого, а также, возможно, повышенного возбуждения (и избегания) всего, что о нем напоминает» [Caruth 1995: 4]. Теория травмы, как было замечено впоследствии, «возможно, является не столько областью методологии, сколько междисциплинарным подходом к проблемам» [Buelens et al. 2014b: 3].

¹⁸ Концепция, утверждающая домодернистское происхождение травмы, излагается, например, в [Herman 1997].

XIX века [Young 1997: 4]¹⁹. Главное объяснение специфической исторической локализации травмы заключается в похожих открытиях, которые были сделаны в этот период в двух смежных областях медицинских исследований: в неврологии было достигнуто понимание того, каким образом болезненные переживания могут вызвать телесные заболевания, а в психологии было открыто, что подавленные или подавляемые воспоминания могут вызывать психические расстройства²⁰.

Между тем мысль о том, что и раньше умные люди могли интуитивно прийти к пониманию подобных вещей, кажется очевидной. Достаточно обратиться к личной переписке В. Г. Белинского, знаменитого литературного критика, первоначально горячо поддержавшего Достоевского, чтобы убедиться, что в неявном, теоретически неоформленном виде это понятие циркулировало в русской культуре середины XIX века. В датированном 1840 годом письме Белинский описывает собственную мучительную неловкость в обществе, свою «дикую странность» как результат душевных ран, полученных в далеком, давно забытом прошлом. Он указывает на детские переживания, которые продолжают доветь над его нынешним поведением в виде бессознательных физиологических реакций. Этот примечательный отрывок стоит процитировать как показательный для понимания душевных ран во времена Достоевского:

Нельзя в люди показаться: рожа так и вспыхивает, голос дрожит, руки и ноги трясутся, я боюсь упасть. <...> Что это за дикая странность? Вспомнил я рассказ матери моей. <...> Я, грудной ребенок, оставался с нянькою... чтоб я не беспокоил ее своим криком, она меня душила и била. Может быть — вот причина. Впрочем, я не был грудным: родился

¹⁹ См., в частности, [Luckhurst 2008: 19] и [Hacking 1996: 82]. См. также [Micale, Lerner 2001: 10, 26]. Дальше всех пошел Аллан Янг [Young 1997], утверждающий, что в конце XIX века не только не существовало понятия посттравматического стресса, но что до этого исторического рубежа даже невозможно было пережить травму — в том виде, как мы понимаем ее сегодня.

²⁰ См. [Ibid.: 39].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru