

Ирина ПАПЕРНО

САМОУБИЙСТВО
КАК КУЛЬТУРНЫЙ ИНСТИТУТ

Новое литературное обозрение
Москва
1999

[2]

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ
Научное приложение. Вып. XV

Художник серии
Н. ПЕСКОВА

В оформлении обложки использованы рисунки Обри Бердслея

First published as Irina Paperno,
Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia
by Cornell University Press, 1997.
Copyright by Cornell University.

Перевод с английского автора

Паперно И.

Самоубийство как культурный институт. — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — 256 с.

Книга известного литературоведа посвящена исследованию самоубийства не только как жизненного и исторического явления, но и как факта культуры. В работе анализируются медицинские и исторические источники, газетные хроники и журнальные дискуссии, предсмертные записки самоубийц и художественная литература (романы Достоевского и его “Дневник писателя”). Хронологические рамки — Россия 19-го и начала 20-го века.

© И. Паперно, 1999

© Художественное оформление, “Новое литературное обозрение”, 1999

ISSN 0869—6365

ISBN 5—86793—056—4

[3]

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 5
О проблеме и о методе. Исторический обзор: парадигмы самоубийства.

Глава 1

ЕВРОПЕЙСКАЯ НАУКА О САМОУБИЙСТВЕ 31

Самоубийство и медицина. Самоубийство и моральная статистика. Corps social: генеалогия метафоры. 1. Богословие: *corpus Christi*. 2. Наука: атомы, клетки, индивиды и общество. 3. О символизме вскрытия. Метафорическая структура “Самоубийства” Дюркгейма. О механизме смыслообразования.

Глава 2

САМОУБИЙСТВО В РОССИИ: ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ, НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ, НАУКА 63

Вступление. Русская церковь и церковное право. Самоубийство в народных верованиях. Самоубийство в уголовном и гражданском законодательстве. О самоубийстве в законодательствах стран Западной Европы. Самоубийство, закон и церковь в России в эпоху Великих Реформ. Самоубийство в науке: глядя из России. Русская наука о самоубийстве в России.

Глава 3

РУССКАЯ ПЕЧАТЬ О САМОУБИЙСТВЕ 99

Самоубийство и печать. Эпидемия самоубийств, 1860—1880-е годы. Cause célèbre: гласные драмы интимной жизни. Дискурсивные стратегии. Дискурс: тело самоубийцы. Дискурс: между прямым и переносным смыслом. Врач в плену метафор: символическая сила вскрытия. Самоубийство и классицизм: мертвые языки. Кто говорит? Н.А. Демерт, обозреватель. Заключение. Аппендикс. В двадцатом веке: эпидемия 1906-1914 годов.

[4]

Глава 4

САМОУБИЙЦА: ЗАПИСКИ И ДНЕВНИКИ 139

Частное и общественное. Окно в самый акт самоубийства? В двадцатом веке.

Глава 5

ДОСТОЕВСКИЙ-ПИСАТЕЛЬ И МЕТАФИЗИКА САМОУБИЙСТВА..... 159

Проблема. Метод. О генеалогии метода. Экспериментальный проект: *le dernier jour d'un condamné*. Смерть атеиста. “Последний день” русского народа. Дневник самоубийцы в жизни и в литературе. О дискурсе: разложение. Смерть Кириллова: Христос-самоубийца. Кириллов в жизни: Маликов. Аппендикс: Достоевский — Ницше — Камю — Гегель.

Глава 6

ДОСТОЕВСКИЙ: “ДНЕВНИК ПИСАТЕЛЯ” И ЕГО ЧИТАТЕЛИ 203

Смерть акушерки. Диалог о бессмертии души. Достоевский и дневник читателя. Дочь эмигранта. Писатель-реалист и реальность.

Глава 7

ЖУРНАЛИСТ: - РЪ, ИЛИ АЛЬБЕРТ КОВНЕР 227

Кто же, однако, этот “я”? Еврейский Писарев. Еврейский Раскольников. Диалог о бессмертии души. В двадцатом веке.

Вместо заключения 251

[5]

О ПРОБЛЕМЕ И О МЕТОДЕ

Самоубийство всегда представлялось человеку загадочным и непостижимым явлением. В массовом сознании это — роковая тайна, “тайна, которая обыкновенно уносится на тот свет, а на этом остается лишь мертвое тело...”¹. Таков образ, созданный в девятнадцатом веке в газетах и журналах, прозой и стихами: “взорам любопытных” представляется “обезображенный труп”, с недоумением и испугом глядят они на “тело самоубийцы” — “причины, побудившие его лишиться себя жизни, неизвестны”². Неизвестны причины, недоступен и самый опыт:

Чернеет на виске проклятое пятно!..
Унес с собой он тайну роковую
Последних дум своих, последних дней...
И что сгубило жизнь его младую, —
Осталось загадкой для людей³.

В научном сознании самоубийство также представляется неразрешенной загадкой, ученые затрудняются не только в объяснении, но и в определении самоубийства⁴. В двадцатом веке психологи, взяв на себя обсуждение этой проблемы, выражают готовность признать ее неразрешимой. В апреле 1910 года Венское психоаналитическое общество посвятило заседание самоубийству; в заключение Фрейд сказал: “Воздержимся от суждения, предоставив человеческому опыту разрешить эту проблему”⁵. В 1936 году психоаналитик Грегори Зилбург, организовавший в Нью-Йорке Комитет по изучению самоубийства, сделал следующее заявление: “Ясно, что с научной точки зрения проблема самоубийства остается неразрешенной. Ни житейская мудрость, ни клиническая психопатология не нашли ни причины, ни эмпирического решения этого вопроса”⁶. В 1973 году “Британская энциклопедия” заказала статью “Самоубийство” председателю Американской Ассоциации суицидологии Эдвину Шнейдману; вот что говорит его устами энциклопедия: “На самом деле никто не знает, почему люди кончают жизнь самоубийством”⁷. В 1988 году другой психолог, Антоон Леенаарс, начал этими словами свое исследование предсмертных записок самоубийц⁸. Никто не знает, включая и самого самоубийцу.

[6]

Самоубийство представляется нам “черной дырой” — прорывом в ткани смысла, которую плетет человек. Самим своим поступком — актом отрицания — самоубийца ставит под сомнение идею осмысленности жизни; оставаясь загадкой, этот акт бросает вызов возможностям человеческого разума. В течение веков философы и художники, медики и социологи, правоведы и психологи старались наделить самоубийство смыслом, заполнить “черную дыру”. Культура превратила самоубийство в своего рода лабораторию смыслообразования — лабораторию для разрешения фундаментальных вопросов: свобода воли, бессмертие, соотношение души и тела, взаимодействие человека и Бога, индивида и общества, отношение субъекта и объекта. Не разрешив вопроса о том, почему люди кончают жизнь самоубийством, человек создал множественные смысловые структуры, с особой отчетливостью иллюстрирующие самый процесс культурной работы.

Цель этой книги проследить, каким образом жизненный акт — самоубийство — становится фактом культуры и в этом качестве явлением историческим. Окружая человеческие действия ореолом символических смыслов, культура придает им метафизическую и социальную значимость. Именно в таком смысле я называю самоубийство “культурным институтом”⁹. В мою задачу не входит ни объяснение того,

почему люди кончают жизнь самоубийством, ни описание феноменологии самоубийства. Эта книга посвящена исследованию процесса осмысления человеческого опыта.

В центре моего внимания — самоубийство в России. Хронологические и дисциплинарные рамки этого исследования определены имеющимся материалом. Следуя за материалом, историк волей-неволей очерчивает конфигурации установлений культуры — человеческий опыт становится явлением культуры именно тогда, когда он документируется в анналах истории (в пределах определенных дисциплин или отраслей знания). В анналах русской истории самоубийство впервые появляется в Средневековье в качестве предмета канонического права, не занимая, однако, значительного места в культуре. В 1790-е годы, с проникновением в Россию сентиментализма (в частности, культа гетевского “Вертера”), культуры Просвещения и Французской революции (с их понятием о гражданском и философском смысле самовольной смерти), самоубийство становится темой литературных и философских медитаций и культурно значимой моделью поведения. Количество документальных свидетельств этому, однако, невелико. Относительно немного следов оставила проблема самоубийства и в культуре русского романтизма, в то время как в западноевропейском

[7]

романтизме самоубийство играло заметную роль. Начиная с 1830-х годов самоубийство, впервые в России, становится предметом статистических исследований и газетных хроник, т.е. социальным явлением, подлежащим оглашению и квантификации, хотя и в строго ограниченных пределах. В эти годы (1830—1840) в Западной Европе самоубийство занимает центральное место в развитии естественнонаучной и общественной мысли. В России лишь в 1860-е годы, в ходе реформ, создавших открытые суды, статистические комитеты, органы местного самоуправления и массовую печать, самоубийство становится предметом всеобщего интереса — объектом научных статей и юридических дебатов, актуальной темой русского романа и, главное, предметом обсуждения в периодической печати. Период 1860—1880-х годов оставил по себе обширный материал о культурной роли самоубийства. В годы реформ, совпавших с интеллектуальной революцией — наступлением позитивизма и атеизма, самоубийство становится одним из центральных символов эпохи. С середины 1880-х годов наблюдается спад внимания к этой теме. Новая эпоха расцвета в истории самоубийства наступила после революции 1905 года: в период между 1906 и 1914 годами, русская печать занята активным обсуждением самоубийства, вновь приобретшего статус “знамения времени”¹⁰. В начале двадцатого века самоубийство обсуждается в терминах, введенных в 1860-е годы, однако в новом контексте многие из старых понятий приобрели иной смысл, другие потеряли особую значимость.

Эта книга открывается подробным анализом представлений о самоубийстве в западноевропейской научной мысли девятнадцатого века (Глава 1). Начиная с 1830-х годов самоубийство служило моделью для изучения человека и его действий в рамках новых, позитивных наук. В Главе 1 обсуждается и более широкая проблема — статус человека как объекта знания, переход от метафизической к научной перспективе и от биологических к социологическим наукам. Анализ русского материала начинается с общего обзора имеющихся сведений — в Главе 2 обсуждается статус самоубийства в каноническом и гражданском праве, со средневековых времен до конца девятнадцатого века; представления о самоубийстве в фольклоре и народных верованиях; идеи о самоубийстве в русской науке (заимствованные с Запада), а также научные (статистические и медицинские) исследования о самоубийстве в России. В Главе 3 предлагается подробный анализ дискурса о самоубийстве в русской периодической печати

1860—1880-х годов. Из газетных хроник, статей и фельетонов тема самоубийства попадала на страницы “толстых журналов” (и “толстых”, еженедельных газет). Соединяя

[8]

под одной обложкой беллетристику, литературную критику, обзор текущих социальных процессов и политических событий, популяризацию науки и библиографию, “толстые журналы” освещали самоубийство в рамках разнообразных отраслей знания. Сопоставляя точки зрения различных дисциплин, а также медируя между знанием и широкой публикой, именно периодическая печать этих лет создала особый русский дискурс о самоубийстве — причудливый конгломерат понятий, контекстов, метафор, в пределах которого самоубийство сделалось емким культурным символом — символом положения человека в эпоху общественного, морального и метафизического кризиса. Глава 4 представляет голоса самих самоубийц — в ней анализируются предсмертные записки, письма и дневники, а также восприятие этих свидетельств другими. Главы 5 и 6 посвящены роли писателя Достоевского в осмыслении самоубийства. В девятнадцатом веке, в особенности в России, литература бралась за разрешение вопросов, которые остались недоступными религиозной, общественной и научной мысли. Более того, писатель выступал в виде провидца, которому побуждения человека известны много лучше, чем ему самому. Достоевский, уделявший огромное внимание теме самоубийства в своих романах, брал на себя роль психолога, проникавшего в глубины человеческой души; философа, вскрывавшего метафизический смысл душевного опыта; священнослужителя, напоминавшего человеку эпохи позитивизма о присутствии Бога. В “Дневнике писателя” (своего рода “толстом журнале”, написанном им единолично) Достоевский взял на себя и роль журналиста, освещая случаи самоубийства, известные из газет (помещавших отчеты о самоубийствах в разделе “Дневник происшествий”). Как автор и издатель “Дневника писателя”, Достоевский получил возможность сойти с печатной страницы в реальную жизнь, вмешиваясь в судьбу своих героев и читателей: он стал адресатом предсмертных записок, состоял в переписке с людьми, замыслившими самоубийство, и даже встречался с некоторыми из них. В заключение книги (Глава 7) я обращаюсь к личности интерпретатора. Речь здесь идет об эпистемологической проблеме, сформулированной Ницше, а в наше время поставленной Мишелем Фуко: “Кто говорит?” Это вопрос о соотношении интерпретации и интерпретатора, о том, человек ли создает смысл или смысл — т. е. язык — говорит устами человека. В книге я уделяю внимание этой проблеме. Глава 7 посвящена ей непосредственно: здесь реконструирована личность одного из тех безымянных журналистов, которые писали о самоубийстве в газете. С этим ходом герменевтический круг замкнулся: процесс интерпретации самоубийства прослежен мною в своем развитии на территории

[9]

различных областей культуры, деятельность которых и создает смысл человеческого опыта — смысл, который, в свою очередь, создает самого человека.

В недавние годы задачи и методы герменевтического и исторического подхода к человеку, его поведению, жизненному опыту, частной жизни, выдвигались целым рядом исследователей, работавших в рамках различных гуманитарных наук, среди них Клиффорд Геертц (Clifford Geertz) в культурной антропологии, Юрий Лотман в семиотике культуры, Поль Рикёр (Paul Ricoeur) в философской герменевтике. В своих монументальных историко-философских трудах Мишель Фуко (Michel Foucault) не только создал эпистемологический аппарат и особый дискурс для создания истории человеческого опыта, но и поставил такой подход под сомнение, продемонстрировав

амбивалентность позиции человека, выступающего одновременно в качестве объекта и субъекта знания, творца и творения. Несмотря на эту философскую дилемму и на различия в понимании природы смысла, структуры языка и положения человека, историки культуры породили обширный круг эмпирических исследований — существуют истории смерти, сексуальности, боли, страха, вины, чувственного восприятия и человеческого тела. Мое исследование самоубийства написано в этом широком контексте. Пользуясь эклектически методологическими стратегиями и риторическими ходами коллег и предшественников, в ходе собственного опыта я неизбежным образом вношу и индивидуальные изменения в этот обширный арсенал. Так, мое понимание природы смысла сложилось под влиянием работы с литературными текстами. В силу этого опыта я придаю особое значение символическим структурам, отводя метафоре роль главного инструмента познания и двигателя истории идей. Медицина, социология, юриспруденция, периодическая печать рассматриваются в моем исследовании как модусы знания, сформированные как эвристическими стратегиями, так и риторическими конвенциями, работающими в качестве эвристических стратегий. Анализируя дискурсы научных дисциплин, периодической печати и художественной литературы, я стараюсь показать, как одни и те же слова обретают различный смысл. Как бывший структуралист, я имею склонность находить за обсуждением различных тем и проблем общие структурные парадигмы. Занятия клинической психологией побудили меня к попыткам включить в рассмотрение не только дискурс, но и субъект — и самоубийцу, и исследователя. Работа с русским материалом заставила меня принять во внимание пути культурных влияний и заимствований — и оценить творческий

[10]

потенциал непонимания и искажения. Литература и “великий русский писатель” Достоевский заняли привилегированное место в моем исследовании — не потому, что Достоевский (как принято думать в среде его почитателей) сумел найти решения неразрешимых вопросов, а потому, что именно Достоевский яснее всех показал, что понимание причин и смысла такого поступка, как самоубийство, едва ли может быть доступно человеку, будь то сам самоубийца, его близкие, врач, журналист или даже великий русский писатель.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР: ПАРАДИГМЫ САМОУБИЙСТВА

Существует целый ряд исторических исследований самоубийства, большая часть которых написана в девятнадцатом веке¹¹. Такие исследования обыкновенно открываются обзором знаменитых самоубийств, от Сократа до Вертера. Следуя этой традиции, я ставлю себе иную цель, рассматривая истории знаменитых самоубийств как своего рода единицы, или носители смысла. Будучи связанными с конкретными людьми и ситуациями, смысловые ореолы, окружающие акт самоубийства, складываются в связанные сюжеты. В качестве модели, на которую ориентируются другие, такие истории приобретают парадигматическое значение. Подвергаясь переосмыслению в ходе веков, такие самоубийства выполняют важную роль в процессе передачи и видоизменения смыслов. Прежде чем перейти к анализу конкретного исторического материала, рассмотрим некоторые из таких парадигматических самоубийств, т. е. те смысловые ресурсы — тот “словарь”, который имелся в распоряжении человека девятнадцатого века.

Смерть Сократа, известная из диалога Платона “Федон”, является одной из самых продуктивных среди таких парадигм. Сознательный акт, направленный на освобождение души от тела, смерть Сократа послужила для последующих поколений образцом смерти-бессмертия. Именно в “Федоне” со смертью философа-поэта родилась идея бессмертия души, наложившая отпечаток на всю последующую историю западной

цивилизации¹². Идея самоубийства является важным компонентом этой парадигмы. В течение многих веков философы ведут спор о том, можно ли считать смерть Сократа самоубийством¹³. Перед тем как принять яд, Сократ обсуждает проблему самовольной смерти: человек нерасторжимо связан с богом, и лишь бог может освободить его от жизни. Многие интерпретаторы приняли этот аргумент как осуждение самоубийства. Другие обратили внимание на оставленную Сократом лазейку, добровольная смерть позволительна в том случае, когда необходимость смер-

[11]

ти указана самим богом. Случай Сократа исполнен амбивалентности. Так, Сократ был приговорен к смертной казни посредством самоотравления афинским государством¹⁴, однако он взял инициативу смерти на себя и принял яд прежде назначенного срока, рассуждая при этом о цели и значении своего акта — освобождении души от тела для вечной жизни. По мнению некоторых философов, изъявленная Сократом воля к смерти выступает как решительный аргумент в пользу идеи самоубийства. “Сократ *желал умереть*, — утверждал Ницше, — не Афины протянули ему чашу с ядом, а он сам вынудил Афины протянуть ему чашу с ядом”¹⁵. Для многих эта чаша стала “напитком бессмертия”¹⁶. Самая смерть Сократа, так похожая на самоубийство, наряду с его философскими аргументами стала для потомков символом смерти-бессмертия. Воспроизводя обстоятельства смерти Сократа — как добровольной смерти, — человек активизировал и смысл, приписанный смерти самим философом, возлагая надежды на бессмертие. Известен такой случай в среде Сократа — некий Клеомброт, который бросился в море, прочтя “Федон” Платона¹⁷. Мильтон (в книге III “Потерянного рая”) прочел эту смерть именно как акт, направленный на достижение бессмертия по примеру Сократа — героя Платона: “И тот, кто, чтобы вкусить Элизиум Платона, бросился в море, Клеомброт”. Джон Донн в своей христианской апологии самоубийства, трактате “Биатанатос”, прочел акт Клеомброта как философский аргумент: “Ни несчастье, ни обвинение в преступлении, подлинное или ложное, а лишь величие ума подвигло его встретить смерть...” При этом Донн ссылаясь на Августина (к которому восходит позиция христианской церкви, осуждающей самоубийство) как на своего предшественника, также восхищенного поступком Клеомброта¹⁸. Как видим, интерпретация смерти Сократа как самоубийства сыграла немаловажную роль в образовании парадигмы смерти-бессмертия. Его последователи, казалось, рассуждали следующим образом:

Сократ бессмертен.

Сократ — самоубийца.

Следовательно, все самоубийцы бессмертны¹⁹.

В целом, этот пример (смерть Сократа) демонстрирует, как знаменитый случай самоубийства становится моделью, в соответствии с которой человек осмысляет значение смерти. (В рамках герменевтического подхода я не берусь, однако, утверждать, что такое парадигматическое самоубийство является непосредственной *причиной* смерти.)

Ассоциативная связь между добровольной смертью и бессмертием души укрепились и получила дальнейшее развитие в смерти

[12]

Христа, которая неоднократно рассматривалась как самоубийство. Раннехристианские мыслители усматривали в смерти Христа параллель к смерти Сократа: подобно Сократу, Христос был казнен как преступник (приговоренный к смерти за подобное преступление — проповедь “иных богов”); подобно Сократу, Христос принял смерть добровольно; главное, смерть Христа, как и смерть Сократа, — это акт освобождения душ и от оков тела для жизни вечной²⁰. В качестве образца для подражания жизнь и смерть Христа

наделяла смыслом и жизнь и смерть рядового христианина. Таков смысл мученичества: принимая, а часто и провоцируя смерть, по образцу Христа, раннехристианские мученики находили таким образом “кратчайший путь к бессмертию”²¹. В свою очередь, мученичество — добровольная смерть как акт *imitatio Christi* — подкрепило представления о смерти Христа как о самоубийстве. В этом контексте Ориген прочел Гефсиманскую молитву как призывание смерти²². Хотя добровольное мученичество, а с ним и самоубийств как таковое, было осуждено Августином, вопрос о том, можно ли считать смерть Христа самоубийством, продолжал быть предметом богословских споров вплоть до двадцатого века²³. Краеугольным камнем этих споров был вопрос о локализации воли к смерти²⁴. Слова Гефсиманской молитвы, “не как я хочу, но как Ты” (Матвей 26:39), интерпретировались некоторыми авторами как решительный аргумент против идеи самоубийства. Однако окончательного разрешения вопрос о Христе-самоубийце не получил и в двадцатом веке, хотя к этому времени он стал уже предметом не богословов, а художников.

В восемнадцатом и девятнадцатом веках философы трактовали образы Христа и Сократа как взаимозаменяемые²⁵. Так, для французских *philosophes* смерть, какой умер Сократ, доказав таким образом правоту своего учения, открывала путь к земному бессмертию философа. По словам Вольтера, “*le Socrate de la Galilée*” был неполноценным Сократом²⁶. Гегель, который также усматривал в драме Христа подобие драмы Сократа, только разыгравшейся “на другой почве”, подчеркивал, что смерть Христа открыла человечеству высшую истину — абсолютную истину божественного откровения. Однако, как утверждал Гегель, для неверующего, с чисто человеческой точки зрения, история Христа была лишь еще одной версией истории Сократа²⁷.

Достоевский создал вариант этой парадигмы смерти, приспособленный к нуждам другой эпохи — эпохи позитивизма и атеизма, в смерти Кириллова в “Бесах”. В противоположность платоническим и христианским представлениям о смерти, Кириллов совершает самоубийство, стремясь достичь бессмертия здесь, на земле; этим актом он (пользуясь словами Фейербаха — философа, который по-

[13]

служил источником идей Кириллова) соединяет душу и тело “после многих веков разлуки”. Кириллов сознательно узурпирует власть Бога, умирая в соответствии с собственной волей. В свою очередь, смерть Кириллова стала продуктивной парадигмой: переработанная Ницше и Камю, она выступает как модель смерти героя двадцатого века, человеко-бога.

В то время как философы провели символическую связь между самоубийством и идеей бессмертия души, психологи отмечали (в наши дни), что ощущение бессмертности нередко выступает как компонент переживания самоубийства²⁸. Согласно некоторым исследователям эмоциональных и когнитивных аспектов самоубийства, происходит как бы расщепление сознания на два различных “я”, сопровождающееся иллюзией, что одно из этих “я” будет продолжать ощущать и после смерти. Переживание бессмертия как психического аффекта связано в этом случае с двойственностью ощущения себя — одновременно и как субъекта, и как объекта смерти²⁹. Проблема соотношения субъекта и объекта в самоубийстве занимала не только психологов, но и философов, а именно философов права. В самом деле, самоубийство представляет собой уникальный случай, при котором субъект и объект преступления совпадают в одном лице³⁰.

В смерти Сократа, Христа и Кириллова самоубийство оказалось моделью для разрешения еще одного фундаментального вопроса — отношений человека и Бога. Рассуждая о том, позволительно или нет самоубийство, Сократ определяет человека как “собственность” бога. В христианских терминах, человек — неотъемлемая часть Бога; с этой точки зрения самоубийство недопустимо. К такому аргументу прибегало

средневековое каноническое право. В секулярном контексте самоубийство сделалось моделью для разрешения вопроса о соотношении человека и общества. В моральном ключе, аргумент о недопустимости самоубийства строился на представлении о человеке как неотъемлемой части общества. В научном ключе эта схема получила воплощение в классическом труде Эмиля Дюркгейма “Самоубийство: социологическое исследование” (1897), в котором самоубийство рассматривается в непосредственной связи со степенью интегрированности общества, или (в терминах Дюркгейма) “тела общества”, *corps social*. За темами “человек и Бог”, “человек и общество” стоит общая структурная схема, или базовая философская проблема: соотношение части и целого.

Таким именно образом в течение вековой — совместной и независимой — работы философы, художники, психологи наделили акт самоубийства устойчивыми смыслами, превратив его в лабора-

[14]

торию для изучения важнейших проблем бытия: душа и тело, субъект и объект, человек и Бог, человек и общество, часть и целое.

Смерть Катона представляет собой еще одну продуктивную и гибкую смысловую парадигму. В этом случае на первом плане ассоциация между самоубийством и идеей свободы. В прочтении Цицерона и Плутарха, смерть Катона, который покончил с собой в момент падения Римской республики, предпочтя смерть подчинению диктатуре Цезаря, является образцовым актом гражданского поведения. (В истории изнасилования и самоубийства Лукреции, которое привело к изгнанию тирана из Рима и установлению республики, мы имеем женский вариант этой схемы³¹.) При внимательном рассмотрении оказывается, что история Катона (как и история Сократа) исполнена амбивалентности. Что означает его самоубийство? Акт, утверждающий свободу личности, или признание поражения? Бунт против власти или подчинение? В различных его интерпретациях самоубийство Катона предстает как акт, который стирает грань между противоположными смыслами. У Плутарха Катон отказывается просить Цезаря о пощаде, уверяя, что только побежденные просят, он же, Катон, — победитель. Со стороны Цезаря даровать Катону жизнь было бы узурпацией власти, ибо он не властен над жизнью Катона — гражданина Римской республики. Как утверждение верности падшей Римской республике, это самоубийство есть акт подчинения законной власти. Сенека, однако, видит в самоубийстве Катона акт гражданского неповиновения. Более того, для Сенеки смерть Катона и самоубийство как таковое есть утверждение человеческой свободы, единственный подлинно свободный акт³². В рамках античного стоицизма самоубийство Катона рассматривалось как образец контроля над собой, связанного с понятием о личном достоинстве. В течение последующих веков, в эпохи Средневековья, Возрождения и Просвещения, история Катона неоднократно подвергалась переосмыслению, получая новые оттенки смысла в новых культурных контекстах³³. Классическая традиция возродилась в неостоицизме семнадцатого и восемнадцатого веков, достигнув кульминации в культуре Французской революции. В восемнадцатом веке Катон нередко появлялся на сцене театра. Одним из первых (и самых популярных) было представление трагедии “Катон” Аддисона (1713), пролог к которой написал Александр Поп. В своей пьесе Аддисон представляет Катона как борца с тиранией — двойной тиранией деспота-Цезаря и судьбы. Однако в прологе Поп изображает Катона человеком, “павшим вместе с павшим государством”, т. е. преданным законной власти. Пьеса Аддисона вызвала бурные дебаты о мораль-

[15]

ной оценке самоубийства³⁴. Она также послужила точкой отсчета в осмыслении реальных самоубийств. В 1737 году писатель Юстас Баджелл (Eustace Budgell), родственник Аддисона, потерявший состояние в результате знаменитого финансового скандала (Bubble), покончил с собой, оставив следующую записку (в стихах): “Что сделал Катон и одобрил Аддисон не может быть неправым”. В свою очередь это самоубийство получило отражение в литературном тексте, поэме Александра Попа “Дунсиада” (Alexander Pope, *The Dunciad*, 1742).

Французы в восемнадцатом веке также интерпретировали самоубийство Катона различным образом. Для автора одной из пьес на тему *la mort de Caton*, в 1768 году, Катон воплощал собой “ситуацию человека, который, радея свободе, предпочитает славную смерть постыдному рабству”³⁵. Фридрих Гримм заметил, что Катон, выпускающий себе кишки, — это единственный самоубийца, достойный показа со сцены (изображения самоубийства в театре были запрещены в целях укрепления общественной морали), потому что это человек, который “видит свою судьбу неразрывно связанной с судьбой своей страны”³⁶. По мнению Гримма, Катон совершает не акт утверждения свободы индивида, а патриотический акт подчинения обществу. В культуре Французской революции самоубийство Катона ассоциировалось с республиканскими идеалами, с идеей свободы (понимаемой и как политическая свобода, и как автономность личности) и с личным достоинством (т.е. контролем над своей судьбой, телом и эмоциями). Этот синтез классического стоицизма и революционного пафоса оказался важнейшей культурной моделью этого времени. Героическое самоубийство революционных деятелей, потерпевших политическое поражение, с прямой ссылкой на Катона, часто совершавшееся (как и в случае Сократа) в предупреждение неизбежного смертного приговора (и нередко совершавшееся публично, в соответствии с театральными образцами), было заметной частью революционной культуры³⁷.

В самоубийствах по модели смерти Катона главную роль играет, как видим, идея свободы и гражданственности; подспудная тема здесь — взаимоотношение человека и общества. Тем не менее тень Сократа осеняет и историю Катона в ее разнообразных модификациях. Катон Плутарха читает в ночь перед самоубийством “диалог Платона о душе”. Так же поступает и Катон Аддисона: в последнем акте мы видим его с открытой “книгой Платона о бессмертии души” в руках. Его размышления о тяге человека к бессмертию, о “тайном страхе и внутреннем ужасе обратиться в ничто” продиктованы не только Платоном, но и дебатами о бессмертии души,

[16]

развернувшимися в восемнадцатом веке (в частности, в Англии) в момент столкновения христианской веры с новым рационализмом. В этом контексте пример Катона и его добровольной смерти означал не только возможность свободы и личного достоинства, но и обещание бессмертия. По ассоциации с Сократом, Катон бессмертен.

Смерть Катона оказала ретроактивное влияние и на смерть Сократа, проявив гражданские аспекты в истории афинского философа. В самом деле, Сократ Платона стоит перед дилеммой: пытаться бежать или подчиниться воле Афинского государства. Можно сказать, что, как и Катон, Сократ находится в амбивалентной ситуации, в которой борьба индивида с властью и подчинение общей воле неразрывно сплетены. В этом смысле французские *philosophes* и деятели революции употребляли имя Катона в одном ряду с именами Сократа и Христа. “Наше положение, — сказал Дидро Гримму в 1762 году, — это положение Сократа”³⁸. Знаменитая картина Давида “Смерть Сократа” (1787) создает иконографический образ смерти Сократа как гражданского акта³⁹. Вольтер называл Христа “le Socrate de la Galilée” (и считал последнего неполноценным Сократом)⁴⁰. В девятнадцатом веке Гегель, в “Лекциях о философии религии” (1831), рассуждал о смерти и Христа и Сократа как о гражданском акте: Христос был осужден и

казнен за свое революционное учение — эта история вполне аналогична истории Сократа, который также учил, что человек не должен безусловно подчиняться земной власти, причем и Христос, и Сократ доказали истинность своего учения смертью. Согласно Гегелю, между двумя историями есть, однако, и существенная разница — божественная природа Христа⁴¹.

Во многих интерпретациях божественная и гражданская стороны вопроса были неразделимы. Так, героическая смерть деятеля Французской революции — смерть по воле и под контролем человека — ассоциировалась не только с именем Катона и традицией стоицизма, но и с именем Сократа, создавая иллюзию того, что физическая смерть не является финальной и необратимой⁴². Один современник так описал жирондистов после объявления им смертного приговора: «они провели ночь в разговорах о бессмертии души; каждый из них воплощал собой Сократа среди своих учеников, после того, как тот испил яд»⁴³. Различные парадигмы — смерть Сократа (а также ассоциировавшаяся с ней смерть Христа) и смерть Катона — слились.

В различных культурных контекстах самоубийство, как губка, впитывало в себя разнообразные смыслы. В эпоху сентиментализма акт самоубийства приобрел дополнительный оттенок смысла:

[17]

испытание чувствительности и триумф иррационального в душе человека. Люди, восхищавшиеся под влиянием неостоицизма контролем над собой, который демонстрировали Сократ и Катон, с восторгом восприняли и излияния чувств гетевского Вертера⁴⁴. Контаминация смыслов проникла и глубже. Сам Гете совместил в своей повести (опубликованной в 1774 году) «страсти» Вертера и «страсти» Христа. В самом заглавии «*Die Leiden des jungen Werther*» можно услышать эхо литургической формулы, применяемой к страданиям Иисуса Христа, *Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi*. Сам Вертер усматривал в своих страданиях именно аналог страстям Христовым: в последнем письме к Лотте он описывал свое самоубийство как «соединение с Отцом Небесным» и цитировал слова Гефсиманской молитвы. Гете обнажил в «Вертере» противоречие христианской доктрины: осуждение самоубийства и, одновременно, ожидание, что добродетельный христианин приветствует перспективу войти в жизнь вечную посредством физической смерти⁴⁵.

В смерти Вертера есть и еще один пласт смысла: понятие «чувствительности», или «чувства», выдвинутое сентиментализмом, имело корни в медицине. Для ученых-естественников восемнадцатого века «чувствительность» — реакция, основанная на чувстве (или сопровождаемая чувством), в противоположность неощущаемой, автоматической реакции на стимулы, — была физиологическим явлением, порождаемым телом и нервной системой, или, в терминах того времени, «*sensorium commune*»⁴⁶. Как мост между физическим и психологическим, или духовным, понятие чувствительности обещало доступ к человеческой душе через нервную систему. В частности, ожидалось, что удастся локализовать душу в пределах тела и его нервной системы посредством экспериментов над конвульсиями. Язык физиолога (в формулировке одного историка науки) «блуждал между понятиями души, *sensorium commune*, и конвульсий»⁴⁷. Этот язык создавал богатые возможности для использования нервной системы в качестве метафоры человека и общества. Итак, в «Вертере» Гете опирался на дискурс, находившийся в совместном пользовании естественных наук, общественной мысли, религии и изящной словесности. Немногие читатели заметили, что в описании последних дней Вертера его собственное свидетельство, построенное на подражании Христу и Гамлету, соположено с описанием «от редактора», изображающим смену физиологических состояний, имеющих патологический оттенок, — меланхолия, подавленное состояние духа, горячка и

возбуждение. Описание тела Вертера (упавшего, как можно было судить по следам крови, в конвульсиях со стула на пол) дано в терминах, уместных в отчете патологоанатома⁴⁸.

[18]

В своих мемуарах “Поэзия и правда”, написанных в начале девятнадцатого века, великий сердцевед признавал, что самоубийство находится в ведении различных ведомств: отвращение к жизни имеет физические и моральные причины; первые мы предоставляем для изучения врачу, а вторые моралисту⁴⁹. По словам одного гетеведа, после “Вертера” “религиозное преодоление и отрицание жизни, экспансия чувств и эмоциональная патология стали неразделимы”⁵⁰.

“Вертер”, как хорошо известно, послужил образцом для имитации и породил целую “эпидемию” (как говорили уже современники), свирепствовавшую вплоть до 1820-х годов и вдохновлявшую романтиков. Существовали литературные имитации повести, перекладывавшие “Вертера” на местные нравы; в реальной жизни вошли в моду атрибуты языка, обстановки, одежды и поведения Вертера, выступавшие как знаки нового эмоционального модуса — “чувствительности”. Существует также мнение, что “Вертер” породил эпидемию самоубийств. Его высказывал (не без удовлетворения) и сам Гете в мемуарах “Поэзия и правда”, и его знаменитые современники. Мадам де Сталь придала этому суждению особую авторитетность, ей вторил и Байрон, и доктор Эскироль, автор знаменитого трактата по психиатрии “Des maladies mentales” (1838)⁵¹. На самом деле у нас нет документальных свидетельств такой эпидемии (документированы лишь отдельные, весьма немногочисленные случаи) — факт эпидемии самоубийств, спровоцированной “Вертером”, невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть. Однако тот факт, что существует такое мнение — и многие исследователи повторяют его по сей день — значителен сам по себе, свидетельствуя о несокрушимой вере человека в то, что символический смысл может быть двигателем человеческих действий⁵².

В Россию западные модели самоубийства проникли в конце восемнадцатого века, подвергаясь при этом все новым метаморфозам. В русском переводе повесть Гете была впервые опубликована под заглавием “Страсти молодого Вертера” (1781)⁵³. Слово, выбранное русским переводчиком (“страсти”), уничтожило различие между понятиями *die Leiden*, употребленным Гете, и *das Leiden*, употребляемым по отношению к Христу, усиливая христологические коннотации образа Вертера и делая их эксплицитными⁵⁴. Вслед за переводом русские (следуя примеру французов и англичан) породили своих “Вертеров” — переложения на русские нравы. Одно из первых таких переложений, “Российский Вертер” Михаила Сушкова, появился в 1792 году. Молодой автор не ограничился литературой — вскоре после того, как он закончил своего “Вертера”,

[19]

российский Вертер на семнадцатом году жизни покончил жизнь самоубийством⁵⁵. Смерть автора, Сушкова, как и смерть его героя, Вертера, была культурным гибридом, составленным из разнородных заимствований. Герой Сушкова, как и герой Гете, кончает с собой из-за несчастной любви к замужней женщине; на столе у него лежит открытая книга — “английская трагедия “Катон”” (Аддисона). Сентименталистский культ чувствительности и несчастной любви соединяется с героическим рационализмом стоицизма восемнадцатого века. “Английская трагедия” открыта на последнем монологе Катона (известном русскому читателю из нескольких публикаций в качестве отдельного текста). Небольшие отступления от оригинала ведут к продуктивным искажениям смысла. Сушков процитировал только заключительные строки монолога, в которых Катон решительно заявляет о своем намерении покончить с собой, опустив его рассуждения (над

книгой Платона) о бессмертии души. Более того, в своем изложении текста Аддисона Сушков подчеркнул момент контроля человека над своей жизнью и смертью⁵⁶. Русский Катон Сушкова (в отличие от аддисоновского) — не читатель Платона, а убежденный атеист. Таков и русский Вертер. Герой Сушкова — вольтерьянец: “После него остались многие философические сочинения, которые никогда не были и не могли быть напечатаны. Оставшиеся деньги <...> он велел раздать нищим, а попам ничего”; он также велел освободить своего слугу от крепостного состояния⁵⁷. Самоубийство самого Сушкова еще более подчеркивает отрицание им веры в бессмертие души. Его предсмертное письмо, названное “символ веры”, — это исповедание неверия: “никогда и никто не был столько уверен в небытии души, как я”⁵⁸. Именно неверие, а не вертеровское стремление “соединиться с Отцом Небесным” приводит его к самоубийству. Предсмертное письмо Сушкова, циркулировавшее в рукописных копиях, стало публичным фактом. Самоубийство, по Сушкову, — это своеобразная амальгама различных культурных парадигм: сентименталистский культ иррациональной страсти, стоическое равнодушие к жизни и рационалистический атеизм Просвещения сливаются в одном случае. В целом российский Вертер — это Вертер-Христос-Катон-Вольтер⁵⁹.

В России в конце восемнадцатого века случай Сушкова, связавшего в своих писаниях и в своем поступке отрицание бессмертия души с самоубийством, отнюдь не был исключительным. Известен еще один атеист-вольтерьянец, покончивший с собой в 1793 году, другой провинциальный помещик — Иван Опочинин. В своем предсмертном письме он излагает причины своего поступка, отпавляясь от идеи отрицания бессмертия души и утвержде-

[20]

ния “своеволия”; отвращение к русской жизни также играет немалую роль:

После смерти нет ничего!

Сей справедливый и соответствующий наивернейшему правилу резон <...> заставил меня взять пистолет в руки. Я никакой причины не имел пресечь свое существование. Будущее, по моему положению, представляло мне *своевольное и приятное* существование. Но сие будущее миновало бы скоропостижно; а напоследок самое отвращение к нашей русской жизни есть то самое побуждение, принудившее меня решить самовольно мою судьбу.

О! Если бы все несчастные имели смелость пользоваться здравым рассудком...⁶⁰

Опочинин предал свое тело — бездушную “машину”, управляемую законами природы, — в руки местных властей (“Господа нижние земские судьи! Я оставляю вашей команде мое тело. Я его столько презираю... Будьте в том уверены”) и распорядился об освобождении своих крестьян. По его словам, он провел последние часы, переводя стихотворение Вольтера на русский язык. Таков и смысл самого его акта — культурная модель самоубийства, созданная в западноевропейской просветительской традиции, была переведена на русскую почву.

Какова же была бы судьба человечества, “если бы все имели смелость пользоваться здравым рассудком”? Мысль, высказанная русским вольтерьянцем в последние годы восемнадцатого века, была закончена в 1870-е годы Достоевским. В этом случае, полагал он, жизнь на земле закончится массовым самоубийством. Такова, по его мнению, была бы судьба общества, всецело охваченного европейской заразой атеизма и социализма.

Другой русский Катон, Александр Радищев, мыслитель Просвещения и мастер сентименталистской прозы, занял другую позицию в вопросе о бессмертии души. Самоубийство было для Радищева актом полного освобождения — от власти земных тиранов и от всеобъемлющего страха смерти. Пример такого самоубийства он нашел в “Катоне” Аддисона⁶¹. Один из персонажей “Путешествия из Петербурга в Москву” (1790), образцовый отец в главе “Крестьяны” (“крестицкий дворянин”), наставляя своих детей в

правилах добродетельной жизни, дает им завет умереть, если “доведенну до крайности, не будет тебе покрова от угнетения”, рассуждая в терминах, соединяющих фразеологию античной гражданственности с христианской терминологией: “тогда вспомни, что ты человек, вспомняи величество твое, восхити венец блаженства, его же отъяти у тебя тщатся. — Умри. — В наследию вам оставляю слово умирающего Катона”⁶². Как известно, “Путешествие”, с его

[21]

решительным осуждением деспотизма (в частности, деспотизма Екатерины II) и крепостного права, навлекло на автора смертный приговор, замененный пожизненной ссылкой в Сибирь. Однако для Радищева значение самоубийства Катона не ограничивалось гражданским пафосом. В другой главе, “Бронницы”, цитируются размышления Катона о бессмертии души из “трагедии Едессоно-вой”. В Сибири он написал свой “Федон” — трактат, озаглавленный “О человеке, о его смертности и бессмертии”. Это диалог, в котором представлены противоположные точки зрения; аргументам материалистов восемнадцатого века (Гольбаха и Гельвеция) о конечности человека противопоставлен голос веры — главным образом Мендельсона в его трактате “Федон, или О бессмертии души” (“Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele”, 1767)⁶³. В диалоге Радищева рационалист-просветитель сталкивается с сентименталистом: разум солидаризируется с логическими аргументами в пользу смертности; чувство — с идеей о бессмертии. В своем “Житии Федора Васильевича Ушакова” (1789), биографии друга, следующей конвенциям агиографии, Радищев, исходя из литературных примеров, описал самоубийцу в терминах, напоминающих о смерти Христа: “Случается, и много имеем примеров в повествованиях, что человек, коему возвещают, что умереть ему должно, с презрением и нетрепетно взирает на шествующую к нему смерть во сретение. Много видали и видим людей отъемлющих самих у себя жизнь мужественно. <...> Нередко таковой зрит и за предел гроба, и чает возродиться”⁶⁴.

Для Радищева Катон Аддисона был образцом для подражания не только в литературе, но и реальной жизни. Согласно Ю.М. Лотману, именно так объясняется загадочное самоубийство Радищева в 1802 году, вскоре после того, как Александр I вернул его из ссылки. По мнению Лотмана, это был акт утверждения свободы и автономности личности⁶⁵. Этим, однако, не ограничивается смысл самоубийства Радищева. В самом деле, Радищев был также и последователем Катона — читателя Платона. В Радищеве российский Катон — это Катон-Сократ-Христос.

В девятнадцатом веке смысл самоубийства приобрел новые измерения. Романтизм культивировал образ самоубийства — сотворенной, эстетически организованной смерти — как “болезни века”⁶⁶. Одновременно, начиная с 1830-х годов, самоубийство сделалось не только предметом поэтических медитаций, но и объектом науки. С развитием науки о самоубийстве знаменитые случаи перестали играть ведущую роль в создании смысла самоубийства. Современный человек стал предметом позитивного знания, навя-

[22]

зав (говоря словами Фуко) “грубый факт своего тела”, т. е. своей брэнности⁶⁷. Изучение смерти сыграло центральную роль в разработке научных дискурсов о человеке; по словам Фуко, западный человек сделался в своих собственных глазах объектом науки именно в перспективе, открывшейся с осознанием неизбежности своего уничтожения⁶⁸. Перед позитивистской наукой стояла огромная проблема: разработать новое понимание человека. Перестройке подверглось представление о человеке, созданном по образу и подобию Бога, человеке, наделенном телом, бессмертной душой, разумом и свободной

волей. Самоубийство стало своего рода лабораторией для пересоздания человека в качестве предмета позитивного знания. Это неудивительно: от “Федона” Платона до “Вертера” Гете самоубийство служило материалом для рассуждений о соотношении души и тела; с дней греческого стоицизма до Французской революции “вопрос о самоубийстве был вопросом о свободе воли”⁶⁹. В 1830-е годы, возобновив усилия, предпринятые еще в восемнадцатом веке, медицинская наука старалась обойти вопрос о воле, локализовав причину самоубийства в пределах человеческого тела, предмета анатомии. Самоубийство стало “болезнью века” в прямом, а не только в метафорическом смысле. Один французский врач, писавший о самоубийстве, доктор Бурден, усмотрел явные признаки патологии мозговой деятельности в поведении Катона у Плутарха — причем, согласно его диагнозу, болезнь приобрела угрожающие размеры именно в то время, когда Катон читал диалог Платона о бессмертии души⁷⁰. В середине девятнадцатого века появились и науки об обществе, социология сделалась серьезным соперником медицины в борьбе за нового человека. Социология обратилась к изучению не индивида, но общества, понимаемого как единое целое, выражаясь языком того времени, не тела индивида, а коллективного тела (в дискурсе общественных наук в эти годы метафора *corps social* была центральным понятием). Наука успешно соперничала с метафизикой. В это время Шопенгауэр писал о самоубийстве как об утверждении индивидуальной воли, а позитивисты сделали самоубийство главным предметом новой отрасли науки, “моральной статистики”, целью которой было продемонстрировать с неопровержимостью цифр, что рассматриваемые не индивидуально, а коллективно действия человека (такие, как самоубийство и преступление) подчиняются законам природы, т. е. строгой детерминации. Генри Бокль полагал, что моральная статистика доказала, что поступки человека определялись не свободной волей, а социальными причинами, воздействующими не на индивида, а на совокупность индивидов, общество. В конце века усилия социальной мысли и моральной статистики разрешить

[23]

загадку самоубийства получили синтез в книге Эмиля Дюркгейма “Самоубийство” (принято считать, что именно это исследование утвердило социологию как самостоятельную научную дисциплину). Однако новая модель человека, предложенная наукой, совмещала черты человека как объекта медицинской и социологической наук с знакомыми чертами человека, созданного по образу и подобию Божию. Именно история осмысления самоубийства (а также, шире, природы человека и его действий) в девятнадцатом веке является основным предметом моей книги.

Приведенные выше фрагменты из символической истории самоубийства, с античности до начала девятнадцатого века, могут служить иллюстрацией некоторых общих принципов смыслообразования. Так, эти примеры демонстрируют, что в культуре самоубийство воспринимается как символический акт, затрагивающий фундаментальные проблемы бытия; что в культурном контексте самоубийство (эмоциональное переживание, исполненное амбивалентности), подобно губке, впитывает в себя различные смыслы; и что в ходе истории культуры и в процессе межкультурных миграций эти смыслы подвержены своего рода мутациям.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Из статьи “Мания самоубийств”, “Неделя”, № 22, 1884, с. 733.

² Из хроники самоубийств в рубрике “Наши общественные дела”, “Отечественные записки”, Октябрь 1873, с. 261—262.

³ Иван Якунин, “Самоубийца”, “Дело”, № 11, 1875.

⁴ К этому выводу пришел социолог Джек Дуглас: явление самоубийства не имеет адекватного определения; см. Jack D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide* (Princeton, 1967), p. 81. О попытках психологов дать определение самоубийства, см. Edwin S. Shneidman, *Definition of Suicide* (New York, 1985) и Jean-Pierre Soubrier, "Definitions of Suicide," in: Antoon A. Leenaars, ed., *Suicidology: Essays in Honor of Edwin S. Shneidman* (Northvale, N.J., 1993). С лингвистической точки зрения проблема определения самоубийства обсуждается D. Daube, "The Linguistics of Suicide," *Philosophy and Public Affairs*, I (1972).

⁵ Sigmund Freud, "Schlusswort der Selbstmord-Diskussion," *Gesammelte Werke*, Achte Auflage, Bd. 8 (Frankfurt am Main, 1990), S. 64.

⁶ Gregory Zilboorg, "Differential Diagnostic Types of Suicide," *Archives of Neurology and Psychiatry*, 35, 1936, p. 271. Врач-психиатр и общественный деятель русского происхождения (член Временного правительства), в эмиграции Грегори Зилбург стал активным исследователем самоубийства, организовав в Нью-Йорке (где он практиковал как

[24]

психоаналитик) первую ассоциацию, посвященную изучению самоубийства, Committee for the Study of Suicide (1936).

⁷ Edwin S. Shneidman, "Suicide," *Encyclopaedia Britannica*, 1973, vol. 21, p. 383. Суицидология стала самостоятельной научной дисциплиной в 1950-е годы в США. См. итоговые сборники: Edwin S. Shneidman, Norman L. Farberow, eds., *Clues to Suicide* (New York, 1957); Edwin S. Shneidman, Norman L. Farberow, Robert E. Litman, eds., *The Psychology of Suicide* (New York, 1970); Antoon A. Leenaars, ed., *Suicidology: Essays in Honor of Edwin S. Shneidman* (Northvale, N.J., 1993).

⁸ Antoon Leenaars, *Suicide Notes: Predictive Clues and Patterns* (New York, 1988), p. 17.

⁹ Ср. формулировку Поля Рикера:... human action becomes social action when written down in the archives of history. Thanks to this sedimentation in social time, human deeds become 'institutions,' in the sense that their meaning no longer coincides with the logical intentions of the actors" (Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text" [1971], *Interpretive Social Science*, ed. Paul Rabinow and William M. Sullivan [Berkeley, 1979], p. 85).

¹⁰ Исследование самоубийства в начале двадцатого века ведется в настоящее время Сюзан Морриссей. См. Susan Morrissey, "Suicide and Civilization in Late Imperial Russia," *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas* 43 (1995).

¹¹ Исторические исследования самоубийства, построенные как обзоры известных случаев самоубийства и взглядов известных людей на самоубийство, писались уже в восемнадцатом веке. Одна из самых ранних таких историй появилась в Италии, Agatopisto Cromaziano [псевдоним монаха Tito Benvenuto Buonafede] *Istoria critica filosofica del suicidio* (Лусса, 1761) (с последующими изданиями в 1784 и 1788 гг.). В девятнадцатом веке исследование самоубийства обычно включало как исторический очерк такого типа, так и обзор медицинских сведений и статистических данных. Наиболее популярными и часто цитируемыми среди таких книг являются: A. Brierre de Boismont, *Du suicide et de la folie suicide* (Paris, 1856), P. E. Lisle, *Du suicide, statistique, médecine, histoire, et législation* (Paris, 1856), A. Legoyt, *Le suicide ancien et moderne. Etude historique, philosophique, morale et statistique* (Paris, 1881), A. Bayet, *Le suicide et le morale* (Paris, 1922), H. W. Heller, *Über den Selbstmord in Deutschland* (Frankfurt, 1787), C. F. Staudlin, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde* (Göttingen, 1824), Charles Moore, *A Full Inquiry into the Subject of Suicide*, 2 vols. (London, 1790), Forbes Winslow, *The Anatomy of Suicide* (London, 1840), W. W. Westcott, *Suicide: Its History, Literature, Jurisprudence, Causation and Prevention*

(London, 1885), James O'Dea, *Suicide: Study on Its Philosophy, Causes and Prevention* (New York, 1882). Такое исследование появилось и в двадцатом веке: Henry Romilly Feden's *Suicide: A Social and Historical Study* (London, 1938). См. аннотированную библиографию: Hans Rost, *Bibliographic des Selbstmords* (Augsburg, 1927). Достоин особого упоминания исторический очерк в недавней книге поэта и журналиста Альвареза: A. Alvarez, *The Savage God: A Study of Suicide* (New York, 1971). В последние годы начали появляться исследования, в которых

[25]

внимание сосредоточивается на тех смыслах, которые приписывает самоубийству культура. Общие принципы такого подхода были сформулированы в книге социолога Джека Дугласа: исследовать не самое явление и не статистические или медицинские данные, а те смыслы, которые сам самоубийца и его современники приписывают акту самоубийства (Jack D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide* [Princeton, 1967]). См. исследования, написанные историками на конкретном материале: Michael MacDonald, Terence R. Murphy, *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England* (Oxford, 1990), на материале Англии в период между 1500 и 1800 гг.; Olive Anderson, *Suicide in Victorian and Edwardian England* (Oxford, 1987) и Barbara T. Gates, *Victorian Suicide: Mad Crimes and Sad Histories* (Princeton, 1988), на английском материале девятнадцатого века.

¹² При интерпретации смерти Сократа я пользовалась работой Nicole Loraux, "Therefore, Socrates is Immortal," in: *Fragments for a History of the Human Body*, Part Two, ed. by Michel Feher with Ramona Naddaff and Nadia Tazi (New York, 1989), p. 13-45.

¹³ См., например, недавнюю полемику современных философов: R. G. Frey, "Did Socrates Commit Suicide?" *Philosophy* 53 (1978): 106—108; Michael Smith, "Did Socrates Kill Himself Intentionally?" *Philosophy* 55 (1980): 253—254; Harry Lesser, "Suicide and Self-murder," *ibid.*, 255—257; William E. Tolhurst, "Suicide, Self-Sacrifice, and Coercion," *The Southern Journal of Philosophy* 21 (1983): 109-121; Suzanne Stern-Gillet, "The Rhetoric of Suicide," *Philosophy and Rhetoric* 20, № 3 (1987): 160—170. См. также Jerome Eckstein, *The Deathday of Socrates* (Frenchtown, NJ, 1981), p. 48.

¹⁴ Антропологи рассматривали афинскую казнь как "контролируемое самоубийство". См. Louis Gernet, *The Anthropology of Ancient Greece* (Baltimore, 1981), p. 255, и R. Hackforth, *Plato's Phaedo* (Cambridge, 1955), p. 36.

¹⁵ Фридрих Ницше, "Сумерки богов" (Gotzen-Dammerung, 1889), глава "Проблема Сократа", параграф 12.

¹⁶ Loraux, p. 36.

¹⁷ Клеомброт упоминается у Цицерона, см. об этом W. E. H. Lecky, *History of European Morals*, New York, 1955, vol. 1, p. 212 nt. 2, и Henry Romilly Fedden, *Suicide: A Social and Historical Study* (New York, 1972), p. 72. R. Hackforth цитирует мнения нескольких авторов о том, что именно чтение диалога Платона вдохновило Клеомброта на самоубийство (p. 30—31).

¹⁸ John Donne, конец Части III *Biathanatos*.

¹⁹ Перефразируя известный силлогизм Аристотеля:

Все люди смертны. Сократ — человек. Следовательно, Сократ смертен. См. об этом у Loraux, p. 20.

²⁰ См. обзор раннехристианских представлений о смерти Христа как аналоге смерти Сократа у Arthur J. Droge, James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* (San

[26]

Francisco, 1992). Иоанн Златоуст (в “Беседе на Первое послание к Коринфянам”) и Клемент Александрийский прямо проводили аналогию между Христом и Сократом (см. Droge, Tabor, p. 139, 142). Ориген обсуждал смерть Христа в платоновских терминах, как освобождение души от тела. По словам современного философа, идеи о том, что Сократ — самоубийца, и о том, что Христос — самоубийца, неразрывно связаны друг с другом — или обе верны, или обе неверны (Suzanne Stern-Gillet, p. 97).

²¹ Droge, Tabor, p. 129.

²² О толковании Оригеном Гефсиманской молитвы в его трактате “Слово утешительное к мученичеству”, см. Droge, Tabor, p. 150—151.

²³ Среди тех, кто писал о смерти Христа как о самоубийстве, от раннего Средневековья до нового времени, — Тертуллиан, Ориген, Иероним Блаженный (St. Jerome), Беда Достопочтенный (Bede Venerabilis), Джон Донн. (Их аргументы убедили современных исследователей самоубийства, см. Fedden, p. 10, 143; Alvarez, p. 67.) По словам Джона Донна, Христос “избрал” смерть (*Biathanatos*, Part I, Distinction 3, Section 2). На это возражал де Квинси: такой аргумент строится на ошибочном определении самоубийства, которое не различает self-homicide и self-murder (т. е. два юридических понятия, неумышленное и умышленное самоубийство) (см. De Quincey, “On Suicide”).

²⁴ Этот аргумент можно найти у таких различных авторов, как Buona-fede (монаха ордена целестинцев), в его *Istoria critica filosofica del suicidio* (1761) и Мадам де Сталь, в *Réflexions sur le suicide* (1813).

²⁵ Современный философ-герменевтик Ганс-Георг Гадамер заметил, что, хотя интерпретация смерти Сократа (в “Федоне” Платона) как аналогичной смерти Христа ошибочна, эта герменевтическая “ошибка” оказалась очень продуктивной, в особенности в восемнадцатом веке. Цит. по: Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. from German (New Haven, 1980), p. 21.

²⁶ О Сократе и Христе у французских *philosophes* см. John McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford, 1981), p. 416.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, в издании под редакцией Walter Jaeschke, в составе *Vorlesungen: Ausgewählte Nach-schriften und Manuskripte* (Hamburg, 1983—85), III.B.2.b, вариант 1831 года.

²⁸ См. Zilboorg, “Suicide among Civilized and Primitive Races,” *American Journal of Psychiatry*, 92, № 6 (1936), p. 1368; Shneidman, Farberow, “The Logic of Suicide,” in: Shneidman and Farberow, eds., *Clues to Suicide*, p. 31-41; Charles W. Wahl, “Suicide as a Magical Act,” *ibid.*, p. 22—30; Herbert Hendin, “Psychodynamics of Suicide,” in Hendin, *Suicide and Scandinavia* (New York, 1964), p. 22. Hendin описывает случай идентификации самоубийцы (женщины) с Христом из современной практики; Forbes Winslow — случай самораспятия в 1803г. в Италии (*The Anatomy of Suicide*, p. 329—333).

²⁹ Идея о смешении “я”-субъекта и “я”-объекта восходит к Фрейдю, “Trauer und Melancholic” (1917), и получила развитие у Karl Menninger, *Man Against Himself* (New York, 1938). См. также John T. Malts-

[27]

berger, “Confusion of the Body, the Self, and the Others in Suicidal States,” in: Leenaars, ed., *Suicidology: Essays in Honor of Edwin S. Shneidman*. Об иллюзии бессмертности при самоубийстве см. Shneidman and Farberow, “The Logic of Suicide,” p. 31—41.

³⁰ См. Helen Silving, “Suicide and Law,” Shneidman and Farberow, eds., *Clues to Suicide*, p. 80—82.

³¹ О Лукреции см. Ian Donaldson, *The Rapes of Lucretia: A Myth and Its Transformations* (Oxford, 1982), где прослеживается трансформация этого мифа от Античности до Просвещения. Дональдсон показал, что образ Лукреции ассоциировался с образом Христа, в особенности в живописи, где фигура Лукреции-самоубийцы нередко

изображается как явное подобие Христа на кресте (см. р. 26—27). Образ Лукреции был важен в культуре Французской революции; см. Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution* [New Haven, 1989], p. 85-86.

³² См. J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), p. 233.

³³ См. краткий обзор трансформаций образа Катона у Donaldson, *The Rapes of Lucretia*, p. 147—155.

³⁴ О “Катоне” Аддисона и дебатах, посвященных самоубийству, см. S. E. Sprott, *The English Debate on Suicide* (La Salle, 111., 1961), p. 113—116; Donaldson, p. 150—166; Lester G. Crocker, "The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century," *Journal of the History of Ideas* vol. XIII, № 1 (January 1952); Roland Bartel, "Suicide in Eighteenth-century England: The Myth of a Reputation," *Huntington Library Quarterly*, vol. XX, №3 (1960).

³⁵ Из авторского предисловия к пьесе *La Mori de Caton* Н. Panckoucke (1768); См. McManners, p. 415.

³⁶ См. McManners, p. 415.

³⁷ См. главы 5 и 6 в книге Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution*.

³⁸ Об этом писал R. Trousson, *Socrates devant Voltaire, Diderot et Rousseau* (Paris, 1967); цитирую по McManners, p. 416.

³⁹ См. Outram, p. 94.

⁴⁰ McManners, *Death and the Enlightenment*, p. 416.

⁴¹ Hegel, *Vorlesungen uber die Philosophie der Religion*, III.B.2.b, вариант 1831 года.

⁴² См. об этом Outram, p. 101.

⁴³ J. Dulaure; цитирую по Outram, p. 78.

⁴⁴ Outram, p. 72.

⁴⁵ Формулировка Maurice R. Funke, *From Saint to Psychotic: The Crisis of Human Identity in the Late 18th Century* (New York, 1983), p. 174-175.

⁴⁶ Эту идею высказывали физиологи Albrecht von Haller и P.-J. Cabanis. Об этом см. L. J. Jordanova, "Naturalizing the Family: Literature and the Bio-Medical Sciences in the Late Eighteenth Century," in: L. J. Jordanova, ed., *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature* (New Brunswick, N.J., 1986), p. 98-99.

⁴⁷ Karl M. Figlio, "Perception and the Physiology of Mind," *History of Science*, 13/3, № 21 (September 1975), p. 186-187.

[28]

⁴⁸ *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Banden. Herausgegeben von Erich Trunz, Band 6 (Munchen, 1977), S. 124.

⁴⁹ Книга XIII (1814) в “Поэзия и правда” (*Dichlungund Wahrheit*).

⁵⁰ Funke, p. 126.

⁵¹ См. посвящение *Marino Faliero* Байрона, адресованное Гете: "I rather suspect that, by one single work of prose, you yourself have excited a greater contempt for life, than all the English volumes of poesy that ever were written. Madame de Stael says, that 'Werther has occasioned more suicides than the most beautiful woman;' and I really believe that he has put more individuals out of this world than Napoleon himself, — except in the way of his profession" (*The Poetical Works of Lord Byron*, London, 1866,6:51).

⁵² Имена тех, кто повторяет этот миф (как правило, без ссылки на источники), и литературоведов, и исследователей самоубийства, слишком многочисленны для того, чтобы их перечислить. Его повторил и Ю. М. Лотман; см. “Беседы о русской культуре” (Санкт-Петербург, 1994), с. 215. Среди тех, кто приводит документированные случаи самоубийства, вдохновленного “Вертером”, — William Rose, *Men, Myth, and Movements in German Literature* (London, 1931), p. 147, 150. См. также аннотированную библиографию литературы, связанной с влиянием “Вертера” на жизнь: Hans Rost, *Bibliographie des Selbstmords* (Augsburg, 1927), S. 316—326. Среди немногочисленных скептиков,

указывающих, что факт эпидемии не имеет никаких доказательств, — Stuart Pratt Atkins, *The Testament of Werther in Poetry and Drama* (Cambridge, Mass., 1949), p. 210—211, Jacques Choron, *Suicide* (New York, 1972), p. 31, Martin Swales, *Goethe, The Sorrow of Young Werther* (Cambridge, 1987), p. 94. Swales проникательно заметил, что распространенность этого мифа свидетельствует о реальности страха, что книга могла вызвать эпидемию самоубийств.

⁵³ Первый перевод “Вертера”, “Страсти молодого Вертера”. (Санкт-Петербург, 1781; 2-е изд. 1794), принадлежит Ф. Галченкову; за ним последовали “Страсти молодого Вертера, соч. г. Гете”, пер. И. Виноградова, который использовал перевод Галченкова (Санкт-Петербург, 1796; 2-е изд. 1816). О русских переводах “Вертера” см. В. М. Жирмунский, “Гете в русской поэзии”, “Литературное наследство”, IV-VI (1932), с. 514-515.

⁵⁴ Первый перевод, в котором употреблялось не слово “страсти”, а “страдания”, появился в 1829 году (перевод Н. Рожалина, опубликованный в Москве). Можно предположить, что к этому времени в русском языке существовала оппозиция страсти—страдания, подобная немецкому *das Leiden—die Leiden*. В конце восемнадцатого века, без сомнения, семантическая разница между двумя словами в русском языке не была еще явной и однозначной. Более того, слово “страсти” можно было интерпретировать двояко, в зависимости от того, как воспринималось его происхождение: как церковно-славянское слово, оно имело христологические коннотации; как калька с французского, оно означало “страсть” (сильная эмоция, с эротическими коннотациями). И тем не менее первый переводчик Гете уже имел в своем распоряжении слово “страдания”, с его чисто человеческими и секулярными коннотациями, так, другой переводчик Гете,

[29]

О. Козодавлев, в предисловии к переводу драмы “Клavigо” (1780) писал о “страданиях младого Вертера”. Автор признателен Иоахиму Клейну за интерпретацию значения этих слов.

⁵⁵ Роман Сушкова был опубликован после его смерти, “Российский Вертер, полусправедливая повесть, оригинальное сочинение М. С., молодого, чувствительного человека, несчастным образом самоизвольно прекратившего свою жизнь” (Санкт-Петербург, 1801). О восприятии Гете и обширной традиции русских имитаций “Вертера” см. В. В. Сиповский, “Влияние “Вертера” на русский роман XVIII века”, “Журнал Министерства народного просвещения”, январь 1906; В. М. Жирмунский, “Гете в русской поэзии”; Wolfram Eggeling and Martin Schneider, *Derrussische Werther* (Munich, 1988). Замечательный источник информации о Сушкове и публикация архивных документов — статья Мартина Фраанье (Maarten Fraanje) “Прощальные письма М. С. Сушкова (о проблеме самоубийства в русской культуре конца XVIII века)”, “XVIII век”, 19 (Санкт-Петербург, 1995). См. также идеологическую оценку поступка Сушкова в: В. Н. Топоров, “О “ветрах” французской революции в русской литературе”, *Тезисы докладов научной конференции “Великая французская революция и пути русского освободительного движения”* (Тарту, 1989).

⁵⁶ См. анализ этого монолога у Фраанье, с. 160—163.

⁵⁷ “Российский Вертер”, с. 85—86 (заключительные слова романа).

⁵⁸ Из письма Михаила Сушкова к дяде, М. В. Храповицкому, 15 июля 1792 года (архивный документ, см. Фраанье, с. 155). О совмещении вольтерьянства с сентиментализмом в России см. Жирмунский, с. 524.

⁵⁹ Фраанье предлагает иную интерпретацию, выделяя два типа самоубийства, по Вертеру (сентименталистская смерть) и по Катону (рационалистическая смерть); первая преобладала в литературе, вторая — в реальной жизни. Он относит самоубийство

Сушкова ко второму типу, полагая влияние Вертера в этом случае незначительным (с. 166-167).

⁶⁰ Письмо Опочинина было опубликовано в январе 1883 года в “Историческом вестнике” (Л. Н. Трефолев, “Предсмертное завещание русского атеиста”). В это время, в годы “эпидемии самоубийств”, связанной с новой волной атеизма, письмо Опочинина приобрело особый резонанс. Оно было известно и современникам. Фраанье видел в архивах рукописный сборник начала девятнадцатого века, содержащий предсмертные письма Сушкова и Опочинина.

⁶¹ Такую интерпретацию смерти Радищева предложил Ю. М. Лотман в статье “Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века”, “Труды по знаковым системам”, 8 (Тарту, 1977). См. также его “Беседы о русской культуре”, с. 215—223, о самоубийстве Радищева, Сушкова, Опочинина и других.

⁶² А. Н. Радищев, “Путешествие из Петербурга в Москву”, издание В. А. Западова (Санкт-Петербург, 1992), с. 55.

⁶³ О трактате Радищева см. комментарии Г. А. Гуковского к Полному собранию сочинений А. Н. Радищева, т. 2 (Москва; Ленинград, 1941), с. 370-375.

[30]

⁶⁴ А. Н. Радищев, Полное собрание сочинений (Москва, 1907), т. I, с. 131.

⁶⁵ Ю. М. Лотман, “Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века”, “Труды по знаковым системам”, 8 (Тарту, 1977).

⁶⁶ О влиянии таких настроений на бытовую жизнь см. Louis Maigron's *Le Romantisme et les mœurs* (Paris, 1910), глава “Le Romantisme et le suicide”. О самоубийстве эпохи романтизма см. Lisa Lieberman, “Romanticism and the Culture of Suicide in Nineteenth-Century France”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33, № 3 (July 1991), 611 — 629; см. также исследования о самоубийстве в девятнадцатом веке в Англии, Barbara T. Gates, *Victorian Suicide: Mad Crimes and Sad Histories* (Princeton, 1988). Специальные исследования посвящены связи образа женщины и идеи самоубийства в девятнадцатом веке, Margaret Higonnet, “Suicide: Representations of the Feminine in the Nineteenth Century,” *Poetics Today*, vol. 6:1—2 (1985), 103—118; Howard I. Kushner, “Suicide, Gender and the Fear of Modernity in Nineteenth-century Medical and Social Thought,” *Journal of Social History*, vol. 26, № 3 (Spring 1993), 461-490.

⁶⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris, 1966), p. 328.

⁶⁸ Michel Foucault, *Naissance de la clinique* (Paris, 1972), p. 200—201.

⁶⁹ Rist, p. 233.

⁷⁰ С. Е. Bourdin, *Du suicide considéré comme maladie* (Batignolles, 1845), p. 78—79. Суждение Бурдена повторяет Lisle, *Du suicide*, p. 142—145.

[31]

Глава 1 ЕВРОПЕЙСКАЯ НАУКА О САМОУБИЙСТВЕ

К концу восемнадцатого века становилось все яснее, что человек уже не живет более исключительно в сфере христианских установлений. В течение девятнадцатого века, с развитием позитивизма, наука все более наступала на территорию метафизики и богословия. За открытиями естественных наук (физики и физиологии) последовали успехи общественных наук. Науки трудились над созданием нового модуса знания и новой модели человека. “Новому человеку” предстояло совлечь с себя “ветхого Адама”, созданного по образу и подобию Бога, — стояла задача описать душевную жизнь, или психологию, человека, не прибегая к понятию души, и объяснить человеческие действия

вне понятия о свободе воли, провести связь между человеком и неким целым, не Богом, а обществом, и, наконец, обратиться к роковой для безрелигиозного сознания проблеме смертности. За этими конкретными задачами стояла и другая, эпистемологическая задача: сконструировать объект изучения для новых, позитивистских наук. В книге “Самоубийство”, положившей начало научной дисциплине социологии, Дюркгейм настаивал именно на этом: для того чтобы существовала наука социология, ей необходимо, прежде всего, иметь свой собственный объект¹. “Новый человек” — объект науки — был создан по мерке новых научных дисциплин. В этой главе обсуждаются исследования о самоубийстве, предпринятые в рамках медицинских и общественных дисциплин в период между 1830—1890-ми годами. В это время десятки ученых в разных концах Европы, главным образом патологоанатомов и статистиков, были заняты активным обсуждением проблемы самоубийства как частного, наглядного случая действий человека. Самоубийство сделалось лабораторией для разрешения более общих проблем о человеке и его действиях и о науках о человеке, поставленных эпохой позитивизма.

САМОУБИЙСТВО И МЕДИЦИНА

С медицинской точки зрения самоубийство считалось в девятнадцатом веке болезнью или симптомом болезни, психической

[32]

аномалией. Эта точка зрения связана с именем Этьенна Эскироля и восходит к 1820-м годам. В своем классическом труде, “Об умственных болезнях” (1838), пользовавшемся исключительным авторитетом в Европе в течение десятилетий, Эскироль, как он утверждал, “доказал”, что “самоубийство проявляет все признаки умственной болезни, симптомом которой оно и является” и, более того, “что человек покушается на свою жизнь только в состоянии умственного помешательства, и что самоубийцы — помешанные”². Из этого следовало, что как акт, совершаемый не по своей воле, самоубийство не должно быть наказуемо законом. Аргументы Эскироля носили не только научный, но и политический характер: стремясь включить самоубийство в сферу влияния медицины, а не религии, морали или юриспруденции, Эскироль действовал во имя “империалистической экспансии своей профессии” (как выразился один историк науки)³. У него были соратники и последователи. Ученик Эскироля Дж.-П. Фальре в специальном исследовании на эту тему связал самоубийство с ипохондрией⁴. Другой французский медик, С. Е. Бурден, в трактате “Самоубийство как болезнь” (1845), представил самоубийство как самостоятельную болезнь (“самоубийственная мономания”)⁵. В дальнейшие годы тотальная экспансия медицинской точки зрения на самоубийство и мнение, что человек совершает самоубийство *только* в состоянии помешательства, нередко оспаривались медиками и статистиками⁶, однако это мнение сохраняло силу в течение всего девятнадцатого века. Дюркгейм в 1897 году нашел нужным начать свое социологическое исследование с обзора и опровержения медицинской точки зрения на самоубийство.

Стремясь найти материальное подтверждение своего аргумента, определив “местонахождение самоубийства” в теле, Эскироль прибегнул к обширным патолого-анатомическим исследованиям. Если бы удалось локализовать суицидную патологию в теле, т. е. связать душевную деятельность с физиологической, вопрос о причине самоубийств был бы решен, а с ним и более общая проблема — природа человеческого действия. Однако положительные данные найти не удалось. Эскироль вынужден был признать, что “вскрытие тел самоубийц не пролило след на причину”; наблюдаемые изменения в тканях тела (в основном в головном мозгу и органах

пищеварения) были столь разнообразны, что на этом основании нельзя было сделать ясных выводов⁷. Несмотря на это, попытки локализовать область зарождения действия, чувства и мысли человека в тканях тела продолжались в течение всего девятнадцатого столетия (а также и в двадцатом), и многие склонны были считать их успешными.

[33]

В Англии доктор Форбес Винслоу, автор популярной книги “Анатомия самоубийства” (1840), также возлагал большие надежды на возможность связать суицидные импульсы и другие явления душевной жизни с состоянием тканей и органов тела, утверждая, что “предрасположенность к самоубийству в большой мере сводима к тем же принципам, которые управляют обыкновенными болезнями; в большей мере, чем обыкновенно думают, предрасположенность к самоубийству происходит от расстройства мозга и органов пищеварения”⁸. В главе “Внешний вид после смерти тех, кто совершил самоубийство” Винслоу суммировал данные Эскироля, Фальре и других медиков, которые обнаружили изменения в теле самоубийцы: черепные кости и мягкие ткани головного мозга часто показывали патологические изменения, “сердце иногда оказывалось дезорганизованным”, “желудок, печень и кишечник наиболее часто являются областью патологических явлений”⁹. Несмотря на то что во многих случаях данные вскрытий приходилось признать неубедительными, это не поколебало веру Винслоу в физическую природу душевных явлений; “Во многих случаях мозг кажется не затронутым структурными изменениями; и тем не менее, рассуждая физиологически, следует верить, что в каждом случае орган чувств должен быть поврежден, первичным или вторичным образом. Во многих случаях нет сомнения, что корень болезни заключен в головном мозге, в котором, однако, после смерти невозможно обнаружить следы болезни!”¹⁰

В главе “Результат помешательства?” Винслоу дал положительный ответ на этот вопрос, решительно настаивая, что суицидное помешательство имеет чисто органическую причину, несмотря на невозможность установить таковую с помощью позитивных методов исследования, а именно вскрытия тела: “Сумасшествие является результатом болезни мозга. Хотя после смерти во многих случаях в массе мозговой ткани не обнаруживаются ощутимые признаки структурной патологии, было бы нелогичным для нас заключить, что орган чувств не подвергся физическим изменениям”¹¹. В своей риторической структуре это утверждение напоминает скорее “символ веры”, чем логическое рассуждение.

Данные, полученные с помощью позитивных методов, не могли заставить позитивистов усомниться в правильности своих выводов. Раздавались, правда, отдельные скептические голоса: так, уже 1828 году, английский врач Г. М. Барроус, по словам одного историка, “недоумевал по поводу исключительного “усердия и труда”, уделяемого в процессе вскрытия трупов с целью обнаружить причину самоубийства”¹². Уже в двадцатом веке (в 1909 году) венский врач Антон Брош, вдохновленный исследованиями Фальре и

[34]

Бурдена, вскрыл триста семьдесят одно тело и пришел к выводу, что явные признаки душевной болезни можно обнаружить в 7,6% случаев (в 1912 году эти сведения были сообщены русскому читателю доктором Г. Гордоном в “Русской мысли”)¹³.

Вера, которая двигала Винслоу, и свойственные ему ходы мысли поощрялись крупнейшими авторитетами позитивистской науки. Так, Клод Бернар утверждал в своем основополагающем труде “Введение в экспериментальную медицину” (1865), что неспособность проявить “анатомическую связь” явлений (т. е. физические изменения в тканях тела, указывающие на наличие болезни) равноценна признанию абсурдного —

“что существует следствие без причины”¹⁴. Это, в свою очередь, было бы равноценным подрыву основных постулатов позитивизма. Людвиг Бюхнер в популярной книге “Сила и материя” (1855), которая как учебник материализма сделалась “библией” целого поколения молодых радикалов в Германии и России (среди них тургеневский Базаров), объяснял, что только из-за несовершенства наших чувств оказывается невозможным во всех случаях проявить материальные следы душевных явлений в человеческом теле. По его мнению, неопровержимые свидетельства прямой причинно-следственной связи между духом и материей были представлены, например, в “замечательных экспериментах и вивисекциях Флуранса”. Экспериментируя над живыми птицами, физиолог Флуранс [Flourens] удалял слои мозга, наблюдая при этом за поведением животного. Он пришел к выводу, что “духовная деятельность уменьшается пропорционально потерянной массе [мозговой ткани]”, пока всякая способность умственной деятельности, всякая возможность получать чувственные впечатления не была уничтожена, не уничтожая при этом жизни. (Поддерживаемые с помощью искусственного питания птицы Флуранса продолжали жить в этом состоянии месяцы и годы и даже “прибавлялись в весе и полноте тела”). “Какое же нужно нам еще более веское доказательство необходимой связи между душой и телом, нежели даваемое нам ножом анатома, отрезающего душу по частям?” — вопрошал читателя Бюхнер¹⁵.

САМОУБИЙСТВО И МОРАЛЬНАЯ СТАТИСТИКА

Начиная с 1830-х годов новая дисциплина — моральная статистика — взяла на себя изучение самоубийства¹⁶. Производя количественный учет человеческих действий, подсчитывая число совершаемых убийств и самоубийств в соотношении с такими факторами, как возраст, пол, национальность, религия, социальный статус,

[35]

время года, климат, почва и проч., или (как выразился историк материализма Фредерик Ланге) благодаря “счастливой комбинации сравниваемых величин”, статистики надеялись проникнуть в механизм социальной жизни, подлежащий действию индивида¹⁷. Предметом моральной статистики были так называемые “моральные действия” — брак, рождение, преступления (в особенности убийство), но в первую очередь — самоубийство. Новая дисциплина виделась как аналог патологической анатомии. Доктор Энрико Морселли в труде, подводившем итоги этой области, “Самоубийство: исследование по моральной статистике” (Милан, 1879), специально обратился к этому вопросу. Он находил родство между областью медицины, “психофизической патологией”, и моральной статистикой, областью социологии: “обе они порождение нашего времени, обе возникли на развалинах метафизики”¹⁸. В самом деле, основной тезис обеих дисциплин (самоубийство есть произвольное действие) был направлен на борьбу с общим врагом, метафизикой. Однако в то время, как медицина искала причину самоубийства в теле человека, моральная статистика искала таковую вне человека. По словам русского популяризатора новой науки, причина всякого самоубийства лежит вне индивида, в обществе, его окружающем¹⁹.

Моральные статистики рассуждали следующим образом. Статистика показывает, что некоторые явления, которые обыкновенно считаются самопроизвольными действиями человека, повторяются с поразительной регулярностью и находятся в связи с целым рядом внешних факторов. Явления эти настолько постоянны, решили статистики, что имеются все основания считать их законосообразными, т. е. такими действиями, которые являются результатом не свободного волеизъявления индивида, а строгой детерминации и находятся в прямой причинно-следственной зависимости от факторов, лежащих вне человека²⁰. В результате сбора статистического материала оказалось, что убийство и

самоубийство происходят с не меньшей (и даже с большей) регулярностью, чем естественная смерть. Отсюда делался вывод: формы человеческого поведения, или моральные явления, по своей природе аналогичны физическим явлениям, которые, как известно, подчиняются законам природы, хотя они и скрыты от человеческого глаза. Логика этого аргумента подразумевала не то, что самоубийство — это болезнь, а то, что самоубийство есть такое же явление, как болезнь, — это была логика метафоры.

Уже бельгийский статистик Л. Адольф Кетле, считающийся основателем моральной статистики, в конце 1820-х годов сделал далеко идущие выводы из полученных цифровых данных²¹. Широ-

[36]

кое влияние на европейскую мысль оказало обобщение философских достижений статистики в знаменитом вступлении к “Истории цивилизации в Англии” (1857) Генри Бокля. Согласно Боклю, “будучи выраженной математическим языком”, повторяемость действий человека доказала невозможность свободной воли, опровергнув таким образом “метафизическую и богословскую догму” в пользу позитивных данных науки²². Стало ясным, что убийство и самоубийство подчиняются социальным законам, “предсказуемым в еще большей мере, чем физические законы, связанные с болезнью и уничтожением человеческого тела”. Таким образом, статистика явила “непреложную истину”: действия человека — “результат общих закономерностей, которые, действуя на агрегат, общество, производят определенные, неизбежные следствия, вне всякой связи с волеизъявлением конкретных индивидов, составляющих общество”. Что касается природы самоубийства, заключал Бокль, то “самоубийство есть лишь проявление общего состояния общества”²³. Двадцать лет спустя, обобщая данные, собранные статистиками, работавшими в различных странах Европы, Морселли привел тот же философский аргумент: “За много лет продемонстрировано статистическое постоянство явления самоубийства, закономерность, которая, как доказал Вагнер, превышает закономерность рождений, смертей и браков. Этот факт помог радикально изменить метафизические представления о свободной воле и, в руках Кетле, Вагнера и Дробиша, послужил мощным орудием отрицания реальности независимых человеческих действий, утверждая, что такие же законы существуют в моральном мире, как и в физическом”²⁴. Вторя словам, высказанным уже Кетле, Морселли осудил прошлые заблуждения человека: философская догма о спонтанности действий представляет собой одну из внешних форм, в которой скрываются во всякие времена человеческая гордость и сентиментальность.

Моральная статистика бросила вызов не только “метафизике”, “сентиментализму” и “старой [романтической] философии индивидуализма”, “которые приписывали самоубийству характер свободы и спонтанности”²⁵, но также и медицинской науке. Как позитивист и врач по профессии (директор лечебницы для душевнобольных), Морселли придерживался мнения, что действия человека (мысли и чувства) есть не что иное, как проявления органических функций мозга, ничем не отличающиеся от непроизвольного сокращения мускулов или рефлексивных действий. Но как статистик, т. е. как исследователь общественных явлений, он понимал, что даже “наиболее позитивный модус исследования”, будучи применен к индивидуальным случаям, недостаточен, чтобы проявить те разнородные

[37]

силы, от которых “зависят самые роковые и одновременно, казалось бы, самые произвольные действия, самоубийство и преступление”²⁶.

Разницу между тремя соперничавшими модусами знания, “метафизическим” (или христианским), медицинским и социологическим, можно свести к тому, каким образом

каждый из них конструировал свой объект — человека. Христианская антропология наделяла человека телом, бессмертной душой и свободной волей. Для позитивистской медицины человек — это тело. В процессе работы, продолжавшейся в течение девятнадцатого века, социология предложила свою модель человека. Рассмотрим подробнее, как создавался человек — объект общественных наук.

Первую такую попытку предпринял Кетле, когда в трактате “О человеке и развитии его способностей, или Опыт социальной физики” (1835) выдвинул понятие “среднего”, или “среднеарифметического” человека, (*l'homme moyen*), “фиктивного существа”, физические и моральные характеристики которого определялись путем выведения среднеарифметической величины множества индивидуальных случаев. Как утверждал Кетле, понятие “среднеарифметического человека” имело реальность: индивидуальные случаи в большинстве своем представляли незначительные отклонения от этого среднего типа; более того, с развитием цивилизации эти отклонения имеют тенденцию уменьшаться. (В этой теории Кетле фиктивное существо как бы подменяет собой человека.) Сам Кетле признавал, что экспансия “среднеарифметического человека” означала радикальное изменение культурного климата: “Может показаться, что искусства и литература пострадают от такого положения вещей <...>, так как именно то, что более живописно, исчезает из общества. Даже в пределах последних полвека, в одной Европе, мы видим, как велика тенденция к потере человеком своего национального своеобразия и амальгамации в единый, общий тип”²⁷. Этот процесс был проиллюстрирован и в биографии Кетле, прошедшего путь от юношеского романтизма человека наполеоновской эпохи, мечтавшего о литературной славе, к карьере статистика и к общественной деятельности в 1830-е годы. И в истории мысли, и в социальной жизни, и в жизни отдельного человека индивидуализм, казалось, шел на спад.

Через сорок лет Дюркгейм в “Самоубийстве” объявил теорию “среднеарифметического человека” Кетле неудовлетворительной, так как она оставляет необъяснимой проблему происхождения морали: “Если индивид в общем не представляет собой ничего выдающегося, откуда же взялись моральные принципы, настолько превышающие самого индивида и среднеарифметическое индивидуальных темпераментов?”²⁸ Подобные вопросы занимали в девят-

[38]

надцатом веке многих мыслителей. Чтобы сделать мораль возможной в новом, безрелигиозном мире, необходимо было связать индивида с некоей высшей силой — иной, нежели Бог. Сумела ли моральная статистика предложить модель человека, которая бы не только объясняла регулярность человеческих действий, но и удовлетворяла бы этому требованию? Согласно Дюркгейму, теория “среднеарифметического человека” оказалась единственным “систематическим объяснением” обнаруженной статистиками “замечательной регулярности, с которой определенные социальные явления повторяют себя в равные отрезки времени”²⁹.

Мне представляется, что другое объяснение, и вместе с тем другая модель человека, было предложено, однако, не в качестве “систематического объяснения”, а в виде метафоры. Новую модель человека, исходящую из антииндивидуализма, нетрудно обнаружить в фразеологии моральных статистиков — это метафора *corps social*, или социальный организм, т. е. общество как единый, коллективный человек.

В самом деле, обсуждая свою теорию “среднего человека”, Кетле вместе с тем оперировал и другой единицей, *corps social*, общество в целом, или агрегат индивидов, к которому приложимы законы, которым не подчиняется отдельный человек. Именно этот коллективный человек, или коллективное тело, был объектом моральной статистики. Как писал Кетле, “социальное тело составляет объект наших исследований, а не индивидуальные особенности, отличающие составляющих его индивидов”³⁰.

Представление об обществе как едином человеке, неотъемлемыми членами которого являются отдельные личности, открывало возможность новой морали, построенной на подчинении человека целому. В рамках этого подхода человек как бы вел двойное существование — как часть *corps social* и как отдельный индивид: “Как часть тела общества, он подвержен в каждое мгновение своей жизни необходимости законов общества, которым он платит регулярную дань; но как человек, использующий всю силу своих интеллектуальных возможностей, он в определенной мере овладевает этими законами и изменяет их действие, таким образом постоянно стремясь улучшить свое положение”³¹. Представление о двойственности человека, сформированной метафорой, открывало дорогу компромиссам между социальным и индивидуальным.

Тридцать лет спустя в контексте социального дарвинизма, в котором биологические и социальные категории сливались сознательно и систематически, Морселли построил свою теорию человека на метафоре *l'organismo sociale*. Как он утверждал, поскольку исследование индивидуальных случаев недостаточно для позитив-

[39]

ного знания, следует изучать не индивидуальное тело (предмет психологической медицины), а “все общество, выражение его потребностей и тенденций, т. е. функции его сложного организма”³². Морселли (в 1879 году) определил объект моральной статистики в терминах, предвосхищавших известное определение объекта социологии, данное Дюркгеймом в 1897 году: в то время как психология изучает развитие индивидуальной мысли, “социология или моральная статистика, напротив, исследует проявления и развитие комплексной мысли, так что ее можно назвать *психологией коллективного человека* (*psicologia dell'umanita collettiva*)”³³.

Из этой аргументации вытекает, что метод медицины сохраняет свою действенность, но только в применении к другому объекту. Переход от медицинской к социальной модели человека был осуществлен за счет переноса понятий, которые традиционно применялись к телу человека, на коллективное тело общества. Социология не заменила собой, а поглотила медицину.

CORPS SOCIAL: ГЕНЕАЛОГИЯ МЕТАФОРЫ

Для того чтобы вполне оценить эвристический потенциал новой модели человека — понятия *corps social*, — следует проследить генеалогию этой метафоры. На последующих страницах я попытаюсь продемонстрировать, что новая модель представляет собой мутанта, соединившего в себе черты старой, христианской модели человека с теми, которые привнесли позитивистские науки.

1. Богословие: *corpus Christi*

У метафоры *corps social* есть отдаленные предки в богословской традиции, а именно понятие, введенное Апостолом Павлом, — *corpus Christi*, мистическое тело Христа. Символ церкви Господней, *corpus Christi* означает также и все сообщество верующих христиан. Это понятие представляет собой компромисс между идеей единства и множественности: “Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело,— так и Христос” (1-е Послание к Коринфянам 12:12). Как показал Эрнст Канторович в известном исследовании средневекового политического сознания “Два тела короля” (1957), понятие *corpus Christi* получило параллель в политической доктрине: сливая богословские и политические понятия, средневековые юридические документы определяли взаимоотношения между королем и народом посредством метафоры двойного тела коро-

ля, тела естественного и тела политического, причем последнее понималось как агрегат подданных³⁴. Первое — это человеческое тело; второе — корпоративное, сверхиндивидуальное, или коллективное, тело; первое тело — смертно, второе — бессмертно.

Понятие о двух телах короля представляет собой проекцию богословской доктрины о двух природах Христа, человеческой и божественной. В рамках обоих понятий различное преобразовалось в нечто единое и нераздельное. Анализируя конкретные документы, Канторович показал, как в ходе Средних веков понятие мистического тела Христа, которое первоначально имело литургический смысл, приобретало легалистские, политические и социальные коннотации и применялось к секулярным социальным институтам — корпорациям, государствам, народам или любому другому агрегату индивидов, рассматриваемых как единое тело. В то же время в результате контаминации смысла эти социальные понятия сохраняли “отзвук сакрального”³⁵.

Такое словоупотребление отражает процесс сакрализации светской власти и, одновременно, секуляризации сакрального.

Понятие двойного тела короля имело непосредственные последствия для представлений о статусе самоубийства: перефразируя один юридический документ эпохи Тюдоров, самоубийца совершает преступление не только потому, что он действует против естества и Бога, но и потому, что он действует против короля, так как таким образом король лишается одного из членов своего мистического тела³⁶.

Описанные Канторовичем семантические процессы продолжались и в позднейшие эпохи, достигнув апогея в конце восемнадцатого века, когда фразы “тело политическое” (*corps politique*) и “тело социальное” (*corps social*) вошли в дискурс Просвещения и Французской революции. На этом этапе это понятие подверглось сознательной секуляризации. Как пишет исследовательница Французской революции Доринда Отрам, с крушением символизма тела короля человеческое тело заняло место *corpus Christi* как модель общества³⁷. В эпоху Просвещения, а затем в эпоху позитивизма дискурс науки, а не богословия поставлял модели для описания общества как агрегата его членов. Физика, биология, а затем социология обратились к разрешению той же структурной проблемы, которой было занято прежде богословие — соотношение части и целого.

2. Наука: атомы, клетки, индивиды и общество

В начале девятнадцатого века атомная и молекулярная теории в физике продемонстрировали, что материя состоит из отдельных

частиц, атомов и молекул; к середине века эти теории получили всеобщее признание. Говоря в богословских терминах, которые представляются мне вполне применимыми в этом случае, материя оказалась делимой и в то же время единой и неизменной. В этой модели при переходе от единицы к целому происходит своего рода трансформация качества, так как каждый отдельный компонент, атом и молекула, обладает свойствами, отличными от того целого, которое они составляют. Современники сделали далеко идущие философские выводы из этих достижений науки. Так, Бюхнер (в книге “Сила и материя”) интерпретировал атомную теорию как научное доказательство бессмертия тела, утверждая, что, поскольку атомы не исчезают, а лишь меняют свои сочетания, материя бессмертна: “Беспрестанно повторяемые речи о "смертном теле", и "бессмертном духе", право, способны привести в уныние. Несколько более зрелое размышление заставило бы,

может быть, сказать обратное, чтобы приблизиться к истине; тело, как индивидуальная форма, конечно, смертно, но не смертны его составные части. <...> в высшем смысле оно бессмертно, потому что ни одна частица его не может быть уничтожена. Напротив, то, что мы называем духом, душой или сознанием, исчезает с уничтожением индивидуального материального соединения...”³⁸ В то время как в приведенном выше отрывке Бюхнер представляет составную часть как неуничтожимую, а сочетание частей как явление изменяющееся, на той же странице он пишет о целом (матери-земле) как о бессмертном теле: “Мы видимым образом возвращаемся в землю, из которой мы были взяты. Однако в то время, как мы изменяемся, земля остается и развивается все более и более; это бессмертное существо...”³⁹ В таких рассуждениях бессмертие — это функция и свойств отдельных частиц, и свойства целого, вернее, самого понятия целого как единства множественного.

В интерпретации материалистов типа Бюхнера, которые с легкостью заменяли религию наукой, атомная теория оказалась эквивалентом богословских парадигм. Так, физическая теория не только повторила богословскую схему соотношения части и целого, но и представила научное доказательство идеи преобразования качества, и, наконец, обещала “позитивное” бессмертие — бессмертие тела. Парадигмы, которые подверглись секуляризации в эпоху Просвещения, стали предметом вторичной сакрализации в век реализма.

Клеточная теория, выдвинутая биологией середины девятнадцатого века, предложила парадигму соотношения между частью и целым в применении к живой, или органической, природе, по-

[42]

строенную на тех же структурных принципах. Эти две теории развивались в непосредственной связи друг с другом: атомная теория послужила моделью для биологов; впоследствии идеи о клетке и структуре организма в свою очередь повлияли на дальнейшее развитие представлений об атомах и структуре вещества⁴⁰.

Центральная роль в развитии клеточной теории принадлежит биологу и патологоанатому Рудольфу Вирхову, который также известен как антрополог, археолог и политический деятель-реформатор. Вирхов сформулировал основные положения клеточной теории в книге “Патология клетки” (1858): каждая клетка представляет собой автономную жизненную единицу (т. е. единицу, проявляющую все свойства жизни); будучи “организованными”, множество клеток составляют тело (т.е. человека), которое обладает свойствами, отличными от свойств составляющих его элементов. Жизненность и здоровье этого составного тела, человеческого организма, зависят от степени интегрированности составных частей, или клеток, в единое целое. Получается, что как клетка, так и человек — это одновременно и часть, и целое, и единство, и множество⁴¹.

Клеточная теория заключала в себе богатый потенциал для философской и социальной мысли, развитый самим Вирховом в эссе “Атомы и индивиды” (1859). Он выдвинул понятие об индивиде как двойственности, в которой сходятся две противоположные природы. В самой фразеологии своих писаний Вирхов воплотил свою основную идею: индивид представляет собой аналог общества. Индивид — это “сообщество клеток”, а общество — “сообщество индивидов”. В терминах Вирхова, “структура тела значительного размера, или так называемого индивида, представляет собой своего рода социальную организацию частей, организацию социального типа...” (“Клеточная патология”)⁴²; “организм — это общество живых клеток, маленькое, хорошо организованное государство...” (“Атомы и индивиды”)⁴³.

По словам биографа Вирхова, “в этом пункте его политические и научно-биологические убеждения взаимно подкрепляют друг друга”. В самом деле, клеточная теория показала, что тело — это “свободное государство равных индивидов,

федерация или демократическое государство клеток”; в случаях патологии имеет место антидемократическая олигархия клеток (рак)⁴⁴. В этих метафорах биологическая и социальная парадигмы слились. Объект биологической науки и объект социологии получили определение в ходе взаимной проекции.

Метафорическая связь между человеческим организмом и обществом получила воплощение не только в мышлении, но и в жиз-

[43]

ни Вирхова. Общественный деятель, занятый конституциональной реформой и реформами в медицинской профессии, Вирхов приложил немало усилий к достижению либерализации общества и его институтов. Борясь с “социальной патологией”, он был непосредственно занят проблемами городской гигиены и сыграл решающую роль в улучшении берлинской канализации, т.е. в оздоровлении социального организма.

Применение социальных метафор в биологии имело и философский смысл: аналогии между клеткой и индивидом, индивидом и обществом поставили под сомнение принцип индивидуализма. Вирхов рассуждал следующим образом: “Являются ли клетки и человеческие существа индивидами? Существует ли один ответ на этот вопрос? Я утверждаю, что нет!” То, что для философа выступало как “я”, для биолога представляло собой “мы”. Развивая мысль о том, что на вопрос об индивидуальности можно дать лишь двойственный ответ, Вирхов провел различие между “едиными индивидами” и “коллективными индивидами”⁴³. Индивид в своем отношении к клеткам и общество в отношении к своим членам — это “коллективные индивиды”. Единство внутри такого “коллективного индивида” — это вопрос жизни и смерти, здоровья и болезни: “Как в жизни наций, так и в жизни индивидов состояние здоровья целого зависит от состояния и тесноты соотношения отдельных частей; болезнь поражает, когда отдельные члены впадают в бездеятельность, пагубную для общего блага, или ведут паразитическое существование за счет целого”⁴⁶. Следует вывод: независимо от того, можно ли считать человеческие существа индивидами, “жизнь” — это свойство целого. Ответ же на вопрос, является ли человеческое существо, в биологическом понимании, индивидом, заключается именно в самой предложенной Вирховом метафоре — атом / клетка—человек—общество. Как среднее звено этой цепи (и как метафора), человек есть существо двойственное — одновременно и часть, и целое.

Вирхов, по-видимому, сознавал роль языка в построении научных моделей и даже активно содействовал процессу риторического разрешения научных проблем. Один из ведущих биологов своего времени, он, в оценке биографа, “мог претендовать и на роль филолога”⁴⁷. В самом деле, его научные труды полны филологических экскурсов. Более того, Вирхов извлекал выводы о структурах, подлежащих явлениям природы, из анализа этимологической структуры соответствующих им понятий. Так, проводя аналогию между атомом и индивидом, он начал с наблюдения, что эти слова, заимствованные из двух разных языков, имеют общую этимологию: греческое слово “атом” означает то же, что и латинское слово “инди-

[44]

вид”, — нечто, что не подлежит делению. В своем стремлении обнаружить первоначальный смысл корня слова, Вирхов стремился пережить момент, в который, по его словам, сознание, раскрывая пелену, обнажает себя⁴⁸. Его биограф сравнил склонность Вирхова к этимологии с его занятиями микроскопическим (добавлю от себя, и анатомическим) исследованием тканей человеческого тела⁴⁹. Как и другие члены поколения ученых, к которому он принадлежал, Вирхов стремился к синтезу чувственного и естественнонаучного с метафизическим и поэтическим, находя этот синтез в

культивировании метафорического языка. (Мы еще вернемся к вопросу о символической структуре жизни и мысли Вирхова.)

Аналогия между человеком и обществом, имевшая такое большое значение в научной мысли середины девятнадцатого века, активно использовалась со времен древних греков; она, однако, имела непосредственные источники в культурной мифологии эпохи романтизма⁵⁰. Проблема соотношения части и целого занимала в первой половине века тех из социальных романтиков, которые стремились найти мост от исследования человека к исследованию общества. Французские христианские социалисты обращались к этой проблеме. Сен-Симон и его последователи, Ламенне, Леру и Анфан-тен⁵¹, с их склонностью к богословским метафорам и христианской мистике, писали об обществе как “коллективном человеке” (*homme collectif*), или “человеке-человечестве” (*homme-humanité*). Это понятие можно считать далеким потомком Адама-андрогина древней оккультной традиции — символа единой, неделимой человечности, существовавшей до Падения, с которого началось и половое разделение, и деление единого человека на индивиды. Образ единого, коллективного человека, этого нового Адама, можно часто встретить в прозе романтиков (например, у Гюго и Бальзака). Этот контекст породил и понятие о человечестве как Великом существе, *Grand être*, и фразу “социальный” или “коллективный организм” в трудах Огюста Конта, которого нередко называют отцом социологии.

В середине девятнадцатого века старинная аналогия между человеком и обществом, с ее романтическими и мистическими коннотациями, приобрела новый смысловой заряд в контексте развития естественных наук⁵². Образ Конта — общество как организм — получил параллель в понятии Вирхова об организме как сообществе клеток⁵³. С развитием клеточной теории то, что прежде было риторической фигурой (социальный организм) или мифологическим существом с мистическим оттенком (Адам-андрогин), стало научным понятием, позитивная ценность которого возросла, когда биологический понятийный аппарат получил подкрепление в термино-

[45]

логии новых социальных наук. К 1880-м годам, благодаря усилиям таких авторов, как Герберт Спенсер, Поль фон Лилиенфельд, Альберт Шеффле (автор трактата с характерным названием “Строение и жизнь социальных тел”, 1875—1878), дискурс, построенный на понятии “социальный организм”, преобладал в социальной теории⁵⁴. В своем труде “Социальная патология” (1895) влиятельный общественный мыслитель Лилиенфельд, рассуждая о социологии как позитивной науке, прибегнул к этой метафоре и к авторитету клеточной теории для подкрепления своего профессионального статуса: “Необходимое условие для того, чтобы социология поднялась до положения позитивной науки <...> — это понятие о человеческом обществе как о действительно живущем организме, состоящем из клеток, как и индивидуальные организмы в природе”⁵⁵. Два года спустя, как мы знаем, Дюркгейм своим “Самоубийством” завоевал наконец этот статус для социологии — и он построил свой аргумент на идее общества как единого организма, подчиняющегося своим собственным законам (предмет для дальнейшего обсуждения). Таким образом, во второй половине девятнадцатого века в глазах мыслителей, которые последовали за Контом на пути создания особой науки об обществе, мистический Адам-андрогин социальных романтиков приобрел черты объекта позитивной науки — явился новый человек.

Рассмотренные нами научные парадигмы, моральная статистика (прообраз социологии), атомная теория в физике и клеточная теория в биологии, поставили общую эпистемологическую проблему — вопрос о позитивной ценности, т. е. надежности, знания. Бюхнер утверждал, что если для древних атом был лишь философской категорией,

естественная наука сделала атом физической реальностью. И тем не менее, как заметил более проникательный позитивист, физик Джеймс Клерк Максвелл (основатель электродинамики), знание о материи, предложенное атомной и молекулярной теорией, было по своей природе “статистическим знанием”⁵⁶. В этом смысле знание о человеке, достигнутое моральной статистикой, представляло собой параллель физике атомов и молекул. По словам Максвелла, “те закономерности, которые мы наблюдаем в наших экспериментах с материей, содержащей миллионы и миллионы молекул, являются закономерностями такого же типа, как и те <...>, которым дивился Бокль, — они проявляют себя в результате сбрасывания в одну кучу множества отдельных случаев, каждый из которых никак не идентичен другим”⁵⁷.

Аналогии между позитивистскими представлениями о материи, выдвинутыми физикой (атомной теорией) и моральной ста-

[46]

тистикой, прояснили, что новая область науки о человеке не способна к изучению отдельного индивида. По словам Максвелла, “обращаясь к статистическому методу, мы признаем, что неспособны следить за деталями каждого отдельного случая, и ожидаем, что действия разнообразных сил, весьма различающиеся в каждом отдельном индивиде, приведут к усредненному эффекту в случае всей нации в целом, на основании изучения которой мы можем постулировать свойства воображаемого существа, называемого Среднеарифметическим Человеком”⁵⁸. Другими словами, чтобы сделать человека предметом позитивного знания, следовало заменить индивида искусственным, сконструированным существом.

Аналогия между моральной статистикой и клеточной теорией в биологии заключала в себе иные, более привлекательные возможности. Именно благодаря этой аналогии и появилась модель “коллективного человека”, которая, казалось, укрепила позитивную ценность статистического знания. Индивид, как счел нужным отметить Вирхов, это “реальное единство, в противоположность чисто концептуальному единству атома”⁵⁹. В отличие от атомов и молекул, из которых “ни один так никогда и не становится доступен восприятию”, составные элементы индивида, клетки, могли быть доступны наблюдению⁶⁰. Доступ к составным элементам органической материи, а следовательно, и к чувственному познанию единства во множестве, открывался анатомическими и микроскопическими методами современной биологии. В своей “Клеточной патологии” Вирхов подчеркивал, что клеточная теория была основана главным образом на данных анатомических исследований. Благодаря как микроскопам, так и изощренной технике рассечения тканей (развитию которой немало способствовал сам Вирхов), биологи открывали человеку и его чувствам доступ к мельчайшим единицам, составляющим организм, продемонстрировав таким образом позитивную реальность понятия об индивиде как составном целом. Знание, приобретенное путем прямого наблюдения, вызывало у человека эпохи позитивизма большее доверие, нежели продукт абстрактной концептуализации. В результате аналогии с клеточной теорией моральная статистика также приобретала в глазах современников черты авторитетности как область позитивного знания.

3. О символизме вскрытия

В девятнадцатом веке анатомическое вскрытие выступало как центральный символ позитивного знания. На рубеже века патологическая анатомия, по словам Фуко, пользовалась в глазах современников привилегией первой придать знанию принципы пози-

тивности⁶¹. В качестве символического акта анатомирование — это проникновение в скрытые глубины вещества, проявляющее глубоко лежащие причины жизни и смерти. Следуя от явного к скрытому, вскрытие обращает тело в “читабельный текст”⁶². Разлагая явления на составные элементы, анатомирование (как заметил уже в восемнадцатом веке Кондильяк) выступает как инструмент анализа⁶³. В этом анатомическое исследование лишь продолжает работу, начатую смертью. “Смерть, — пишет Фуко, — это великий аналитик, который вскрывает связи и обнажает тайны генезиса в ходе разложения: слово “разложение” содрогается под тяжестью своих смыслов”⁶⁴. К этим, релевантным уже в восемнадцатом веке (а может быть, и ранее) значениям в середине девятнадцатого века, в эпоху позитивизма, добавились новые. Для сторонников позитивного знания анатомирование также означало обнаружение материальных следов явлений душевной жизни; вскрытие обнажало причинно-следственные связи и в конечном итоге позволяло преодолеть индивидуальное и субъективное и достичь объективного, позитивного знания в самой материи.

Вскрывая мертвые тела, анатом стремился раскрыть секрет жизни. Для этой же цели ученые-позитивисты прибегали и к сходной процедуре — вивисекции. “Вивисекция, — писал Клод Бернар, — это всего лишь анатомическое вскрытие живого”⁶⁵. “После рассечения трупов мы неизбежно должны перейти к рассечению живых существ, чтобы вскрыть внутренние или скрытые части организма и увидеть их в действии; эту процедуру мы называем вивисекцией, и без этого модуса исследования невозможна ни физиология, ни научная медицина; чтобы узнать, как живет человек и животное, нельзя избежать того, что многие из них умрут, потому что механизм жизни может быть вскрыт и доказан только путем познания механизма смерти”⁶⁶. В конечном счете и вскрытие трупов было частью того же процесса — вскрыть механизм жизни путем познания смерти.

Ученые-позитивисты хорошо осознавали символический смысл практиковавшегося ими метода. Согласно Вирхову, вскрытие — основной метод биологических наук — открывало возможность для прямого наблюдения внутренних связей. Наставляя студентов-медиков в своей “Технике вскрытия” (*Die Sections-Technik*, 1875), принятой как учебник патологической анатомии по всей Европе, в Америке и в России, Вирхов описал вскрытие головного мозга в поэтическом ключе — как операцию, которая превращает мозг в открытую книгу. Мозг (писал Вирхов) следует рассекать таким образом, чтобы “он напоминал книгу, страницы которой можно открыть то тут, то там или даже “перелистывать”, а затем опять

закрыть”⁶⁷. Вирхов придал вскрытию и другие символические коннотации. Чтобы довести процедуру исследования мозга до конца, следует проникнуть в самую глубину мозговой ткани, “копая, как при горных работах, с помощью ручки скальпеля”⁶⁸. Самой своей фразеологией Вирхов уподобил вскрытие человеческого тела проникновению в глубь земли — вскрытию слоев естественной и культурной истории, геологических формаций и археологических наслоений. Проведенная связь не ограничилась дискурсом: археология и физическая антропология были среди профессиональных занятий Вирхова. Осуществленные им раскопки и реконструкции в Северной Германии в 1865 году привели к обнаружению славянского культурного субстрата в этой области; в 1879 году Вирхов принял участие в археологической экспедиции Шлимана в поисках гомеровской Трои.

Тот факт, что один человек соединил в себе такие области и методы человеческого знания и деятельности, как анатомирование, археология, этимология, биология клетки, городская гигиена и реформа, еще более укрепляет символическую силу образа вскрытия

тела⁶⁹. В деятельности Вирхова ярко вырисовывается связь между различными объектами знания: человеческий организм и общественный организм, тело человека и толща земли, язык и история. Не менее явной оказывается и общность исследовательского метода — проникновение в толщу материи, обнажение в ней глубоко лежащих пластов и скрытых связей, разложение мертвого на составные части и затем реконструкция живущего целого. Также ясной из примера жизни Вирхова оказывается связь между анализом и реформой, наукой и социальной деятельностью. Так человек выступает в качестве живой метафоры своего времени и достигнутой им силы знания.

Как бы в стремлении увеличить позитивную ценность статистического или социологического знания, моральные статистики в описаниях своего метода прибегали к медицинским метафорам. На первых страницах своей “Истории цивилизации в Англии” Бокль описал статистический метод в исследовании общества (измерение и регистрацию данных о физическом, экономическом и моральном его строении) как “анатомирование нации”. Морселли писал в предисловии к своему статистическому исследованию “Самоубийство”, что статистика, “измеряя и сравнивая” различные процессы общественной жизни и таким образом изучая “внутреннюю организацию данного общества”, производит подлинную операцию “*социального вскрытия*” (*vero processo di autopsia sociale*)⁷⁰. По

[49]

аналогии с анатомическим знанием, социологическое знание, казалось, достигло подлинной позитивности.

Однако если глубже проникнуть в смысл метафор, оказывается, что моральная статистика — это не вскрытие трупов, а вивисекция, так как коллективное тело общества — вечно живое. Более того, для члена общества — это самовивисекция, вивисекция, производимая на собственном теле. Эти коннотации понятия вскрытия проясняются при переводе на русский язык. В 1882 году в Петербурге вышла из печати книга “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России. Опыт сравнительно-статистического исследования”, первое такое исследование в России. Его автор, А. В. Лихачев, заимствовал у Морселли и метод, и материал, относящийся к Западной Европе, и риторические стратегии. Однако мелкие отступления от оригинала привели к значительным семантическим последствиям. В русском переводе метод моральной статистики был описан следующим образом: “развивая статистику, общество как бы подвергает себя судебно-медицинскому вскрытию”⁷¹. За этой формулой стоит образ общества, которое, стремясь узнать причину общественной патологии (такой, как самоубийство), вскрывает само себя, чтобы взглянуть на свои собственные внутренности. Эта изощренная метафора как бы открывала возможность, как и в случае вивисекций, описанных Бернардом, обнажить социальные механизмы в действии; она также выявляла опасности, заключенные в положении наук, в которых человек является одновременно субъектом и объектом знания.

Разница между моральной статистикой и патолого-анатомическим вскрытием проявляется и еще в одном отношении. В то время как анатомирование исходит из целого, которое является данностью (тело), и переходит к составным частям, которые обнажаются посредством вскрытия тканей, моральная статистика идет другим путем. Не целое, а лишь части являются данностью. “Сбрасывая в одну кучу” множество индивидуальных случаев, статистика *конструирует* целое (общество), которое существует лишь как концептуальное, а не эмпирическое единство. Таким образом, выдавая себя за анатомию или вивисекцию, моральная статистика на самом деле воспроизводит проект Франкенштейна: она создает искусственного человека, составляя его (говоря языком Мэри Шелли) из частей, найденных в склепах и анатомических театрах. На смену социальному андрогину романтиков пришел новый человек, соответствующий

требованиям века позитивизма — гигантское, неуничтожимое существо, способное и к тонким чувствам (что делает нового Франкенштейна родственным Вертеру), и к убийственной жестокости. В поисках объекта для новых, общественных наук ученые-позитивисты-

[50]

сты, обнаружив неспособность иметь дело с конкретным индивидом, заменили живого человека существом, составленным из материалов, поставленных самоубийцами.

МЕТАФОРИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА “САМОУБИЙСТВА” ДЮРКГЕЙМА

В своем исследовании “Самоубийство. Исследование по социологии” (1897) Эмиль Дюркгейм дал синтез принципов и данных моральной статистики, призванный утвердить необходимость новой, отдельной научной дисциплины, посвященной человеку и его действиям⁷². В этом ключе Дюркгейм отводит главную роль проблеме объекта изучения — “своего собственного объекта”. Таковым, полагает Дюркгейм, может быть лишь некая реальность, лежащая вне индивидуального сознания, которое является объектом медицины и психологии. В попытке сконструировать такой объект он и обратился к самоубийству — как к своего рода диагностическому случаю человеческого действия. Он начал с опровержения тех аргументов, которые сделали самоубийство объектом (и предметом монополии) медицины. Претензии медицины были бы оправданны, если бы можно было резонно предполагать, что безумие имеет место при “каждой добровольной смерти”, так как в этом случае самоубийство есть явление индивидуальное (20— 21)⁷³. Дюркгейм ставит под сомнение именно слово “каждый”, восходящее еще к известному аргументу Эскироля. Если самоубийства в состоянии умственного помешательства составляют не весь род самоубийств, то самоубийство входит в сферу и других дисциплин (33). В самом деле, медицина не способна объяснить ту коллективную тенденцию к самоубийству, которую обнаружила моральная статистика. Претензии самого Дюркгейма, как социолога, на причастность к изучению самоубийства строятся на том, что самоубийство можно объяснить причинами, которые лежат не в самом индивиде (душе или теле) и не в физической среде, его окружающей, а в обществе, т. е. в коллективном существовании и коллективной деятельности. Тот факт, что статистика показала соотношение количества самоубийств с факторами физической природы, внутренними и внешними (возраст, пол, время года или климат), никак не противоречит, по мнению Дюркгейма, этому положению, так как понятие “коллективного существования” способно включить в себя эти наблюдения, переинтерпретировав их в ином ключе. Так, если (как показала статистика) женщины кончают самоубийством реже, чем мужчины, это можно объяс-

[51]

нить тем, что женщины менее включены в коллективное существование; если уровень самоубийства возрастает с января к июню, а потом идет на спад, это объясняется флюктуациями в динамике социальной жизни (335). Только соотнося самоубийство с состоянием социальной среды, мы наконец оказываемся “лицом к лицу” с “подлинными законами” — законами, управляющими человеческой жизнью (335). С самого начала автор считает нужным предупредить читателя, что “с каждой страницей его книги” у него, читателя, будет создаваться “впечатление, что над индивидом доминирует моральная реальность, большая, чем сам он, а именно коллективная реальность”⁷⁴. Эта коллективная реальность — общество — и есть уникальный объект науки социологии.

Добавим от себя, что с каждой страницей этой книги в восприятии читателя начинает все более и более доминировать метафорический образ общества: общество как “коллективная личность” (*la personality collective*), “социальный организм” (*l'organisme social*), имеющий и “социальное тело” (*corps social*), и “коллективное сознание” (*la conscience collective*), и даже “коллективную душу” (*l'âme collective*). Оказывается, что объект новой науки, сконструированный Дюркгеймом, это метафора, которая использовалась уже многими социальными мыслителями и моральными статистиками, от Кетле до Морселли, от Конта до Спенсера и Лидиенфельда⁷⁵. Однако, в отличие от своих предшественников, Дюркгейм развил эту метафору в систематическую модель общества, обладающую огромным эвристическим потенциалом⁷⁶.

“Коллективная личность”, настаивал Дюркгейм, решительно отличается от “среднеарифметического человека” Кетле, так как “коллективный тип” обладает свойствами, которыми не обладает как отдельный индивид, так и совокупность индивидов. В качестве такой “коллективной личности” каждое общество характеризуется особой предрасположенностью к самоубийству, так как статистика самоубийств различна в различных обществах, причем это свойство отлично от предрасположенности к самоубийству со стороны отдельных индивидов. Дюркгейм предупреждает скептическую реакцию читателя: “Как это возможно, ведь общество состоит из одних индивидов?” Чтобы убедить неверующих, он обращается к авторитету атомной и клеточной теорий: “рассуждая таким образом, мы можем прийти к выводу, что в одушевленной природе нет ничего, кроме неорганической материи, так как клетка состоит исключительно из неодушевленных атомов. Подобным образом, в обществе нет других активных сил, кроме индивидов, но в комбинации индивиды образуют психическое существо иного вида, которое обладает своим собственным образом мысли и чувств” (350).

[52]

Так Дюркгейм строит своего рода эволюционную лестницу, которая ведет от атома к клетке, индивиду, социальному организму. В процессе этой эволюции новый вид создается путем комбинации отдельных элементов, новое существо, обладающее свойствами, которых нет у существ, находящихся на более низких ступенях эволюции. На вершине лестницы стоит существо высшего типа — чувствующий и мыслящий “социальный организм”.

Известная классификация самоубийства, предложенная Дюркгеймом, — эгоистическое, альтруистическое и аномическое — разработана в рамках той же общей метафоры. Самоубийство происходит тогда, когда “общество позволяет индивиду сбежать от него, будучи недостаточно сплоченным в отдельных его частях или даже в целом” (эгоистическое и аномическое самоубийства), и тогда, когда “общество держит индивида в состоянии слишком большой зависимости”, в состоянии, при котором индивид “не владеет собственным “я”, будучи слитым с другим” (альтруистическое самоубийство) (238). Таким образом, самоубийство — это функция нарушения целостности тела общества.

В большинстве случаев, однако, Дюркгейм объясняет самоубийство не с помощью этих категорий, а с помощью метафор — объяснение имплицитно заключено в самой риторике описания. При этом нередко в качестве объяснения медицинские понятия переносятся с тела человека на коллективное тело общества⁷⁷. Так, центральный аргумент Дюркгейма — благосостояние общества зависит от степени интегрированности его членов в единое целое — можно возвести к идее, распространенной среди медиков и биологов второй половины девятнадцатого века (таких, как Рудольф Вирхов), но в применении не к обществу, а к человеческому организму. По словам Дюркгейма, “в связанном и одушевленном обществе имеется постоянный обмен идеями и чувствами от всех к каждому и от каждого ко всем”; эти “токи”, пронизывающие “социальное тело”,

приобщают индивида к “коллективной энергии”, питающей его (224)⁷⁸. “Когда мы чувствуем себя оторванными от общества, мы отторгаем себя и от жизни, источником и целью которого является общество” (227). За этими словами явно стоит аналогия с клеточной теорией. Как и клетка, отдельный человек не жизнеспособен в отрыве от всего организма, хотя, как и клетка, он является автономной жизненной единицей. С разложением общества индивид неизбежным образом погибает, как погибает клетка в разлагающемся организме. В этом и заключается механизм самоубийства — это функция не индивидуальной воли, а целостности общественного организма. Самоубийство также может явиться результатом преувеличения своего индивидуального значения, или, в метафорических

[53]

терминах, патологического роста клетки (своего рода рака, вроде описанного в “Клеточной патологии” Вирхова). Согласно логике метафор, независимой от воли автора, получается, что Дюркгейм представляет самоубийство как естественную смерть, смерть от болезни — но не индивидуального, а социального тела, результат “общественной патологии”.

Согласно логике своих метафор, Дюркгейм — материалист. В самом деле, в пределах его дискурса действия человека и душевная деятельность выступают как манифестации физических процессов. Дюркгейм делает и прямые заявления такого рода. Так, он утверждает: вспышки самоубийств в обществе часто сопровождаются возникновением метафизических и религиозных систем, которые стремятся доказать бессмысленность человеческой жизни; эти идеологии как будто свободно созданы своими авторами, которых порой даже обвиняют в развитии общественного пессимизма, однако в действительности такие идеологические явления — это “следствие, а не причина: они лишь символизируют в абстрактном языке и систематической форме физиологическое состояние тела общества” (229—230). Писания философов-пессимистов (таких, как Шопенгауэр и Гартман) или деятельность “анархиста, эстета, мистика и социального революционера”, связанных общей ненавистью и отвращением к существующему порядку, всего лишь указывают (утверждает Дюркгейм) на болезненное состояние “социального организма”, а именно на то, что патологическое развитие “коллективной меланхолии” достигло уже “высших центров социального тела” (424). Как видим, в дискурсе Дюркгейма идея есть “символ” физиологического состояния; идеальное и индивидуальное не имеет реальности, единственная реальность — это высшая реальность коллективного тела.

В то же время по отношению к вопросу о реальности своих умозаключений Дюркгейм выступает как идеалист или сторонник философского реализма, т.е. представления об онтологической реальности идеи или слова. Оговорив, что в понятии коллективной личности “нет ничего субстанциального или онтологического”, “это всего лишь целое, состоящее из частей”, он немедленно прибавляет, что “коллективная личность, несмотря на это, не менее реальна, чем части, ее составляющие” (361). Метафоры — это реальности или вещи: “Это не просто метафора сказать, что каждое общество имеет большую или меньшую предрасположенность к самоубийству; это выражение основано на природе вещей” (336). Дюркгейм возвращается к этой мысли снова и снова: “Обычно, когда говорят о коллективных тенденциях или страстях, мы склонны принимать эти выражения лишь как метафоры или обороты

[54]

речи, без всякого иного значения, нежели апелляция к некоему среднему индивидуальным состояниям. Их не считают вещами, силами *sui generis*, которые доминируют сознанием

отдельных индивидов. И тем не менее, именно такова их природа...” (345)⁷⁹. По мнению современного социолога Джека Дугласа, Дюркгейм “вступил в вековой конфликт между реалистами и номиналистами — и сделал ставку на реалистов”⁸⁰.

Мне представляется, что теория и метод Дюркгейма — это синтез научного-позитивизма (или материализма) и философского реализма (т.е. идеализма). В его книге утверждения о вещной реальности метафор переплетены с аналогиями из физических и биологических наук. Так, рассуждая о силах морального порядка, Дюркгейм пишет: “Как бы они ни назывались, важно признавать их реальность и представлять их как единое целое сил, которые побуждают нас к действию путем влияния извне, подобно химико-физическим силам, на которые мы реагируем. Эти силы в такой степени являются, вещами *suī generis*, а не лишь словесными единицами, что их можно измерить и сопоставить, как это делается с интенсивностью электрического напряжения или тепловых лучей” (349). Согласно риторике этого аргумента метафора приобретает реальность — материальную реальность — благодаря тому, что она построена по аналогии с предметами естественных наук. Позитивистский, научный “реализм” смешивается здесь с философским, идеалистическим “реализмом”.

В заключение вопрос: как соотносится теория Дюркгейма с христианской антропологией? Дюркгейм не упускает случая откестить от христианской доктрины. Так, употребив фразу *l'âme collective*, он торопится подчеркнуть, что, “прибегая к этому выражению, мы, однако, вовсе не хотим ипостазировать коллективное сознание. Мы не признаем субстанциальной души у общества, как не признаем таковой у индивида” (14). Говоря от лица науки, он также эксплицитно отвергает идею морали, основанной на связи между человеком и Богом: “Религия, а с ней и многие философские системы полагали, что мораль получает полную реальность лишь в связи с Богом, ибо бледный, неадекватный очерк ее <морали>, содержащийся в сознании индивида, нельзя признать оригиналом. Этот очерк скорее кажется грубой, неверной репродукцией, оригинал которой должен существовать где-то вне индивида. Вот почему массовое сознание, со своей обычной склонностью упрощать, приписывает ее Богу. Наука, разумеется, не станет понапрасну тратить время на эту концепцию, на существование которой она просто не обращает внимания” (359). Однако, несмотря на такие опровержения, Дюркгейм обращает немалое внимание на эту концеп-

[55]

цию, но не на ее содержание, а на риторику и подлежащие структурные принципы. Так, он то и дело заимствует и выражения и структурные параметры из христианской доктрины. Христианская мораль, как ее описал Дюркгейм, постулирует существование реальности, которая, находясь вне индивида и будучи больше него, в то же время пребывает и внутри человека. В самом деле, согласно христианской антропологии, человек, созданный по образу и подобию Бога, является как бы моделью Бога; одновременно человек — это часть Бога, так как бессмертная душа — это частица божественного в человеке. Дюркгейм прямо цитирует богословское определение души как “частицы” (*une parcelle*) Бога (379). Он использует ту же структурную схему и то же слово, описывая взаимоотношения индивида и общества: индивиды, которые “составляют великое тело нации”, заключают в себе “частицу” (*une parcelle*) коллективных сил (357). Более того, Дюркгейм ставит общество на место Бога, создателя человека: “формируя человека, общество формирует его в значительной степени по своему образу” (366). Таким образом, богословские модели и термины переносятся в книге Дюркгейма в сферу социальных вопросов.

Подведем итоги: в исследовании Дюркгейма объект новой науки социологии выступает как метафорическое построение (социальный организм) — построение, в котором ясно видны очертания и научных теорий, и богословских парадигм.

О МЕХАНИЗМЕ СМЫСЛООБРАЗОВАНИЯ

В последние годы идея о том, что метафора тела играет центральную роль в социальном дискурсе девятнадцатого века, неоднократно высказывалась историками культуры и демонстрировалась на разном материале⁸¹. Так, взаимная проекция и слияние двух понятий — человека и общества — организуют дискурс наук о человеке. Более того, как я старалась показать, метафора “социальное тело” послужила движущей силой научной мысли, ключом к разрешению противоречий новой эпохи. Каков же механизм создания и развития смысла этой метафоры? Каким образом риторическая структура оказывается инструментом познания?

Как фигура речи, которая производит перенос значения на основе аналогии, метафора обладает возможностью соединить две различные области смысла и знания. На плечах метафоры старое знание переносится на новый объект: понятия, которые применялись в областях сакрального, физического и индивидуального, переносятся в области секулярного, умственного и социального. Бла-

[56]

годаря метафорическому переносу значения и вытекающей отсюда двойственности смысла создается впечатление, что противоречия, которые возникли, когда позитивная мысль пришла на смену христианскому сознанию, вполне разрешимы.

Эта примиряющая сила метафоры с особой очевидностью проявила себя в книге Дюркгейма о самоубийстве. Так, переход от индивидуального к коллективному телу уничтожил разницу между живым и мертвым, внешним и внутренним, “я” и “другим”. Получается, что то, что является неживым как самостоятельная единица, оживает, становясь составной частью целого: индивид, взятый сам по себе (“в отрыве от общества”), нежизнеспособен (утверждал Дюркгейм); как член общества, индивид получает от него “жизнь” (227). Подобным образом внешнее преобразуется во внутреннее, и наоборот. В самом деле, то, что является внешним по отношению к телу индивида, выступает как внутреннее в пределах единого тела общества. Обращаются и такие понятия, как эгоизм и альтруизм. Часто спорят (писал Дюркгейм), “являются ли наши чувства по отношению к другим людям развитием эгоистических чувств, или, напротив, они независимы от них” (411); обе эти гипотезы не имеют под собой основания — “жалость к другому” не есть прямое развитие “жалости к себе”, но “между ними существует родственная связь” — оба они исходят из “единого состояния коллективного сознания” (ibid.). В пределах коллективного тела, “я” — это “другой”. В позитивистском дискурсе о человеке совмещение прямого и метафорического смыслов оказалось творческим методом, способным разрешать проблемы нового времени, не покидая старого. Так, в соответствии с требованиями позитивизма модель *corps social* помещает локус действия внутри тела — однако не физического тела, а метафорического тела общества. То, что было недоступным в индивидуальном теле, стало доступным в социальном теле. В то время как патологоанатомы вынуждены были признать, что внутренние процессы, вызывающие самоубийство, оставались недоступными прямому наблюдению, моральные статистики утверждали, что им удалось “вскрыть” процессы, происходящие в обществе. Подменяя одно “тело” другим, статистика превращает “вскрытие” в процедуру, которая поставляет позитивные данные.

Поощряя слияние двух планов смысла, метафора упрочила амбивалентность той ситуации, в которой оказалось в эту эпоху знание о человеке. Вопросы об индивиде (существуют ли бессмертная душа и свободная воля?) и, в частности, вопросы о самоубийстве (вызывается ли самоубийство внутренними или внешними причинами?) разрешаются путем принятия двусмысленности. Ответ: и то и другое. Индивид раздваивается. (По словам Дюркгей-

ма, “если, как часто говорится, человек — двойственное существо, то это потому, что социальный человек накладывается на физического человека” (228).) В эпоху позитивизма человек, как Христос (и как король в Средневековье), обладает двумя телами — индивидуальным и социальным.

Нетрудно заметить, что социологическая модель взаимоотношения между индивидом и обществом строится потому же принципу, что и богословская модель взаимоотношения человека и Бога. И в то время как индивиды, составляющие общество, меняются от года к году, само общество — бессмертно. Социологическая модель, в свою очередь, представляет собой явную параллель модели соотношения элемента и целого в пределах атомной и клеточной теорий. Социология наложила свой объект, социального человека, на Христа и на физического человека, объект науки. Как показывает пример с изучением самоубийства, перераспределение власти между дисциплинами не обязательно ведет к эпистемологическому сдвигу. Как если бы они писали на той же табличке, христианская антропология, физика, физиология и социология используют ту же структурную модель и те же термины. Предложенные ими парадигмы одинаковым образом разрешают роковую проблему — проблему человеческой смертности, стремясь всеми доступными им средствами, включая и реализацию метафор, создать впечатление, что человек бессмертен. Что касается модели человека, то, как становится ясным из проведенного анализа, образ “нового человека” эпохи позитивизма, созданный общественными науками в качестве объекта для изучения, нарисован на палимпсесте, поверх видимых очертаний “старого Адама”.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Предисловие автора, появившееся в посмертном издании 1930 г. под редакцией Marcel Mauss.

² J. E. D. Esquirol, *Des Maladies mentales* (Paris, 1838), p. 315, 325.

³ См. Ian Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge, 1990), p. 65. О “ме-дикализации” самоубийства см. также Michael MacDonald, “The Medicalization of Suicide in England: Laymen, Physicians, and Cultural Change, 1500-1870,” *The Milbank Quarterly*, Vol. 67, Suppl. 1, 1989; перепечатано в *Framing Disease: Studies in Cultural History*, eds. Charles E. Rosenberg and Janet Golden (New Brunswick, NJ), 1992.

⁴ J.-P. Falret, *De l'hypochondrie et du suicide* (Paris, 1822).

⁵ C. E. Bourdin, *Du suicide considéré comme maladie* (1845).

⁶ Одним из первых, кто поставил под сомнение полное совпадение самоубийства и безумия, был G. F. Etoc-Demazy в книге *Recherches*

statistiques sur le suicide, appliquées a hygiène publique et à la médecine légale (Paris, 1844). (Ему отвечал Bourdin в *Du suicide considéré comme maladie*.) Затем Francois Leuret, автор *Traitement moral de la folie* (Paris, 1848), высказал мнение, что “самоубийство не всегда является продуктом безумия”; это утверждение процитировано на титульном листе популярной книги E. Lisle, *Du suicide, statistique, médecine, histoire et législation* (Paris, 1856). В более поздних изданиях, Lisle вычеркнул слово “всегда”; получилось “самоубийство не является продуктом безумия”. См. обзор этой литературы у Hacking, p. 70—71.

⁷ Esquirol, p. 320, 301.

⁸ Forbes Winslow, *The Anatomy of Suicide* (London, 1840), p. V.

- ⁹ Ibid., p. 280-282.
- ¹⁰ Ibid., p. 282.
- ¹¹ Ibid., p. 227-228.
- ¹² Hacking, p. 70, где он цитирует G. M. Burrows, *Commentaries on the Causes, Forms, Symptoms and Treatment, Moral and Medical, of Insanity* (London, 1828), p. 416.
- ¹³ Г. Гордон, “Современные самоубийства”, “Русская мысль”, № 5, 1912, с. 79.
- ¹⁴ Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Paris, 1952), p. 163.
- ¹⁵ Louis [Ludwig] Buchner, *Kraft und Stoff* (Frankfurt am Main, 1855), S. 126—127. Русский текст цитирую по: “Сила и материя проф. д-ра Людвиг Бюхнера”, пер. с нем. Н. Полилова (Санкт-Петербург, 1907), с. 162.
- ¹⁶ См. анализ эпистемологических принципов моральной статистики у Ian Hacking, *The Taming of Chance*, главы 9, 13, 14, 15.
- ¹⁷ F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [1866] (Leipzig, 1908), S. 402.
- ¹⁸ Enrico Morselli, *Il suicidio: saggio distatistica morale comparata* (Milano, 1879), p. 39.
- Д- К., “Тенденциозное самоубийство”, “Русское богатство” № 12, 1880, с. 43.
- ²⁰ О переходе от статистической регулярности к идее причинно-следственной зависимости, см. у Ian Hacking, p. 129—131.
- ²¹ См. его двухтомный труд L. Adolphe Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale* (Paris, 1835). Термин “моральная статистика” впервые появился у А. М. Guerry, *La statistique morale de la France* (Paris, 1833). Кетле называл свою систему “социальной физикой”, позаимствовав этот термин у Огюста Конта. Существовала и интерпретация статистических регулярностей как отражения божественного порядка мира, которая восходит к труду пастора Süssmilch, *Die Gottliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen* (1742). В конце девятнадцатого века в этом смысле высказывался Alexandervon Oettingen в книге *Die Moralslalistik in ihrer Bedeutung für eine Christliche Socialethik* (1874). Кетле, а также другой
- [59]
- автор, Адольф Вагнер, постепенно пришли к отрицанию свободной воли (см. Adolph Wagner, *Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar will-kürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik. Statistik der Selbstmorde* [Hamburg, 1864]); Морселли, который начал свои исследования в 1870-х годах, выступил как ярый противник свободной воли.
- ²³ Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, vol. 1 (London, 1873), p. 19-27.
- ²⁴ Morselli, p. 52.
- ²⁵ Ibid., p. 37.
- ²⁶ Ibid., p. 45.
- ²⁷ Quételet, t. 2, p. 327.
- ²⁸ Emile Durkheim, *Le Suicide. Elude de sociologie* (Paris, 1967) (текст второго издания), p. 359.
- ²⁹ Ibid., p. 337.
- ³⁰ Quételet 1:15.
- ³¹ Ibid., 1:13.
- ³² Morselli, p. 45.
- ³³ Ibid., p. 12.
- ³⁴ Ernst. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, 1957); в терминах Канторовича, the body natural и the body politic.

³⁵ Ibid., p. 201.

³⁶ Ibid., p. 269.

³⁷ Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution* (New Haven, 1989), p. 66.

³⁸ Büchner, S. 16—17; Бюхнер, с. 12.

³⁹ Büchner, S. 17 (в русском переводе 1907 года эта фраза отсутствует).

⁴⁰ Об этом см. Erwin H. Ackerknecht, *Rudolf Virchow* (New York, 1981), p. 71.

⁴¹ Стремясь поставить свои рассуждения на философскую основу, Вирхов связал их с исследованиями Гете о метаморфозах растений, в которых идея о том, что каждое явление жизни, которое представляется нам единым, является в то же время множественным, играет большую роль.

⁴² Rudolf Virchow, *Die Cellularpathologie* [1858] (Berlin, 1871), S. 17.

⁴³ Virchow, "Atome und Individuen", *Vier Reden über Leben und Kranksein* (Berlin, 1862), S. 55.

⁴⁴ Ackerknecht, p. 45 (все термины принадлежат Вирхову). О метафорах у Вирхова см. Owsei Temkin, "Metaphor of Human Biology," *Science and Civilization*, ed. Robert C. Stauffer (Madison, Wis., 1949). Параллель между биологическими и политическими взглядами Вирхова отмечена Ernst Hirschfeld, "Virchow," *Kyklos* (1929), 2:106-116.

⁴⁵ Virchow, "Atome und Individuen", S. 71—73.

⁴⁶ Ibid., S. 72.

[60]

⁴⁷ Ackerknecht, p. 153.

⁴⁸ Virchow, "Atome und Individuen", S. 37.

⁴⁹ Ackerknecht, p. 154.

⁵⁰ См. об этом A. J. L. Busst, "The Image of the Androgyne in the Nineteenth Century," *Romantic Mythologies*, ed. Ian Fletcher (London, 1967), p. 12—13, 24, 28-29.

⁵¹ Saint-Simon, Lammenais, Leroux, Enfantin.

⁵² См. об этом у Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (New York, 1928), p. 200; David G. Hale, "Analogy of the Body Politic," *Dictionary of the History of Ideas*, ed. P. Weiner (New York, 1973), p. 67.

⁵³ Наблюдение John Theodore Merz, *History of European Thought in the Nineteenth Century*, vol. 4 (Edinburgh and London, 1914), p. 518.

⁵⁴ Понятия "социального тела" и "социального организма" особенно активно использовали сторонники органической школы в социологии, такие, как Herbert Spencer, Paul von Lilienfeld, Albert Schaffle, A. Espinas, J. Novicow, Rene Worms, однако эти метафоры были не исключительным достоянием этой школы, а частью дискурса об обществе. См. об этом у Judith E. Schlanger, *Les metaphores de l'organisme* (Paris, 1971), p. 168 (см. также библиографию в сн. 97); F. W. Coker, *Organismic Theories of the State* (New York, 1910); D. C. Phillips, "Organicism in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries," *Journal of the History of Ideas* (1970), 31:413—422; Pitirim Sorokin *Contemporary Sociological Theories*, p. 200—207.

⁵⁵ "La condition *sine qua non* pour que la sociologie puisse être élevée au rang d'une science positive et que la méthode d'induction puisse lui être appliquée, c'est... la conception de la société humaine en sa qualité d'organisme vivant reel, compose de cellules à l'egal des organismes individuels de la nature." Paul von Lilienfeld, *Lapathologie sociale* (Paris, 1896), p. XXII.

⁵⁶ Цитирую по Merz, vol. 2, p. 600.

⁵⁷ Maxwell, "Does the Progress of Physical Science Tend to Give Any Advantage to the Opinion of Necessity (or Determinism) over that of the Contingency of Events and the Freedom of the Will?", цитирую по Merz, vol. 2, p. 600-601.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Virchow, "Atome und Individuen", S. 50—51; это утверждение было процитировано Фридрихом Ланге в его знаменитой "Истории материализма"; Lange, S. 250.

⁶⁰ Слова Максвелла; цитирую по Merz, vol. 2, p. 602.

⁶¹ Michel Foucault, *Naissance de la clinique* (Paris, 1972), p. 125; это замечание относится к науке начала девятнадцатого века. Фуко указал, что распространенное мнение о том, что история медицины в постпросвещенческую эпоху связана с открытием патологической анатомии, является исторически ошибочным (патологическая анатомия была открыта и практиковалась значительно ранее). И тем не менее как миф, распространенный уже в начале девятнадцатого века, эта идея сохраняет свою силу. После Фуко тема анатомии как инструмента знания стала популярной. См., например, о восемнадцатом и

[61]

девятнадцатом веках, Ludmilla Jordanova, *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries* (London, 1989), и Barbara Stafford, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine* (Cambridge, Mass., 1991).

⁶² Метафоры Фуко, *Naissance de la clinique*, p. 135.

⁶³ Jordanova, p. 56.

⁶⁴ Foucault, *Naissance de la clinique*, p. 147.

⁶⁵ Bernard, p. 153.

⁶⁶ Ibid., p. 147-148.

⁶⁷ Rudolf Virchow, *Die Sektions- Technik im Leichenhause des Charite-Krankenhaus* (Berlin, 1893), S. 33. Русский перевод, "Техника вскрытия трупа, с особым применением к судебно-медицинской практике", появился в "Сборнике сочинений по судебной медицине" (Санкт-Петербург, 1876).

⁶⁸ Virchow, *ibid*, S. 35.

⁶⁹ Ср. аргумент биографа Вирхова Ackerknecht, p. 241—242.

⁷⁰ Morselli, *Il suicidio*, p. 18.

⁷¹ А. В. Лихачев, "Самоубийство в Западной Европе и Европейской России. Опыт сравнительно-статистического исследования" (Санкт-Петербург, 1882), с. 6.

⁷² Такую оценку книги дал, например, Jack Douglas, *The Social Meanings of Suicide* (Princeton, 1967), p. 15.

⁷³ В тексте даются ссылки на издание: Emile Durkheim, *Le suicide. Etude de sociologie* (Paris, 1967).

⁷⁴ Из предисловия автора в посмертном издании 1930 г.

⁷⁵ Историки науки уже затрагивали вопрос о метафорах у Дюркгейма. Henri Peyre in "Durkheim: The Man, His Time, and His Intellectual Background," *Emile Durkheim, 1858-1917*, ed. Kurt H. Wolff (New York, 1964), отметил, что Дюркгейм часто прибегает к органическим метафорам, что он приписал влиянию Спенсера. См. также Harry Alpert, *Emile Durkheim and His Sociology*, [New York, 1939], p. 32—33.) Dominick LaCapra отметил склонность Дюркгейма к медицинским метафорам (*Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher* [Ithaca, 1972], p. 7). Robert A. Nye указал, что, несмотря на то что именно Дюркгейм отделил науку социологию от психологии и биологии, он прибегал к "медицинской модели в социальном анализе" (в частности, теории дегенерации Ломброзо) и применял биологические метафоры (*Crime, Madness and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline* [Princeton, 1984], с. 145, 147). Jack Douglas предположил, что в "Самоубийстве" Дюркгейма "сила убеждения была в большой мере результатом риторики его книги" (p. 22). Важность метафор в социологии в целом отмечена Robert A. Nisbet ("Sociology as an Art Form") и Morris R. Stein ("The Poetic

Metaphors of Sociology"), *Sociology on Trial*, ed. Maurice Stein and Arthur Vidich (Englewood Cliffs, N.J., 1963).

⁷⁶ Об эвристических возможностях метафор, выступающих как модели знания, писали и историки, и философы, и лингвисты, и литературоведы. См., например, Max Black, *Models and Metaphors* (Ithaca,

[62]

1962); Richard Boyd, "Metaphor and Theory Change: What Is 'Metaphor' a Metaphor For?" и Thomas S. Kuhn, "Metaphor in Science," *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony, 2nd ed. (Cambridge, 1993).

⁷⁷ Hacking отметил, что в "Самоубийстве" Дюркгейма "медицинское понятие (патология) переносится на body politic на плечах статистики" (p. 64).

⁷⁸ Метафора циркуляции (восходящая к медицинскому понятию о циркуляции, или обращении, крови, лимфы, и проч.) применялась по отношению к телу общества Спенсером в его популярной книге "Принципы социологии" (1878—1880) (см. в особенности часть 2 тома 1).

⁷⁹ Сходный аргумент ранее выдвинул Лилиенфельд, который нападал на мнения тех, кто, обсуждая аналогии между природой и обществом, видят в этом только "риторические фигуры" (Paul von Lilienfeld, *Gedanken über die Sociadvissenschaft der Zukunft*. [Mitau, 1873—1881], t. 1, S. 26, 28).

⁸⁰ Джек Дуглас выдвинул следующие аргументы: "Философский реализм Дюркгейма проявляется в двух аспектах его теории самоубийства: (1) тенденция делать выводы о реальности из концептуального анализа; и (2) тенденция переходить от универсалий к конкретному, а не от конкретного к общему" (Douglas, p. 22). Я полагаю, что именно тенденция использовать метафоры как важный инструмент знания, а также настойчивое утверждение, что метафора коллективного тела общества является "вещью" или "силой" *suī generis*, а не словесной единицей, т. е. приписывание словесным построениям самостоятельного бытия, делают Дюркгейма философским реалистом. Иная точка зрения высказана Альпертом, который утверждает, что "социальный реализм" и "социальный номинализм" — это явления иные, нежели философский, или онтологический реализм и номинализм, добавляя при этом, что даже в этом узком смысле Дюркгейм не был реалистом (см. Harry Alpert, p. 146—163). Тем не менее Альперт признает, что у Дюркгейма "фразеология реалиста" (p. 150). В пользу реальности философского "реализма" у Дюркгейма высказался Hacking, см. главу 20 его *The Taming of Chance*, "As Real as Cosmic Forces".

⁸¹ Например, Catherine Gallagher продемонстрировала, что взаимоотношение индивидуального и социального организма, как риторическая фигура, повлияло на теорию Мальтуса (и подобные ей). См. Catherine Gallagher, "The Body Versus the Social Body in the Works of Thomas Malthus and Henry Mayhew," in *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, ed. Catherine Gallagher and Thomas Laqueur (Berkeley, 1987).

[63]

Глава 2 САМОУБИЙСТВО В РОССИИ: ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО, НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ, НАУКА

ВСТУПЛЕНИЕ

Самоубийство стало предметом общественного внимания в России в 1860-е годы, причем русские публицисты усматривали в этом явлении знаменательный факт переживаемой эпохи: “Самоубийство так же старо, как и само человечество. <...> Но не в одну эпоху истории человечества оно не было так распространено <...> как в наш просвещенный и гуманный XIX век. Теперь самоубийство сделалось какой-то эпидемической болезнью и, притом, болезнью хронической, которая вырывает тысячи жертв из среды населения решительно всех цивилизованных стран Европы. Так говорит статистика, это же может сказать всякий, кто следит за городской хроникой”¹. И городская хроника, и статистические обзоры в периодической печати говорили читателю одно: в последние годы Россия, как и Западная Европа, переживает эпидемию самоубийств.

Именно в эти годы, в ходе Великих Реформ, информация о самоубийствах и преступлениях впервые в России стала достоянием публики. В результате реформ новые муниципальные органы и земства взяли на себя заботу об общественном благосостоянии². Судебная реформа сделала доступной деятельность судов. Реформа печати и ослабление цензуры создали условия для увеличения числа публикаций и тиражей. В целом политика так называемой гласности приоткрыла работу социальных механизмов и течение бытовой жизни рядового человека для широкой публики.

Социальная трансформация эпохи Великих Реформ совпала с интеллектуальной революцией, по словам современника, — восстанием против восемнадцати веков господства метафизики³. Вслед за своими европейскими собратьями русские позитивисты вступили в новый мир — мир материальных фактов, доступный посредством человеческих чувств и методов естественных наук. Русский позитивизм имел радикальный характер и был связан с политическим радикализмом. Начиная с середины 1860-х годов столкновения между радикалами и правительством стали привычными: “эпоха освобождения” была эпохой насилия. Печать выра-

[64]

ботала символический словарь для определения этого исторического опыта. 1860— 1880-е годы осмыслились как эпоха “перестройки” или, в пессимистическом ключе, “разложения” всего строя жизни, как “трудное переходное время”, “переходное время между ветхим и новым, идеализмом и позитивизмом”⁴. Проводились широкие исторические аналогии — с Францией эпохи Революции или с Римом времен становления христианства, когда “весь прежний психический мир человека рухнул”, открыв дорогу новой вере⁵. Самоубийство рассматривалось в этом контексте как “знамение времени” и “порождение времени” (приведенные выше формулы, широко распространенные в печати этих лет, взяты из статей о самоубийстве).

С новым веком пришел и “новый человек” (другая формула того времени), готовый, пользуясь словами Людвига Бюхнера, “подчиниться власти строгих законов природы”⁶. Научные метафоры наполняли дискурс дня. Новые, научные метафоры накладывались на старые, христианские понятия. Краткий обзор “новой веры” из христианского памфлета “Наше время и самоубийство” (1890) демонстрирует и состав, и сочетаемость, и взаимную заменяемость единиц этого словаря:

Недалеко еще ушло от нас то время, когда нашей молодежи проповедовали, что <...> у человека никакой души или духа нет, а есть рефлексы головного мозга; что душа и дух должны <...> исчезнуть из нашего литературного оборота; у человека есть только мозг и “мозги”. <...> Об ответственности за поступки тут не могло быть и речи; ибо все совершается по неодолимой и не зависящей от человека силе внешних обстоятельств или под влиянием расстройства “рефлексов мыслящего мозга”. Наука объявила <...>, [что] человек силен только в фактах и опытах. Знай законы, по которым совершаются эти факты и опыты, и человек покорит весь мир. “Вы будете боги”, говорит нам наука⁷.

Предполагается, что самоубийство есть порождение именно этого, недалеко ушедшего времени.

Литература предложила модель “нового человека” в образе нигилиста Базарова, созданном взаимными усилиями Тургенева и Писарева. Студент-медик, поклонник “Силы и материи” Бюхнера (которую он называет “Материя и сила”), Базаров воспринимает мир как лабораторию. Эмблематично его занятие разрезанием лягушек, устроенных, как он полагает, так же, как и человек. По словам Писарева (сказанным по другому поводу, но на том же языке), “тут-то именно, в самой лягушке-то, и заключается спасение и обновление русского народа”⁸. Эмблематична и смерть нигилиста, столь похожая на самоубийство, — в результате инфекции, полученной при вскрытии человеческого тела.

[65]

В России 1860—1870-х годов, как и в Европе, естественные науки боролись за влияние с новыми общественными науками, главным методом которых была статистика. Статистика, быстро развивавшаяся в России именно в эти годы, виделась как “ключ к будущим переменам и реформам”⁹. (В настоящем статистика, наряду с медициной, снабжала современников ключевыми словами культурного языка.) В общественной науке видели наследницу естественных наук: “Делалось ясным, что лягушки с пробирками мало подвигают русских людей на действия, имеющие в виду общее благо. Развитые люди задумались на мгновение и решили изменить систему воспитания. Не естествознание спасет русский народ, а социальные науки <...> Оказывалось, что спасение русского народа зависит от распространения социологии. Взялись за нее. Социальные науки толкуют о народе, о его благосостоянии <...> Новые люди указали <...> на народ”¹⁰. Историк картина представляется иной: понятия общественной науки не заменили понятия естественных наук, а наложились на них, создав метафорическую структуру. Как было продемонстрировано в предыдущей главе, организующая метафора статистики и социологии — социальный организм — представляет собой результат такого наложения, метафору, которая позволяла не только переходить от индивидуального к социальному, но и переносить медицинские представления о человеческом теле на изучение общества. В 1870-е годы метафоры общества как единого тела, доминировавшие в писаниях западных социологов, таких, как Герберт Спенсер или Поль фон Лилиенфельд (русский, работавший на Западе), получили широкое распространение и в России”. В России органическое направление в социальных науках совпало с развитием идеологии народничества, построенной на идеалах коллективности и органичности социальных связей. Народники видели спасение русского народа от социального “разложения” в крестьянской общине — соборном единстве, неразрывно связанном с землей. Для индивида дорога к спасению лежала — по словам современника — в подчинении “коллективным желаниям русского народа”¹².

В дискурсе 1870-х годов коллективный человек играл роль нового (и лучшего) “нового человека”. Так, статистика показала, что коллективный человек (т. е. массы) подчиняется строгим законам. Будучи бессмертен, коллективный человек был во всех смыслах как боги. Обозревая достижения западной моральной статистики для широкого русского читателя, один журналист представил дело именно в таких образах: “Рождение, брак, размножение, смерть — таков цикл внешнего существования отдельного человека; но в то время, как люди рождаются, живут и умирают, остается род, чело-

[66]

вечество, развивающееся в своем целом по определенным, правильным и неизменным законам”¹³.

Таков был символический словарь эпохи 1860—1880-х годов. В этой ассоциативной сети самоубийство играло важную роль, сделавшись символом, который вобрал в себя проблемы дня. Многие из них были общими с западноевропейской культурой; другие специфичны для России этого времени.

В следующей главе дискурс о самоубийстве, созданный в эти годы в русской печати, станет предметом подробного анализа, но прежде вниманию читателя предлагается краткий обзор тех представлений и сведений о самоубийстве, которые имелись в распоряжении современников, — представлений, сформированных в течение веков церковью, правом, народным сознанием и популяризацией науки.

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

Вплоть до реформ Петра самоубийство всецело находилось в ведении церковных, а не гражданских законов. Православная церковь, как и католическая, осуждала самоубийство, однако конкретные формулировки, восходившие к различным источникам, и самая практика имели свои особенности.

Богословские источники западной церкви¹⁴ восходят к аргументам Августина, развитым и канонизированным в “Summa Theologica” Фомы Аквинского; как нарушение заповеди “Не убий”, самоубийство приравнивалось к убийству. (Именно этот аргумент послужил основой для гражданского законодательства на Западе, также приравнявшего самоубийство к убийству.) Арльский Собор (в 452 году) объявил самоубийство актом дьявола (т. е. результатом одержимости), придав этому понятию юридический смысл; Собор в Браге (в 563 году) запретил служить заупокойную службу по самоубийце и возносить молитвы за спасение его души. Самоубийство, совершенное в безумии, не являлось исключением*. В 1284 году Нимский Собор формально лишил самоубийцу погребения в освященной земле. В 1568 году Трентский Собор подтвердил взгляд на самоубийство как убийство и принятые ранее положения об обращении с телом самоубийцы. С этого времени значительных изме-

* В западноевропейском праве понятие самоубийства, совершенного в состоянии безумия (и не подверженного наказанию), впервые появляется в *Penitentials* Теодора, Епископа Кантерберийского в седьмом веке (L.I. Dublin, *Suicide: A Sociological and Statistical Study* [New York, 1963], p.139).

[67]

нений в каноническое право католической церкви не вносилось. С Реформацией религиозное осуждение самоубийства в Западной Европе усилилось¹⁵.

Официальная позиция восточной православной церкви восходит не к соборам в Арле и Браге (не признаваемым восточной церковью), а к Каноническим Ответам Тимофея Александрийского (участника Второго Вселенского Собора в Константинополе в 381 году), которые приобрели каноническую силу, будучи утвержденными Шестым Вселенским Собором. Канон 14 гласит:

— Аще кто, будучи вне себя, подымет на себя руки или повержет себя с высоты: за такового должно ли быти приношение или нет?

— О таковом священнослужитель должен рассудити, подлинно ли, будучи вне ума, соделал сие. Ибо часто близкие к пострадавшему от самого себя, желая достигнута, да будет приношение и молитва за него, неправдуют и глаголют, яко был вне себя. Может же быти, яко соделал сие от обиды человеческия, или по иному какому случаю от малодушия и о таковом не подобает быти приношения, ибо есть самоубийца. Посему священнослужитель непременно должен со всяким тщанием испытывати, да не подпадает осуждению¹⁶.

С точки зрения буквы закона эта формулировка сохраняет статус церковного закона православной церкви по сей день.

Канонические положения русской церкви, известные из различных источников, не систематизированы. Первоначальный их источник — византийские сборники законов, “Номоканон”. На Руси сборники под названием “Номоканон”, или “Кормчая книга”, циркулировали во множестве различных списков; как и их византийские образцы, они заключали в себе разнообразный материал: утверждения святых отцов, решения вселенских и поместных соборов, выдержки из гражданских законодательств и авторитетные мнения — такие, как 18 Ответов Тимофея Александрийского, которые можно найти уже в самых ранних из таких рукописных сборников, в домонгольский период¹⁷.

Первая печатная версия, “Иосифская кормчая” (1650), также включала в себя (в главе 61) Ответ 14 Тимофея Александрийского о самоубийстве. “Кормчая книга” сохраняла авторитет в церковной практике вплоть до двадцатого века. В 1839 году Синод выпустил официальный свод церковных законов, “Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных и святых отцов”; по вопросу о самоубийстве и этот свод относил к Ответу 14 Тимофея Александрийского.

Таково состояние церковного права. Однако историки русской церкви не придают большого значения правовым документам. Так, Е. Голубинский, рассуждая о роли канонического права в своей

[68]

“Истории русской церкви” в 1880 году, представил ситуацию следующим образом:

Никто не отрицает обязательной силы канонов церковных; но в практической жизни действуют не они непосредственно, а заведенный на основании их (а отчасти и помимо их и вопреки им) обычай; в практической жизни требуется знание и соблюдение сего последнего и нисколько не первых, знание которых представляется излишним и ненужным и простою ученою роскошью. На этом основании даже в настоящее время мы не найдем ни одного священника, который бы порядочно знал каноны церковные и имел бы сколько-нибудь удовлетворительное понятие о книге, называемой Кормчего (кроме того, что она есть книга весьма толстая)¹⁸.

Ему вторил правовед Н. Суворов в учебнике церковного права, имевшем хождение в начале двадцатого века: “Главным образом практика церковная определялась не “правилами св. апостолов и св. отец”, а обычаем, сложившимся в течение веков”¹⁹.

Обычай нашел отражение в целом ряде письменных документов. Так, в ежедневной церковной практике священники руководствовались “Требниками”. Авторитетный источник такого типа, “Требник” Киевского митрополита Петра Могилы (1646), предписывал отказывать в церковном погребении “самим себя убивающим от отчаяния и гнева, разве еще прежде смерти знамения покаяния показаша”²⁰. “Требники”, бывшие в употреблении в 1870-е годы, содержали такое же указание²¹. Конкретные инструкции давались также в циркулях церковных иерархов, адресованных приходским священникам. Важнейший документ средневековой эпохи, “Послание Митрополита Фотия к псковскому духовенству” (1417), содержит указания о самоубийстве, почерпнутые из авторитетных богословских источников: “А который от своих рук погубится, удавится, или ножом изободется, или в воду себе ввержет: ино по святым правилам тех не поведено у церквей хоронити, ни над ними пети, ни поминати, но в пустом месте в яму вложив, закопати; створит же о душах их Господь яко же сам весть, по своим неизреченным судебам, занеже святые отцы именуют тех самовольною жертвою, даема не Богу”²². Изданная два века спустя “Инструкция патриарха Адриана поповским старостам или благочинным смотрителям от 26 декабря 1697” (в статье 21) давала указания, явно продиктованные языческими представлениями о самоубийстве (смешивая

самоубийство с другими типами неестественной смерти): “А который человек обесится или зарежется, или купаясь и похвалясь и играя утонет, или вина опьется или с качели убьется, или иную смерть сам над собою, своими руками учинит или на разбое и на воровстве каком убит будет: и тех умерших тел у церк

[69]

ви Божий не погребать, и над ними отпевать не велеть, а велеть их класть в лесу или на поле, кроме кладбища и убогих домов*”²³. В девятнадцатом веке Инструкция Адриана вошла в состав “Полного собрания законов Российской Империи”²⁴. Этот документ и его история иллюстрируют характерное смешение христианских и языческих представлений, церковной и светской власти, авторитета закона и силы обычая. Такая ситуация имела место во многих культурах, и в Средневековье, и в новое время, и с особой отчетливостью проявила себя в русской культуре.

Руководствуясь силой традиции более, чем буквой закона, русская церковь оставляла священнослужителям некоторую свободу в принятии решений относительно того, как поступить с самоубийцей. В неясных случаях в дело вступал авторитет церковных властей; решения, принятые по конкретным случаям, служили прецедентами для дальнейшей практики. Такой прецедент установил, например, в середине девятнадцатого века, митрополит Филарет (Дроздов, 1783—1867). Мать молодой самоубийцы обратилась к местному епископу с просьбой предписать приходскому священнику похоронить ее дочь по православному обряду. Отвергнув эту просьбу, епископ передал прошение в Синод. В конце концов прошение матери достигло митрополита Филарета, который наложил следующую резолюцию: “Уже сатана раз насмеялся над несчастной. Неужели надо допустить сатане еще раз насмеяться над ней? Похоронить по-православному”. Как мы знаем из церковной печати, это весьма неформальное решение сохраняло авторитет вплоть до середины двадцатого века, когда оно послужило руководством для священников русской зарубежной церкви²⁵. Неясность законодательных предписаний и процедур представлялась оправданной традицией православной церкви, в которой авторитет сообщества христиан как “хранителя благочестия” превосходил авторитет канонического права²⁶.

В этой ситуации трудно установить, каковой была церковная практика по отношению к самоубийцам. В конце девятнадцатого века автор “Настольной книги для священно-церковно-служителей” С. В. Булгаков счел нужным посетовать на тот факт, что с увеличением числа самоубийств увеличилась и терпимость к ним со

* Расположенные на неосвященной земле, за пределами деревень и городов, убогие дома (существовавшие вплоть до времен Екатерины II) были местами для погребения неизвестных лиц и умерших внезапной смертью. Раз в году, в седьмой четверг после Пасхи, священник, по обычаю, служил заупокойную службу в убогом доме. См. Голубинский, “История русской церкви”, т. 1, часть 2, с. 459—460.

[70]

стороны священнослужителей²⁷. Призывая приходских священников блюсти авторитет христианской традиции, Булгаков предложил пространное богословское объяснение вопроса:

Самоубийство, совершенное обдуманно и сознательно, а не в припадке умоиступления, Церковь признает столь же тяжким грехом, как и отнятие жизни у другого (убийство). Жизнь для каждого человека есть драгоценнейший дар Божий — и по естеству, и по благодати искупления. Налагающий на себя убийственную руку христианин вдвойне оскорбляет Бога: и как Творца, и как Икупителя. Само собою понятно, что такое деяние может быть только плодом полного неверия и

отчаянья в Божественном Провидении. <...> А кто чужд веры в Бога и упования на Него, тот чужд и Церкви, Она смотрит на вольного самоубийцу, как на духовного потомка Иуды предателя, который, отрекшись от Бога и Богом отверженный, “шед удавился”. Отсюда понятно, что по нашим церковным и гражданским узаконениям сознательный и вольный самоубийца лишается церковного погребения и поминовения²⁸.

Приравнивание самоубийства к убийству восходит еще к Августину, однако взгляд на самоубийство как утверждение неверия в контексте конца девятнадцатого века звучит вполне современно: начиная с 1870-х годов общественное мнение в России связывало отмечаемый печатью рост самоубийств с наступлением атеизма. В этой ситуации “Настольная книга” для священнослужителей считала своим долгом воскресить древнюю позицию церкви.

САМОУБИЙСТВО В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ

Со средних веков и до начала двадцатого века в народных верованиях восточных славян, совмещавших христианские представления с языческими, самоубийство играло значительную роль. Согласно записям этнографа С. В. Максимова из девятнадцатого века, “на самоубийцах на том свете сам сатана разъезжает таким образом, что запрягает одних вместо лошадей, других сажает за кучера править, а сам садится на главном месте вразвалку, понукает и подхлестывает. По временам заезжает он на них в кузницы <...> Когда же сатана сидит на своем троне в преисподней, то всегда держит на коленях Иуду, хриstopродавца и самоубийцу”²⁹. Однако центральную роль в народных представлениях о самоубийстве играло не христианское понятие о смертном грехе, а чувство опасности, связанное в языческом сознании с самоубийцами как людьми, умершими неестественной, или неправильной, смертью. В этом качестве самоубийца — часть целой группы существ, именуемых “заложными покойниками”; это жертвы само-

[71]

убийств, убийств, несчастных случаев и умершие при неизвестных обстоятельствах³⁰. Поскольку их тела “земля не принимает”, а церковь отказывается служить заупокойные службы за спасение их душ, “заложные покойники” не находят загробного покоя — условно мертвые, они тревожат живых. Антропологи связывают этот образ, встречающийся в верованиях многих народов, с идеей смерти как перехода из одного мира в другой: самоубийцы остаются в лиминальном пространстве между живыми и мертвыми и представляют собой значительную опасность³¹. Русские “заложные покойники”, действуя как агенты сатаны, или нечистая сила, приносят вред и хаос в жизнь живых, от забавных проделок до засухи и голода³². Самоубийца — “чорту баран”³³. Особая роль в верованиях восточных славян отводится женщинам-утопленницам — это русалки, губящие живых посредством сексуального соблазна. (Согласно некоторым источникам, русалки, персонаж языческой мифологии восточных славян, связались с самоубийством в более поздние, христианские времена³⁴.)

Таким образом, в России, как и на Западе, образ самоубийцы связывается с дьяволом, хотя свидетельства таких верований не так обширны, как в Западной Европе³⁵. В средневековой Франции, Италии и Англии идея о прямой связи между самоубийцей и дьяволом была санкционирована католической церковью³⁶. В протестантской Англии эта идея нашла пропагандистов в лице авторов-пуритан³⁷.

Как в западном, так и в русском народном сознании центральную роль играют ритуалы, связанные с телом самоубийц. Направленные на то, чтобы прикрепить тело самоубийцы к могиле, такие ритуалы широко практиковались, с небольшими местными вариациями, от средних веков до двадцатого века. На Руси в первые века христианства рекомендовалось оставлять тела самоубийц и других “заложных покойников” без

погребения³⁸ — языческий обычай, которому (за отдельными исключениями, такими, как инструкция патриарха Адриана) противодействовала церковь³⁹. Случаи, когда тело самоубийц извлекалось из земли после похорон в целях предупреждения стихийных бедствий, зарегистрированы в сельских (областях России и Украины даже в 1870-е и 1880-е годы⁴⁰). В большинстве случаев в новые времена тела самоубийц предавались земле—в соответствующих местах и в сопровождении особых защитных ритуалов. В одном народные верования совпадали с предписаниями церкви: самоубийц не следовало хоронить на кладбище. Обычай предписывал похороны в лиминальных пространствах, отмечая пограничный статус самоубийцы между миром живых и мертвых, — возле дороги, на перекрестке, на краю поля, а также в

[72]

лесу, овраге или болоте⁴¹. Защитные ритуалы включали протыкание тела самоубийцы осиновым колом (способ, еще более распространенный в Англии)⁴² и забрасывание могил камнями, деревом или сеном⁴³. Такие могилы можно было видеть вплоть до начала двадцатого века. Вплоть до двадцатого века вопрос о том, что делать с телом самоубийцы, был предметом забот и страхов, получая разрешение как в христианском, так и в языческом ключе.

САМОУБИЙСТВО В УГОЛОВНОМ И ГРАЖДАНСКОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ

В начале восемнадцатого века в ходе Петровских реформ — значительно позже, чем в законодательствах западноевропейских стран⁴⁴ — самоубийство стало предметом внимания со стороны государственной власти. С подчинением церкви государству, которое произошло при Петре, самоубийство, как и другие проблемы, ранее находившиеся в ведении церковного суда, перешло в сферу гражданского законодательства. Статья о самоубийстве появилась в первом петровском кодексе, Воинском уставе 1716 года (№ 164): “Ежели кто сам себя убьет, то подлежит тело его палачу в бесчестное место отволочь и закопать, волоча прежде по улицам или обозу”⁴⁵. Тела самоубийц, покончивших с собой в состоянии помешательства, не подлежали публичному надругательству, однако закон предписывал хоронить их в “особом месте”, т. е. вне кладбищ. Петровский устав предполагал также наказание за попытки к самоубийству — вплоть до смертной казни: “Ежели солдат пойман будет в самом деле, что хотел сам себя убить и в том ему помешали и того исполнить не мог, а учинит то от мучения, досады, чтобы долее не жить или в беспамятстве и за стыдом, оный, по мнению учителей прав, с бесчестьем от полку отогнан быть имеет: а ежели ж кроме вышеупомянутых причин сие учинил, онго казнить смертью”⁴⁶. Морской устав 1720 года заключал сходные формулировки⁴⁷. Эти положения, приравнивавшие самоубийство к убийству, стали основанием всех последующих русских законов. Непосредственным источником петровских законов было законодательство Саксонии, но общие принципы восходили к римскому праву, согласно которому самоубийство наказывалось тогда, когда особый статус человека, такой, как солдат или раб, давал другому или государству право на его жизнь⁴⁸. В том же (1716-м) году военное законодательство специальным декретом Петра было распространено и на гражданское население: субъект петровского государства приравнивался к солдату, право на жизнь которого принадлежало суверену⁴⁹.

[73]

В восемнадцатом и в начале девятнадцатого века было сделано несколько попыток реформы уголовного кодекса, оставшихся безуспешными; статья о самоубийстве

затрагивалась во всех таких проектах. Так, проект Уголовного кодекса, предложенный в 1754 году при Елизавете, предполагал заменить смертную казнь за попытку на самоубийство телесным наказанием и (двухмесячным) тюремным заключением. Проект 1766 года, составленный при Екатерине, предлагал наказание через понижение в служебном ранге; неслужилых дворян и купцов первой гильдии предполагалось подвергать церковному покаянию (члены других сословий вообще не упоминались в этом проекте в связи с самоубийством). В начале девятнадцатого века проект судебной реформы Михаила Сперанского, составленный при содействии Людвиг Генриха фон Якоба, профессора права в университете Галле [Halle], предложил предавать покушавшегося к самоубийству, “как помешавшегося в разуме”, “излечению в больнице”, а по излечении “предавать церковному покаянию”; в отношении тела самоубийцы предлагалось “поступать по церковным правилам и полицейским постановлениям”⁵⁰. За этими формулировками стоит представление о том, что всякий самоубийца безумен и что после смерти субъект не подвержен судебному преследованию (юридический принцип, принятый во многих странах Западной Европы). Однако эти положения, передававшие душу и тело самоубийцы в ведение медицины и церкви, как и весь либеральный проект Сперанского, не стали законом в России.

Первый официально принятый законопроект со времен петровских кодексов, “Свод законов Российской Империи”, опубликованный в 1835 году⁵¹, заимствовал статью о самоубийстве из петровских кодексов, опустив, однако, положение о поругании тела самоубийцы: “347. Самоубийца лишается Христианского погребения, если доказано будет, что он лишил себя жизни не в безумии и не в беспамятстве”⁵². Положение о покушении на самоубийство было оставлено практически без изменения. Сохранен был и список исключений, включая случаи “несносной налоти, досады, стыда” и “беспамятство огневых и меланхолических болезней”, которые на практике установить было невозможно. (Этот список исчез из “Свода законов” лишь в издании 1845 года.) В издании 1842 года “Свод законов” (в статье 380) отнес случаи покушений на самоубийство к числу преступлений, совершенных в состоянии безумия, подвергнув преступников принудительному заключению в лечебницах для душевнобольных. Обширная реформа уголовного кодекса была произведена в 1845 году под руководством графа Дмитрия Блудова; законы 1845 года оставались в силе вплоть до

[74]

революции 1917 года⁵³. (В 1903 году был выдвинут проект очередной реформы, в котором самоубийство просто опускалось из уголовного законодательства, однако этот исключительно либеральный по тому времени проект не был утвержден.) После 1917 года самоубийство и покушение на самоубийство больше не рассматривались законом как преступление.

Начиная с 1845 и вплоть до 1917 года русское законодательство гласило:

1943. Лишивший себя жизни с намерением и не в безумии, сумасшествии или временном от каких-либо болезненных припадков беспамятстве признается неимевшим права делать предсмертные распоряжения, и потому как духовное завещание его, так и вообще всякая каким бы то ни было образом в отношении к детям, воспитанникам, служителям, имуществу или к чему-либо иному изъявленная им воля не приводятся в исполнение и считаются ничтожными. Если самоубийца принадлежал к одному из Христианских вероисповеданий, то он лишается Христианского погребения.

1944. Изобличенный в покушении лишить себя жизни также не в безумии, сумасшествии или временном от какой-либо болезни припадке беспамятства, когда исполнение его намерения остановлено посторонними, независевшими от него обстоятельствами, предается, если он Христианин, церковному покаянию по распоряжению своего духовного начальства⁵⁴.

Предполагая церковные и гражданские последствия самоубийства, но не уголовное наказание в собственном смысле, “Свод законов” 1845 года de facto декриминализировал самоубийство. Так интерпретировал ситуацию либеральный судебный деятель Н. С. Таганцев в 1870-е годы: “С 1845 года наше право смотрит на него [самоубийство] преимущественно с религиозной точки зрения, хотя и проводит свой взгляд далеко не последовательно”⁵⁵. Непоследовательность проявилась, в частности, в том, что, хотя “Свод” 1845 года отменил уголовные наказания за самоубийство, он сохранил статью о самоубийстве в пределах уголовного кодекса, подтвердив таким образом авторитет государства в сфере религиозных ценностей. Таково было состояние законодательной мысли в России в середине девятнадцатого века⁵⁶.

О САМОУБИЙСТВЕ В ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВАХ СТРАН ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

Под влиянием канонического права самоубийство рассматривалось как серьезное преступление в законодательствах всех стран Западной Европы, начиная со средних веков и до Французской

[75]

революции. Лишение христианского погребения, надругательство над телом самоубийцы и конфискация имущества широко применялись как наказания. Во Франции 1 января 1790 года Национальная ассамблея, следуя инициативе доктора Гильотина, отменила судебное преследование за самоубийство и все меры против тела, памяти и имущества самоубийцы. В наполеоновском кодексе 1810 года самоубийство не упоминалось. В первой половине девятнадцатого века многие страны континентальной Европы последовали примеру Франции и декриминализировали самоубийство. Английское право приравнивало самоубийство к убийству (а покушение на самоубийство к покушению на убийство) вплоть до реформы 1879 года. Кодекс 1879 года не заключал в себе такой формулировки, но сохранил статью, предписывавшую наказание за покушение на самоубийство тюремным заключением сроком до двух лет. Только в результате “Акта о самоубийстве” 1961 года английское право декриминализировало самоубийство и покушение на самоубийство⁵⁷. В 1860-е годы помимо Англии самоубийство считалось преступлением в законодательствах Голландии, Венгрии, некоторых областей Италии и Германии и в нескольких Северо-Американских Штатах⁵⁸. Все эти страны, однако, проводили различие между преднамеренным самоубийством и самоубийством, совершенным в состоянии безумия, — “лазейка”, благодаря которой, по мнению эксперта, значительная часть самоубийц избегала наказания и бесчестия⁵⁹. Представления о самоубийстве в западной юридической мысли продолжали меняться под влиянием позитивистской, или социологической, школы в юриспруденции, сформировавшейся в течение 1870—1880-х годов. Глава этой школы Энрико Ферри подробно рассмотрел вопрос о юридическом статусе самоубийства в трактате “Убийство-самоубийство” (Турин, 1884). Главная мысль заключалась в отделении законов от моральных идеалов и религиозных принципов поведения и приведении их в соответствие с принципами естественных наук и их взглядом на человека как объект социологического, медицинского и психологического знания⁶⁰.

САМОУБИЙСТВО, ЗАКОН И ЦЕРКОВЬ В РОССИИ В ЭПОХУ ВЕЛИКИХ РЕФОРМ

В России динамика развития юридической мысли была несколько иной, чем в странах Западной Европы. В 1860—1880-е годы, в ходе реформ, шла борьба за создание

автономной сферы права, которая могла бы играть независимую роль в новом гражданском

[76]

порядке. Главной задачей являлось разделение авторитетов (правового и религиозно-морального), органов власти (церковной и государственной, законодательной и административной) и различных областей права (уголовного и гражданского)". Проводившаяся в эти годы судебная реформа установила процедуры судопроизводства (кодифицированные в 1864 году в "Уставе уголовного судопроизводства"); реформы, однако, не повлекли за собой изменений в законодательстве⁶².

В годы реформ законодательство о самоубийстве впервые в России сделалось предметом изучения и дискуссии среди профессиональных юристов. Важную роль сыграл труд влиятельного правоведа и реформатора Н. С. Таганцева "О преступлениях против жизни по русскому праву" (1870; 2-е изд. 1873). В главе о самоубийстве Таганцев предложил исторический обзор русского законодательства в сравнении с западноевропейским, приступив затем к решительной критике русского права. Россия, утверждал Таганцев, осталась далеко позади стран Западной Европы, в которых (за исключением лишь Англии*) самоубийство в девятнадцатом веке было исключено из пределов законодательства. (Явное преувеличение с его стороны.) Причина этого была ясна русскому правоведа: игнорировав достижения западной юридической и философской мысли эпохи Просвещения⁶³, Россия, как всегда, осталась позади западной цивилизации. Однако целью Таганцева было не запоздалое просветительство, а очищение сферы права от соображений религиозного, морального, психологического и медицинского порядка, а также разделение власти внутри законодательной сферы. Именно в этом контексте и в профессиональных юридических терминах Таганцев принялся за разрешение проблемы самоубийства. Выступая за декриминализацию самоубийства, он решительно отверг главный аргумент медиков-позитивистов, утверждая, что самоубийство нельзя считать преступлением отнюдь не потому, что оно является результатом душевной болезни (душевное состояние самоубийцы, указывал Таганцев, даже по данным современной статистики, во многих случаях "остается нераскрытым")⁶⁴; Таганцев исходил исключительно из понятия об автономности юридической сферы, а самоубийство послужило удобным примером для иллюстрации этого принципа: закон призван регулировать отношения между членами общества, и так как человек не находится в юридическом отношении к самому себе, самоубийство (пре-

* Таганцев утверждал, что, так как в большинстве случаев в Англии самоубийство признавалось следствием безумия, английские законы против самоубийства не имели практического значения.

[77]

ступление, субъект и объект которого совпадают) не может быть предметом законодательства⁶⁵. На примере самоубийства Таганцев продемонстрировал и другие нарушения юридических принципов в русском законодательстве, прежде всего — конфликт между различными юрисдикциями. Так, он отметил, что, объявляя недействительным завещание самоубийцы, уголовное право вторгалось в юрисдикцию гражданского права⁶⁶, а беря на себя решение вопроса о похоронном обряде — не только в сферу канонического права, но и в область "правосудия божеского <...> совершенно независимую от права"⁶⁷.

В 1871 году в недавно созданных юридических журналах возникла полемика по вопросу о статусе самоубийства. Либеральный правовед Петр Обнинский в статье об

уголовном преследовании покусившихся на самоубийство привлек внимание к тому, что в ходе реформ путаница в вопросе о самоубийстве лишь усугубилась. Новый “Устав уголовного судопроизводства”, в статье 16, предписывал, что судебное преследование надлежит прекращать со смертью обвиняемого. Это положение находилось в явном противоречии со статьей 1472 “Уложения о наказаниях уголовных и исправительных” о судебном преследовании самоубийц, которая, как и весь кодекс, сохранила свою силу и после реформы судопроизводства. В судебной практике в сложной ситуации находились и случаи подытки к самоубийству, попадавшие в сферу действия различных юрисдикции. В самом деле, кому надлежит рассматривать такие случаи — окружным судам или духовным? Часть экспертов по праву полагала, что, в силу того, что статья о попытках к самоубийству “географически” расположена в пределах “Уложения о наказаниях уголовных и исправительных” (статья 1473), это преступление должно было рассматриваться уголовным (т. е. окружным) судом. Другие указывали на то, что в силу нового “Устава уголовного судопроизводства” преступления, за которые не предполагается иного наказания, нежели церковное покаяние, подлежат церковным судам. Присоединившись именно к этой точке зрения, Обнинский привел дополнительный аргумент. Статья 1473 предполагала, что “покусившийся в здравом уме лишить себя жизни предается, *если он христианин*, церковному покаянию по распоряжению своего духовного начальства”⁶⁸. Фраза “если он христианин” до сих пор не привлекала внимания. Обнинский подверг интерпретации: так как из этого следует, что евреи, мусульмане и другие инородцы не подлежат этой статье, можно считать, что самоубийство рассматривается в русском законодательстве как религиозное, а не уголовное преступление⁶⁹. Передавая самоубийства в сферу авторитета церкви, Обнинский действовал в соответ-

[78]

ствии с прогрессивным западным принципом разделения властей, стремясь вернуть церкви власть, данную ей “древними вселенскими постановлениями” (на которую, как он намекал, с петровских времен посягало русское государство)⁷⁰. В этом вопросе узкопрофессиональный юридический подход подкреплялся для Обнинского и суждением личного и философского характера: “Существует множество деяний, противных правилам нравственности и религии, не преследуемых, однако, ни в одном светском кодексе, для которого неуловим религиозный, внутренний мир человеческой души”⁷¹. Итак, вопрос стоял об “юрисдикции” в прямом и переносном смысле — какой власти подлежит душа человеческая?

Вопрос также стоял о том, в чем заключается прогрессивный подход к человеку и его действиям. Так, возражая Обнинскому, юрист-реформатор И. Н. Шестаков также выступал в защиту прогрессивных западных принципов, соблюдение которых он усматривал именно в следовании петровской идее о преобладании государственной власти над церковной; в соответствии с этим, по его мнению, самоубийство подлежало юрисдикции гражданских властей⁷². Другой правовед, И. А. Аревков, выступил с иной интерпретацией неясности в положениях о самоубийстве. Он усмотрел позитивную сторону в самом смешении: конфликт между различными агентствами, в сферу действия каждого из которых попадало самоубийство, создал возможность его декриминализации. Самоубийство — не преступление, не проступок, а нечто иное⁷³ — оказывалось неуловимым для любой власти. Аревков обратил внимание на еще одно противоречие в правовых документах, имевшее практическое значение: оставалось неясным, кому надлежит производить расследования о самоубийствах — судебным следователям, прикрепленным к окружным судам, или представителям власти административной, чиновникам полиции, при содействии врача и патологоанатома. Указав на неясность положения, Аревков призывал судебные власти передать самоубийство местной

администрации — не только полиции, но непосредственно в руки патологоанатома: “врач, как лицо компетентное, может вскрыть труп и без следователя”⁷⁴. Если же судебно-медицинское вскрытие установит, что субъект умер в результате не убийства, а самоубийства, то дело следует передать церковному суду, “от которого и будет уже зависеть признать самоубийцу или покусившегося на свою жизнь действовавшим в здравом рассудке или же под влиянием психической болезни”⁷⁵. Итак, по мнению этого юриста-реформатора, тело самоубийцы находилось в сфере компетенции медицины, а душа — церкви.

Церковные деятели эпохи реформ были также озабочены переделом власти между государством, церковью и наукой (медици-

[79]

ной). Тело и душа самоубийцы сделались плацдармом борьбы за власть. С. В. Булгаков в своей “Настольной книге для священно-церковно-служителей” предупреждал священников о том, что согласно гражданским законам самоубийцы не могут быть похоронены без предварительного следствия со стороны полицейских и медицинских властей: “гражданский закон ставит решение вопроса, может или не может самоубийца быть похоронен по христианскому обряду, — в зависимость от отзыва врача и полиции”⁷⁶. Как служитель церкви, он, однако, настаивал на том, что раскаявшийся самоубийца, принявший перед смертью святое причастие, в соответствии с древними церковными установлениями, мог быть удостоен церковного погребения⁷⁷. Таким образом, акт раскаянья, скрепленный обрядом причастия, возвращал самоубийцу из рук гражданских и медицинских властей в “юрисдикцию” церкви.

Возникает вопрос: как надлежало, согласно закону, поступать с телами тех, кому авторитетом судебного следователя, патологоанатома или священнослужителя было отказано в церковном погребении? Юридический ответ на этот вопрос можно было найти в “Уставе врачебном”. (Этот документ, входивший в том 13 “Свода законов Российской Империи”, заключал в себе описания предписываемых законом процедур медицинского и гигиенического характера, утверждая “юрисдикцию государства во всех вопросах здравоохранения”⁷⁸.) Начиная с издания 1835 года, “Устав врачебный” (часть 2, “Устав медицинской полиции”) гласил: “Тело самоубийцы палач должен в бесчестное место отволочь и там закопать”⁷⁹. Как происходило на самом деле, установить трудно, однако маловероятно, что это постановление, сформулированное языком петровских законодательных актов, выполнялось в девятнадцатом веке буквально.

В одном пункте служители церкви поставили под сомнение авторитет гражданских властей: является ли решение о церковном захоронении самоубийцы (самоубийцы, признанного умалишенным), принятое гражданскими властями, обязательным для священнослужителей? Духовная консистория* в Тобольске (в 1895 году) призывала священников тобольских приходов составлять свое собственное мнение о “физическом и духовном состоянии” прихожанина в соответствии с канонами Тимофея Александрийского, и не пола-

* Духовные консистории — местные органы, подчиненные Синоду, выполняли роль церковных судов, рассматривая такие вопросы, как брак, развод, самоубийство и различные проступки, предполагавшие церковное покаяние. Существовал “Устав Духовных консисторий”, принятый в 1841 году.

[80]

гаться “безусловно” на медицинские свидетельства⁸⁰. Самарская Духовная консистория наставляла священников своей области, что разрешение полиции на захоронение тела

самоубийцы означает лишь, что не имеется препятствий к похоронам со стороны гражданских властей, но никаким образом не обязывало священника подвергнуть самоубийцу церковному похоронному обряду. Однако, как указывал в своей “Настольной книге” Булгаков, когда факт безумия был установлен на основании вскрытия тела, вопрос о душевном состоянии прихожанина и его вере следует считать не только решенным, но и имеющим обязательную силу закона: “медицинское — на основании вскрытия трупа данное свидетельство, что известное лицо лишило себя жизни по ненормальному состоянию душевных сил, делает для причта предание земле тела такого самоубийцы обязательным, как удостоверение того, что в данном случае смерть имела причиной не отчаянье или безверие”⁸¹. Таким образом, священнослужители, которые под страхом наказания⁸² лишь неохотно подчинялись гражданским властям в вопросе о статусе души и тела самоубийцы, проявили готовность подчиниться авторитету науки в лице медицины. Ошибочно полагая, что вскрытие тела поставляло позитивные свидетельства психического здоровья⁸³, служители церкви как бы уступили патологоанатому привилегию произносить суждения о состоянии человеческой души.

Подводя итоги обзору законодательств и верований, можно сказать, что в девятнадцатом веке в России самоубийство подлежало различным “юрисдикциям” — церкви и государству (или каноническому и гражданско-уголовному праву), административным органам и регуляциям, силе сложившихся обычаев и т. д., и т. п. Многие века развития законодательств, обычаев и институций привели к ситуации, в которой противоречивые и зачастую устаревшие положения сосуществовали друг с другом. Происходила борьба, в ходе которой различные авторитеты стремились не к установлению полной власти в вопросе о самоубийстве, а к тому, чтобы передать ответственность другому. Эта тенденция особенно усилилась в эпоху реформ. Либерально настроенные члены формировавшейся профессии правоведов стремились исключить самоубийство из сферы гражданского законодательства, в которую оно было передано из рук церкви в начале восемнадцатого века. Правоведы готовы были передать самоубийство церкви, полиции, медицинским экспертам и даже “божественному провидению”. Священнослужители уклонялись от того, чтобы вновь принять самоубийство в лоно церкви, уступая и тело и душу самоубийцы в ведение если не государства, то науки медицины. Вопрос о том, кому предстоит взять на себя как теорети-

[81]

ческое, так и эмпирическое решение этой проблемы, активно обсуждался в 1860-е годы, оставаясь открытым.

САМОУБИЙСТВО В НАУКЕ: ГЛЯДЯ ИЗ РОССИИ

В 1860-е годы научный подход к проблеме самоубийства (знакомый экспертам и раньше) сделался достоянием широкой публики. Печать, в особенности левая печать, обращавшаяся к будущему — “новому” — человеку (главным образом “толстые журналы”), уделяла особое внимание достижениям позитивистских наук о человеке и его действиях. Первым источником научного знания о самоубийстве, опубликованным массовой печатью, был обзор медицинских сведений — компиляция П. М. Ольхина “О самоубийстве в медицинском отношении” (Санкт-Петербург, 1859), исходявшая из концепции Эскироля, согласно которой самоубийство было исключительно результатом душевной болезни. Однако взгляд медицины на самоубийство не был привлекателен для публицистов этого времени — компиляция Ольхина не получила откликов в периодической печати, даже когда она вышла вторым изданием в 1863 году под заманчивым (и обманчивым) названием “Последние дни самоубийц”. С начала 1860-х годов в печати все большую популярность приобретала моральная статистика. В 1868

году, оглядываясь на недавнее прошлое, публицист из журнала “Дело” описывал дело таким образом: “Ухо русского читателя давно уже прислушалось к толкам о важности статистических цифр во всех отраслях человеческой деятельности. Увлечение статистикой, какому предавалось наше общество лет пять назад, явилось одновременно с признанием важности реального принципа, который в настоящее время получил у нас полное право гражданства”⁸⁵. Увлечение статистикой означало приход эпохи реализма, или позитивизма. В 1865 году (в Петербурге) вышел русский перевод основополагающего труда по моральной статистике Адольфа Кегле “Человек и развитие его способностей. Опыт общественной физики”, появившегося на Западе в 1830-е годы. Это издание породило оживленную полемику в периодической печати⁸⁵. В центре внимания стоял вопрос о философской интерпретации повторяемости человеческих действий, т. е. вопрос о свободе воли и детерминизме, столь важный в конфронтации позитивизма и христианского мировоззрения. В 1867 году в рецензии на только что изданную компиляцию трудов западных моральных статистиков публицист из “Отечественных записок” представил “новую науку” в этом ключе: “...в числе ее задач лежит один из важнейших

[82]

основных вопросов для человека и человечества: отношение закона необходимости к тем действиям человека, которые люди привыкли рассматривать как произвольные, самостоятельные и свободные”⁸⁶.

Дискуссии о моральной статистике были подготовлены “Историей цивилизации в Англии” Генри Бокля, книгой, которая, отрицая свободу воли в человеческой жизни, объявила, что только статистика, совершая “вскрытие наций”, способна обнаружить те объективные и непреложные законы, которые управляют индивидуальными и коллективными действиями. По словам критика из “Современника”, М. А. Антоновича (в 1864 году), популярность этой книги в Москве и Петербурге, где разговоры о Бокле были так же обязательны, как разговоры о погоде, превосходила ее популярность в Англии⁸⁷. (К этому времени появилось уже два русских перевода “Истории цивилизации в Англии”, два тома которой вышли в оригинале в 1857 и 1861 годах.) Видный публицист-радикал и популяризатор науки Варфоломей Зайцев из “Русского слова” представил читателю моральную статистику как “метод, создавший Бокля”.

Рецензируя русский перевод трактата Кегле о человеке, Зайцев подчеркивал, что новая наука передала человека под власть статистических законов, как бы имевших реальную силу управлять поведением: “Человек во всех своих действиях, от самых важных до самых ничтожных, повинуетея статистическим законам. <...> Роковые цифры <...> как древний рок управляют судьбами человека и не позволяют ему ни на шаг отступать от своих математических выводов”⁸⁸. Это означало не только отказ от христианского принципа свободы воли, но и ниспровергало власть юридических постановлений: “Если из 600 человек — *a, b, c, d* и *t.д.* — один должен совершить преступление, то можно ли считать, что он совершил его добровольно? Люди, говорящие о свободе воли и смотрящие на человека с драматической точки зрения, думают, что человек может противиться с успехом влечению своей плоти. Но положительный факт говорит нам, что из этих 600 человек один непременно *обязан* совершить преступление. Где же тут свобода воли? Кто может осудить эту безличную единицу, пока она остается безличной? А между тем, как скоро сделается известным, что преступление совершено *a*, то его судят и обвиняют, забывая, что если б *a* не совершил преступление, то его совершил бы *b* или *c*, что, следовательно, преступник должен непременно быть, что исключает совершенно возможность обвинения”⁸⁹. Согласно этим аргументам, не только самоубийство, но и преступление исключалось из сферы власти гражданских законов. Юриспруденция оказывалась подчиненной науке.

Подкрепляя идею об объективной детерминированности человеческих действий, Зайцев совместил данные моральной статистики с положениями материалистической физиологии. Следуя за Карлом Фогтом, он объяснял регулярность преступных действий, обнаруженную благодаря статистическим исследованиям Кетле, связью между предрасположенностью к преступлениям и состоянием мозга, крови и первых окончаний: “скажем положительно, что всякое преступление, при каких бы обстоятельствах ни было совершено, есть внешнее выражение физиологических или патологических явлений нашего организма и, следовательно, может так же мало влечь за собой ответственность, как какое-нибудь наружное уродство, например, горб или кривизна шеи. Нам уже доказали цифры, что преступления не зависят от человеческой воли, — следовательно, зависят от условий организма”⁹⁰. Так на плечах моральной статистики аргумент о физиологической природе человеческих действий и медицинская точка зрения на преступления и самоубийства с опозданием проникла в русскую печать. В большинстве своем русские позитивисты придерживались иной точки зрения: преступления и самоубийства объяснялись воздействием среды, т.е. силами, находящимися вне индивида, в окружающем его обществе.

В целом для русского читателя, как и для европейского, оставалось неясным, в “юрисдикцию” каких наук входили преступления и самоубийства — естественных или общественных. В отличие от Западной Европы, в России, где наука, и как интеллектуальная сила, и как социальный институт, оставалась неразвитой вплоть до 1860-х годов⁹¹, большую роль, чем конфликт между различными научными дисциплинами, играл конфликт между наукой, бывшей в руках радикалов оружием идеологической борьбы, и самодержавным правительством, стремившимся утвердить свой приоритет и в вопросах мировоззрения. Эту ситуацию иллюстрирует следующий эпизод. Первый выпуск радикального журнала “Дело” в январе 1868 года содержал статью “Статистика самоубийства” с подзаголовком “Часть первая”. Подписанная “Н. Раджгин”, она была написана известным публицистом Николаем Шелгуновым⁹². Цензор нашел этот обзор исследования Адольфа Вагнера “Статистика самоубийства” (1864) предосудительным. Шелгунов пошел еще дальше немецкого автора в интерпретации статистических данных: с точки зрения русского радикала, они свидетельствовали, в первую очередь, об ошибочности представлений о свободе воли. Подтекст рассуждений Шелгунова о данных статистики самоубийства был ясен для цензора: “В настоящей статье автор объясняет причины, порождающие самоубийства. Прежде всего он считает не-

обходимым посмеяться над *древними мировоззрениями*, по которым человек есть существо привилегированное, управляемое особыми законами, независимыми от земных сил... Смотри на самоубийство с этой точки, он старается доказать, что оно, как и все другие явления человеческой жизни, есть действие произвольное, исключительно порождаемое гнетущими обстоятельствами и ненормальными условиями окружающей жизни... Затем следует ряд картин самоубийства из времен французского террора, с целью показать, что политические преследования в особенности умножают число самоубийств”⁹³. По-видимому, и широкому читателю ясны были и идеологический смысл, и политическая цель рассуждений о статистике преступлений и самоубийств (последняя была более развита, чем статистика преступлений), которым с таким энтузиазмом предавались русские публицисты левого направления: статистика самоубийства была знаком философского и политического радикализма.

Годы реформ сопровождались актами насилия. В апреле 1866 года бывший студент Дмитрий Каракозов совершил покушение на жизнь императора. В ответ правительство усилило контроль над печатью и университетами; особым декретом запрещено было критиковать в печати деятельность судебных органов, что сделало невозможным всякое обсуждение преступности. Дискуссии о самоубийстве также затихли. Тема науки о самоубийстве вновь заняла немалое место в “толстых журналах” в 1880-е годы. В печати появились отклики на опубликованный в 1879 году в Милане монументальный труд Энрико Морселли “Самоубийство. Сравнительное исследование по моральной статистике”, отрецензированный в русской печати и взятый на вооружение русскими публицистами⁹⁴. Приветствуя новое достижение моральной статистики как оружие в борьбе против засилья метафизики, одна русская журналистка (Е. Лихачева в “Отечественных записках”) отметила также и тот факт, что развитие этой дисциплины привело к революции в науке: моральная статистика перестроила предмет науки о человеке и привела к переделу границ между различными дисциплинами; позволив перейти от индивидуального к коллективному, статистика превратила факт индивидуального поведения в социальную проблему⁹⁵.

РУССКАЯ НАУКА О САМОУБИЙСТВЕ В РОССИИ

В девятнадцатом веке началось исследование самоубийства в России — преимущественно статистического характера⁹⁶. Первые такие попытки были сделаны уже в 1820—1840-е годы; системати-

[85]

ческие усилия по сбору статистических данных начались лишь в 1860-е годы, в ходе реформ. В 1823 году член Императорской Академии наук Ч.-Т. Герман (Ch.-Th. Neumann) зачитал на заседании Академии отчет о количестве убийств и самоубийств, случившихся в различных губерниях Российской империи в течение 1819 и 1820 годов, составленный им на основании правительственных данных. Его усилия встретили сопротивление со стороны властей. Когда этот документ был представлен для напечатания в трудах Академии наук, министр просвещения адмирал А. С. Шишков наложил на рукопись следующую резолюцию: “Статью о исчислении смертоубийств и самоубийств, приключившихся в два минувшие года в России, почитаю не токмо ни к чему ненужною, но и вредною. Первое: какая надобность знать о числе сих преступлений? Второе: по каким доказательствам всякий читатель может удостоверен быть, что число сие отнюдь не увеличено? Третье: к чему извещение о сем может служить? Разве к тому только, что колеблющийся преступник, видя перед собою многих предшественников, мог почерпнуть из того одобрение, что он не первый к такому делу приступает? Мне кажется, подобные статьи, неприличные к обнародованию оных, надлежало бы к тому, кто прислал их для напечатания, отослать назад с замечанием, чтоб и впредь над такими пустыми вещами не трудился. Хорошо извещать о благих делах, а такие, как смертоубийство и самоубийство, должны погружаться в вечное забвение”⁹⁷. Этот (первый) статистический отчет о самоубийствах в России был напечатан в 1832 году⁹⁸. Хотя, вопреки мнению Шишкова, этот документ (опубликованный по-французски в трудах Академии наук) едва ли стал доступен “колеблющемуся преступнику”, он был замечен Кетле, включившим данные о России, собранные Германом, в свой трактат “О человеке” в 1835 году⁹⁹. В 1847 году в “Журнале Министерства внутренних дел” был опубликован труд, написанный в жанре моральной статистики и целиком посвященный самоубийству, — К. С. Веселовский, “Опыты нравственной статистики России”¹⁰⁰. Пользуясь форматом Кетле, Веселовский систематизировал данные правительственной статистики за 1803—1841 годы. Это исследование, вышедшее до того, как философские и эпистемологические

возможности моральной статистики стали понятны русской публике, не привлекло к себе внимания читателя. В 1860-е годы вышло в свет множество статистических исследований самоубийства, часть из них — в органах печати, адресовавшихся к широкому читателю. Один из ранних и часто цитируемых источников, свод данных о самоубийствах в Петербурге между 1858 и 1867 годами, составленный доктором Ю. Гюбнером, был опубли-

[86]

кован в 1868 году в журнале “Архив судебной медицины и общественной гигиены”, читавшемся не только специалистами, но и либеральными читателями, заинтересованными вопросами общественного благосостояния¹⁰¹. Утверждая, что официальная правительственная статистика ненадежна, Гюбнер основывался на газетных хрониках, почерпнутых из “Ведомостей Санкт-Петербургской городской полиции”, и на данных судебно-медицинских вскрытий¹⁰². Официальный орган столичной полиции был важным источником данных о самоубийствах и преступлениях и во многих случаях — первоисточником для репортеров других газет. С 1868 года “Ведомости Санкт-Петербургской городской полиции” выходили под редакцией известного этнографа С. В. Максимова, который посвятил немало усилий изучению самоубийства. Помимо ежедневных сообщений он ввел и публикацию периодических отчетов о самоубийствах, первый такой годовой отчет появился в 1870 году (№ 7). Данные за 1870—1872 годы, собранные из разнородных источников, были систематизированы доктором И. Пастернацким в публикации в медицинском журнале, часто цитировавшейся журналистами¹⁰³. Несколько позже началась публикация официальных данных в органах для широкой публики — в 1876 году журнал “Правительственный вестник” опубликовал сведения за 1870—1874 годы (№ 100). Наконец, между 1873 и 1882 годами данные о самоубийствах (в основном в Петербурге), заимствованные из газет, регулярно появлялись в издании А. С. Суворина “Русский календарь”, который можно было найти почти в каждой читающей семье в России¹⁰⁴.

Все авторы, занятые исследованием самоубийства в России, включая и самих статистиков, отмечали, что имевшиеся статистические данные были далеко не адекватными, жалуясь на скудность источников или даже утверждая, что имевшиеся сведения “непригодны для работы”¹⁰⁵, что, однако, не уменьшило энтузиазма, с которым скудные и разнородные данные собирались и публиковались в годы реформ.

В 1880-е годы появились исследования самоубийства, которые вышли за пределы систематизации статистических данных. В 1880 году — обширная статья Н. В. Пономарева “Самоубийство в Западной Европе и России в связи с развитием умопомешательства”¹⁰⁶. За ней последовала монография в жанре моральной статистики — А. В. Лихачев, “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России. Опыт сравнительно-статистического исследования” (Санкт-Петербург, 1882). Оба этих труда были отрецензированы в “толстых журналах”¹⁰⁷. И Пономарев и Лихачев рассматривали рус-

[87]

ский материал в сравнительной перспективе, исходя из данных о Западной Европе. Лихачев, стремясь дать синтез всего, что было сделано в исследовании самоубийства, начал с подробного обзора опубликованных на Западе исторических, медицинских и статистических трудов о самоубийстве. Составленные им статистические таблицы предложили русскому читателю свод имевшихся данных о самоубийстве в Западной Европе. Он также предпринял, впервые в России, систематизацию всех имевшихся

данных о России, с 1830 по 1880 год (с отдельными сведениями более раннего времени, начиная с 1803 года, и с большим пропуском за годы 1841 — 1858).

В девятнадцатом веке в России появилось еще несколько исследований самоубийства¹⁰⁸, а в начале двадцатого наступило некоторое оживление в этой области¹⁰⁹. Несмотря на эти усилия, по сей день литература о самоубийстве в России остается скудной, а статистические данные — ненадежными.

Два первых русских исследователя придерживались различных мнений по вопросу о причинах самоубийства. Для Пономарева самоубийство было явлением, относящимся всецело к сфере ведения медицины; следуя за Эскиролем, он видел в каждом самоубийце психически больного или человека, действовавшего под влиянием внезапного импульса. Лихачев, следуя за Морселли, рассматривал самоубийство как объект социологии. Как и его предшественник, взгляды которого русский исследователь изложил своими словами во введении без кавычек, сливая свой голос с голосом Морселли, Лихачев нашел компромисс между двумя подходами, медицинским и социологическим, в метафорах: в то время как психиатрия изучает индивидуальную мысль, писал Лихачев, социология “задается выяснением проявления и развития всеобщей мысли, так что могла бы быть названа психологией всего человечества”. Соответственно, метод социологии — статистика — это лишь перенос метода медицины на другой объект: “разрабатывая статистику, общество как бы подвергает себя судебно-медицинскому вскрытию”¹¹⁰. “Русский Морселли” подверг метафорику своего предшественника дальнейшему развитию: понятие “самовскрытия” учитывало ситуацию науки, в которой вскрытие производилось на собственном, живом теле, а фраза “судебно-медицинское вскрытие” присоединяла к авторитету медицины авторитет судопроизводства. В течение двух лет, между 1880 и 1882 годами, от исследования Пономарева к труду Лихачева русская наука повторила путь западноевропейской науки от Эскироля (1830-е годы) до Морселли (1870-е годы), примирив медицину и социологию с

[88]

помощью тех же риторических принципов. Общий вывод, к которым пришли русские исследователи, был так же созвучен выводам их европейских предшественников: в девятнадцатом веке количество самоубийств последовательно и стремительно увеличивалось. (Другая точка зрения высказывалась редко и, главное, не имела отклика в массовой печати¹¹¹.) Согласно данным Лихачева, с 1803 до 1875 года количество самоубийств в России удвоилось. Хотя Лихачев и признавал, что его данные собраны из разнородных источников*, тем не менее он выражал уверенность в правильности конечных выводов, так как общая тенденция к увеличению числа самоубийств в России совпадала в основных очертаниях с тенденцией, наблюдавшейся на Западе. Исходя из этой параллели, Лихачев (оговорив ненадежность конкретных цифровых сведений) с уверенностью присоединил свой голос к голосу европейских коллег: Россия, как и Европа, испытывала в девятнадцатом веке эпидемию самоубийств, развивавшуюся с течением времени все более и более. Для Лихачева, как и для ряда других авторов, это означало, что самоубийство непосредственно связано с развитием цивилизации. Что касается абсолютных цифр, то Россия занимала последнее место среди стран Европы по количеству самоубийств, свидетельствуя о слабом развитии цивилизации¹¹². Одно было несомненно: эпидемия самоубийств настигла и Россию. Многие современники разделяли мнение русского ученого. Однако в России не запоздавшая наука, а периодическая печать взяла на себя главную роль в разрешении проблемы самоубийства, от сбора материала, которым пользовались даже и статистики, до его интерпретации, включая и интерпретацию научных достижений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ К. Лизин [К. Аркадакский], “Самоубийство и цивилизация”, “Дело”, № 7, 1882, с. 285.

² О новом статусе общественного благосостояния в эпоху реформ см. W. Bruce Lincoln, *The Great Reforms: Autocracy, Bureaucracy, and the Politics of Change in Imperial Russia* (Dekalb, Illinois, 1990), p. 143.

³ Е. Лихачева, “О самоубийстве”, “Отечественные записки”, № 7, 1881, с. 22.

⁴ Фразы из хроники “Наши общественные дела” (Н. А. Демерт) в “Отечественных записках”, № 7, 1872, с. 83, и статьи Е. Лихачевой “О самоубийстве”, с. 31.

* Правительственная статистика комбинировалась с газетными хрониками и сведениями о вскрытиях, поставленными отдельными больницами:

[89]

⁵ Из анонимной рецензии на: А. В. Лихачев, “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России” (Санкт-Петербург, 1882), в “Отечественных записках”, № 9, 1882, с. 133.

⁶ Из эпиграфа к XIX главе 10-го немецкого издания “Kraft und Stoff.”

⁷ А. Клитин, “Наше время и самоубийство” (Киев, 1890), с. 3—6. Кли-тин использовал известный антинигилистический памфлет П. П. Цитовича “Хрестоматия нового слова” (3-е изд., Одесса, 1879).

⁸ Д. И. Писарев, “Мотивы русской драмы”, Сочинения в 4 т. (Москва, 1955—1956), т. 2, с. 392. См. об этих метафорах у Michael Holquist, “Bazarov and Sechenov: The Role of Scientific Metaphor in *Fathers and Sons*,” *Russian Literature* XVI (1984) и И. Паперно, “Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма” (Москва, 1996), с. 17-18, 190 (сноска 33).

⁹ Richard Wortman, *The Crisis of Russian Populism* (Cambridge, 1967), p. 28. О статистике в России см. также Alexander Vucinich, *Science in Russian Culture*, vol. 2 (Stanford, 1970), p. 89.

¹⁰ Из анонимной статьи “Пессимизм нашей интеллигенции”, “Неделя”, № 42, 1880, с. 1337—1338, в которой среди других примет пессимизма обсуждались самоубийства. Автор — И. Каблиц, опубликовавший под псевдонимом И. Юзов “Основы народничества” (1882) — компендиум народнической фразеологии.

¹¹ У метафоры “социальный организм” есть и русские корни. Среди представителей органической теории в западноевропейской социологии были двое русских, Paul Lilienfeld и J. Novicow, известные главным образом как западные ученые. Лилиенфельд проводил аналогию между индивидуальным и социальным телом в своем труде “Основные начала политической экономии”, опубликованном в Петербурге в 1860 году под псевдонимом Лилиев. Его “Мысли о социальной науке будущего” появились в Петербурге в 1872 году. Немецкое издание этих книг, хорошо известное европейским ученым, вышло в свет в 1873 и 1881 годах. Спенсер, чей авторитет сыграл большую роль в повсеместном распространении этой метафоры, опубликовал свой классический труд “Основы социологии” (*Principles of Sociology*) в 1878—1880 годах.

¹² “Пессимизм нашей интеллигенции”, с. 1338.

¹³ Е. Лихачева, “О самоубийстве”, с. 23.

¹⁴ О статусе самоубийства в каноническом праве западных церквей см. L. I. Dublin, *Suicide: A Sociological and Statistical Study* (New York, 1963), p. 139—140, H. R. Fedden, *Suicide: A Social and Historical Study* (New York, 1972), p. 133—135; а также R. S. Guernsey, *Suicide: History of the Penal Laws* (New York, 1883).

¹⁵ Michael MacDonald and Terence R. Murphy, *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England* (Oxford, 1990), p. 2.

¹⁶ Цитирую по: Н. С. Таганцев, “О преступлениях против жизни по русскому праву”, 2-е изд., т. 2 (Санкт-Петербург, 1873), с. 408.

¹⁷ См. Е. Голубинский, “История русской церкви”, 2-е изд., т. 1, часть 1 (Москва, 1901), с. 650 и 657. Существовали и инструкции, составлен-

[90]

ные местными церковными властями, такие, как “Устав” или “Заповедь святых отец к исповедующим сынам и дочерям”, приписываемая митрополиту Георгию (1073—1074), и так называемое “Вопрошание Кириково” (ответы новгородских епископов начала двенадцатого века). Правило 93 “Устава” митрополита Георгия относилось к самоубийцам. Однако, по мнению историков, этот документ не был известен даже епископам (Голубинский, с. 437).

¹⁸ Там же, с. 430.

¹⁹ Н. Суворов, “Учебник церковного права”, 5-е изд. (Москва, 1913), с. 185.

²⁰ Считается, что положение о лишении самоубийц христианского погребения было заимствовано из Римского молебника. См. Митрополит Макарий, “История русской церкви”, т. 11 (Санкт-Петербург, 1882), с. 608. Церковного погребения лишались также умершие в результате алкогольного опьянения. Только постановление Синода от 10 июля 1881 года исключило “опившихся” из числа самоубийц (см. “Церковный вестник”, № 41, 1881).

²¹ См., например, “Номоканон при Большом Требнике”, под ред. А. Павлова (Одесса, 1872), статья 178.

²² “Грамота Псковскому духовенству с решениями по некоторым вопросам церковной дисциплины митрополита Фотия”, “Русская историческая библиотека”, т. 6 (Санкт-Петербург, 1880), с. 379. Цитируется (с пропусками и датой 1416) у А. Чебышева-Дмитриева, “О преступном действии по русскому до-Петровскому праву” (Казань, 1862), с. 230—231, и у Таганцева, “О преступлениях против жизни”, с. 407.

²³ Голубинский, “История русской церкви”, т. 1, часть 2, с. 459—460.

²⁴ “Полное собрание законов Российской Империи”, т. 3 (Санкт-Петербург, 1835), № 1612. (В этом издании приводятся в хронологическом порядке все законы, а также некоторые уложения и регуляции, принятые в России начиная с Древней Руси.) Цитируется у Таганцева, “О преступлениях против жизни”, с. 407—408.

²⁵ См. “Русско-американский православный вестник”, сентябрь 1951 года, с. 144. Оригинальное издание резолюции Филарета мне найти не удалось.

В таком смысле высказались иерархи православной церкви в “Ответе Восточных Патриархов папе Пию IX” в 1848 году.

²⁷ С. В. Булгаков, “Настольная книга для священно-церковно-служи-телей” [1892], 2-е изд. (Харьков, 1900), с. 1250, сн. 2; Булгаков ссылается на Деяния 3-го Всероссийского миссионерского съезда.

²⁸ Булгаков, с. 1249, сн. 3.

²⁹ С. В. Максимов, “Нечистая, неведомая и крестная сила” (Санкт-Петербург, 1903), с. 17—18. О мотиве самоубийца как средство передвижения (конь, баран) для нечистой силы см. также Д. Н. Садовников, “Сказки и предания Самарского края”, II (Самара, 1993), с. 23—24 (№ 77), О. П. Семенова, “Смерть и душа в поверьях и рассказах крестьян... Рязанской губернии”, “Живая старина”, 1898, № 2, с. 233.

[91]

³⁰ См. авторитетный труд Д. К. Зеленина “Очерки русской мифологии. Выпуск первый: Умершие неестественной смертью и русалки” (Петроград, 1916), основанный на

обширном материале, собранном в различных областях Средней России, Украины и Белоруссии во второй половине девятнадцатого и начале двадцатого века.

³¹ Об этом см. классические труды А. Van Gennep, *The Rites of Passage*, и позже Victor Turner, *The Ritual Process* и *The Forest of Symbols*, а также исследование о самоубийстве в Англии Michael MacDonald, Terence R. Murphy (p. 18-19, 45-47).

³² Зеленин приводит множество конкретных примеров нас. 9—11 и 14—22. См. также В. Н. Перец, “Деревня Будогоща и ее предания”, “Живая старина”, Ms 1, 1894, с. 12, О. П. Семенова, “Смерть и душа”, с. 232-234.

³³ Об этой часто встречающейся формуле см. Перец, с. 12, Максимов, с. 17—18, В. Добровольский, “Народные сказания о самоубийцах”, “Живая старина”, № 2, 1894, с. 204.

³⁴ О русалках см. Зеленин, с. 123—152.

³⁵ По словам фольклориста В. Добровольского, “народу присуще воззрение, что человек не сам лишает себя жизни, а доводит его до самоубийства, иногда даже непосредственно убивает, топит, чорт, леший”. Однако материал Добровольского сводится к пяти историям, в трех из которых фигурирует черт или бес — скорее в составе фразеологизмов, чем в качестве активного участника сюжета (В. Добровольский, “Народные сказания о самоубийцах”, с. 204). Этнограф С. В. Максимов приводит две истории, в которых черт участвует в самоубийстве (Максимов, с. 15—17). В конце века этнограф В. Н. Тенишев включил вопрос о том, подстрекаем ли самоубийца дьяволом, в свой обширный опрос о быте русских крестьян. Его материалы содержат только два ответа на этот вопрос, ни один из которых не касается дьявола. См. “Быт великорусских крестьян-землепашцев (описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева)”, составители Б. М. Фирсов и И. Г. Киселев (Санкт-Петербург, 1993), с. 279, 462.

³⁶ Судя по богатству имеющихся материалов, это поверье пользовалось особой популярностью в Англии, где идея о роли дьявола в самоубийстве была санкционирована в формулировках средневекового канонического права (см. Dublin, p. 139); имеются свидетельства, что эта идея сохранилась как в народном воображении, так и в языке правовых документов вплоть до восемнадцатого века (см. MacDonald and Murphy, *Sleepless Souls*, p. 42—76).

³⁷ См. об этом MacDonald and Murphy, p. 34—39 и глава 2.

³⁸ См. обзор материала у Зеленина, с. 57—59.

³⁹ Зеленин подчеркивает, что церковь требовала захоронения, ссылаясь на послание епископа Владимирского Серапиона (тринадцатый век) и писания Максима Грека начала шестнадцатого века (см. Зеленин, с. 58—59).

⁴⁰ Обзор таких случаев предлагает Зеленин, с. 74—75 и 86—88.

[92]

⁴¹ См. примеры у Зеленина на с. 5, 13, 14, 30, 54, 55. Обычай также предписывал хоронить самоубийц на месте преступления (с. 12, 13, 53).

⁴² Несколько примеров применения кола приводит Зеленин (с. 15, 17). Об употреблении кола в средневековой Англии и в новое время см. MacDonald and Murphy, *Sleepless Souls*, p. 19, 47—48.

⁴³ Зеленин, с. 29—30.

⁴⁴ Начало светского законодательства о самоубийстве в странах Западной Европы не легко проследить (см. замечание Fedden, p. 136—137). Dublin утверждает, что *felo de se* впервые появилось в кодексе, принятом датчанами после вторжения в Британию в десятом веке (Dublin, p. 140). Fedden уверяет, что процесс канонизации светского закона о самоубийцах, основанного на каноническом праве и обычае, проходил между тринадцатым и пятнадцатым веками (Fedden, p. 141). Самый ранний пример в статье Helen Silving о самоубийстве и законодательстве — из французского права тринадцатого века

(Helen Silving, "Suicide and Law," in *Clues to Suicide*, ed. Edwin Shneidman and Norman Farberow [New York, 1957], p. 82).

⁴⁵ Цитирую по: Таганцев, с. 409; текст проверен по изданию: "Полное собрание законов Российской Империи", т. 5, "Устав военный: воинские артикулы", глава 19, статья 164.

⁴⁶ Таганцев, с. 409.

⁴⁷ Там же, с. 409-410.

⁴⁸ Там же, с. 410. О Римском праве, см. Silving, p. 80.

⁴⁹ Предписание об изгнании покушавшихся на самоубийство из полка было заменено на исключение из гражданской службы. См. Таганцев, с. 410.

⁵⁰ Цитирую по: Таганцев, с. 410, сноски 14.

⁵¹ "Свод законов Российской Империи" (в редакции 1835, 1842 и 1857 годов) содержал все действующие законы, систематизированные тематически. (Уголовное право находилось в т. 15, гражданское — в т. 10, положения о полиции и медицинских властях — в т. 13.) В судебной практике юристы главным образом руководствовались другим изданием, в котором текст законов сопровождался комментариями, адресованными к юристам-практикам, "Уложение о наказаниях уголовных и исправительных" (впервые изданное 1845 году; исправленные и дополненные издания появились затем в 1857, 1866 и 1873 годах). Последнее издание "Свода", бывшее в действии вплоть до революции 1917 года, состояло из 16 томов (а не 15, как более ранние издания), изданных в разное время: некоторые тома были перепечатаны с издания 1857 года, другие относились к новому, незаконченному изданию; это издание печаталось между 1876 и 1897 годами; т. 16 заключал "Устав уголовного судопроизводства", принятый в 1864 году, в ходе Великих Реформ.

⁵² "Свод" 1835 года ссылался на статью 164 "Воинского артикула" 1716 года как на основание статьи 347, а также на указ Сената от 10 ноября 1766 года в связи с делом о действительности завещания самоубийцы (дело князей Шаховских, № 12779 в "Полном собрании законов"). Об этом декрете см. Таганцев, с. 411.

[93]

⁵³ Новое законодательство было опубликовано в издании "Уложение о наказаниях уголовных и исправительных" (1845), которое заменило т. 15 "Свода законов" издания 1835 года; "Уложение" было перепечатано в качестве т. 15 "Свода законов" в 1857 году.

⁵⁴ Статьи 1943 и 1944 в издании "Свода законов Российской Империи" 1845 года, статья 2021 и 2022 в издании 1857 года, статья 1472 и 1473 в последующих изданиях.

⁵⁵ Таганцев, с. 423.

⁵⁶ В английском издании этой книги я привожу и другие сведения о русском законодательстве: о Проекте уложения о наказаниях уголовных и исправительных 1844 года и о положениях, касающихся завещаний самоубийц (см. Irina Paperno, *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia* [Ithaca, 1997], p. 58—59).

⁵⁷ См. Silving, p. 82-83, Dublin, p. 140-143.

⁵⁸ Dublin, p. 144.

⁵⁹ Fedden, p. 210.

⁶⁰ См. Silving, p. 87—89. Выдержки из трактата Enrico Ferri *L'Omicidio-suicidio* (Turin, 1884), касающиеся законодательства об убийстве, были опубликованы по-русски в журнале "Юридический вестник" в 1888-1889 гг.

⁶¹ Об отсутствии в России разделения властей писала в применении к регуляции сексуального поведения Laura Engelstein, *The Keys to happiness: Sex and Search for Modernity in Fin-de-siecle Russia* (Ithaca, 1992), p. 18, 20, 36.

⁶² О судебной реформе и юридическом сознании см. Richard S. Wortman, *The Development of a Russian Legal Consciousness* (Chicago, 1976).

⁶³ Мыслители эпохи Просвещения, Гольбах, Монтескье, Руссо и Юм, выступили с философскими и моральными аргументами, направленными против предрассудков, окружавших самоубийство, и против преследования самоубийц; см. об этом Fedden, глава 7, и John McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford, 1981), глава 12. Криминолог Беккария впервые выдвинул юридические аргументы, подрывающие основы законодательства о самоубийстве. Обсуждая самоубийство в своем “Трактате о преступлениях и наказаниях” (Cesare de Beccaria, *Trattato dei delitti e delle pene*, 1764), Беккария намеренно игнорировал принципы христианской морали. Сформулированный в юридических терминах, главный его аргумент сводится к следующему: самоубийство — это преступление без наказания, так как наказанию не могут быть подвергнуты ни невинные (семья и наследники самоубийцы), ни “бесчувственное мертвое тело”. Беккария также рассуждал в утилитарном ключе, он уподобил право на самоубийство праву на эмиграцию, признанному законом, указав, что самоубийца наносит менее вреда государству, чем эмигрант, так как первый оставляет имущество на родине. Возможно, что Достоевский в “Преступлении и наказании” имел в виду этот аргумент, когда описывал самоубийство Свидригайлова, — намереваясь застрелиться на глазах официального свидетеля (пожарного), Свидригайлов говорит ему, готовясь спустить курок, что он отправляется в Америку. Рус-

[94]

ский перевод трактата Беккарии с комментариями, в которых он сравнивался с русским правом, вышел в эпоху реформ: С. Зарудный, “Беккария о преступлениях и наказаниях” (Санкт-Петербург, 1879).

⁶⁴ Таганцев, с. 415. О необходимости разделения властей см. замечание Таганцева на с. 412, сноска 12.

⁶⁵ Этот аргумент был выдвинут немецким философом права Georg Wachtere 1820-е годы. См. С. G. Wachter, “Revision der Lehre von dem Selbstmord, *Neues Archiv des Criminalrechts*, 10 (1828). См. об этом у Таганцева на с. 413—416.

⁶⁶ Запутанный вопрос о завещаниях самоубийц был подробно рассмотрен в статье А. Копей “Духовные завещания самоубийц”, “Юридический вестник”, № 4/6, 1875. Позже об этой проблеме писал П. Ф. Булацель в популярной книге “Исследования о самовольной смерти” (Ревель, 1894), с. 162—167.

⁶⁷ Таганцев, с. 425.

⁶⁸ П. Обнинский, “Об уголовном преследовании покусившихся на самоубийство”, “Юридический вестник”, № 6, 1871, с. 3.

⁶⁹ Обнинский, как указала мне Laura Engelstein, был евреем.

⁷⁰ Обнинский, с. 7.

⁷¹ Там же, с. 4.

⁷² И. Н. Шестаков, “По поводу статьи П. Обнинского “Об уголовном преследовании покусившихся на самоубийство””, “Юридический вестник”, № 1, 1872, с. 134—135. См. также замечание Обнинского в № 9 за 1871 г. и ответ Шестакова в № 4/5 за 1872 г.

⁷³ Замечания Аревкова появились в разделе “Юридические заметки” в № 9 и 10/11 “Юридического вестника” за 1873 г.; см. с. 45, № 10/11.

⁷⁴ “Юридические заметки”, “Юридический вестник”, № 9, 1873, с. 52.

⁷⁵ Там же, № 10/11, 1873, с. 59.

⁷⁶ Булгаков, с. 1251.

⁷⁷ Там же, с. 1249, сноска 5 и с. 1251.

⁷⁸ Формулировка Nancy Mandelker Frieden, *Russian Physicians in the Era of Reforms and Revolution, 1856—1905* (Princeton, 1981), p. 68.

⁷⁹ Статья 370 в издании “Свода законов” 1835 года, статья 710 в последующих изданиях. Булгаков привел это положение без комментария в своем руководстве для приходских священников в 1892/1900 годах.

⁸⁰ Булгаков обсуждает этот вопрос (сноска 2 на с. 1252), ссылаясь на “Тобольские епархиальные ведомости”, № 6, 1895, и “Церковные ведомости”, № 29, 1895.

⁸¹ Булгаков, с. 1252, сноска 1, ссылается на “Кишиневские епархиальные ведомости”, № 10, 1894.

⁸² Булгаков привел положения, регулирующие эту ситуацию (с. 1251—1253, сноски 1 и 2): статья 860 “Уложения” гласила, что “священник не может уклоняться от погребения умершего, если не имеет к сему особых законных причин”.

⁸³ На самом деле официальные инструкции к проведению судебно-медицинских вскрытий не заключали в себе никаких указаний на то,

[95]

как можно установить душевное состояние самоубийцы на основании вскрытия (эти инструкции, входившие в “Устав врачебный”, часть 3, “Устав судебной медицины”, оставались без изменения с 1835 года). Отчеты о проведенных вскрытиях того времени не содержат никаких заключений о душевном состоянии самоубийцы. См., например, “Перечень судебно-медицинских вскрытий, произведенных при судебно-медицинской кафедре Императорской Санкт-Петербургской Медико-хирургической академии (с 1 сентября 1860 года по 1 июля 1863 года)”, “Архив судебной медицины и общественной гигиены”, сентябрь 1865.

⁸⁴ “Внутреннее обозрение”, “Дело”, № 10, 1868, с. 82.

⁸⁵ В следующем году вышла книга Кетле “Социальная система и законы, ею управляющие” (Санкт-Петербург, 1866). Главными участниками полемики были журналист-радикал В. А. Зайцев, сторонник Кетле, и его противник, криминолог и статистик Н. Неклюдов, автор книги “Уголовно-статистические этюды. Этюд первый” (Санкт-Петербург, 1865).

⁸⁶ Из рецензии на компиляцию Н. И. Ламанского “Нравственная статистика в связи с историей приложения чисел к наукам нравственным” (Санкт-Петербург, 1867), опубликованной в “Отечественных записках”, январь 1868, с. 76.

⁸⁷ См. Alexander Vucinich, *Darwin in Russian Thought* (Berkeley, 1988), p. 10.

⁸⁸ В. А. Зайцев в разделе “Библиографический листок”, “Русское слово”, № 3, 1865, с. 83—85. Цитирую по: В. А. Зайцев, “Избранные сочинения”, т. 1 (Москва, 1934), с. 154—155.

⁸⁹ Там же, с. 78. Из статьи в “Русском слове”, № 7, 1863. Утверждение Зайцева напоминает интерпретацию моральной статистики, данную Боклем.

⁹⁰ Там же, с. 72, 83. Зайцев представил русской публике также и Фогта, опубликовав в майском номере “Русского слова” за 1863 год рецензию на русский перевод его труда “Естественная история мироздания” (Москва, 1863).

⁹¹ К такому выводу пришел Alexander Vucinich, *Science in Russian Culture*, vol. 2, p. 7.

⁹² Об авторстве Шелгунова см. Н. И. Соколов, “Дело”, в: “Очерки по истории русской журналистики и критики”, т. 2 (Ленинград, 1965), с. 3П.

⁹³ Цензор Ф. П. Еленев; цитирую по: Соколов, с. 315.

⁹⁴ Через несколько лет после выхода оригинала появились следующие рецензии и отклики на труд Морселли: Е. Лихачева, “О самоубийстве”, “Отечественные записки”, № 7, 1881; К. Лизин [К. Аркадакский], “Самоубийство и цивилизация”, “Дело”, № 7, 1882; Б. С., “О самоубийстве в цивилизованных странах (по Морзелли)”, “Русское богатство”, № 10, 1885.

⁹⁵ Из статьи Е. Лихачевой “О самоубийстве”, с. 22—23.

⁹⁶ Обзор русских статистических исследований самоубийства можно найти у А. В. Лихачева в книге “Самоубийство в Западной Европе и

[96]

Европейской России” (Санкт-Петербург, 1882), с. 12—20, а также в более поздних изданиях: М. Н. Гернет, “Моральная статистика” (Москва, 1922) и Д. Родин, “О постановке статистики самоубийства”, “Вестник статистики”, №5—8, 1921. См. также библиографию: М. Н. Гернет, “Указатель русской и иностранной литературы по статистике преступлений, наказаний и самоубийств” (Москва, 1924).

⁹⁷ М. Сухомлинов, “Материалы для истории просвещения в России в царствование Императора Александра I”, “Журнал Министерства народного просвещения”, № 11, 1866, с. 26—27. Характерно, что этот документ был опубликован в 1866 году, в контексте “гласности”.

⁹⁸ “Recherches sur le nombre des suicides et des homicides commis en Russie pendant les annees 1819 et 1820” par Ch.-Th. Herrmann, *Memoires de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersbourg*, VI serie, Tome 1: Sciences politiques, histoire et philologie (St. Petersburg, 1832).

⁹⁹ A. Qudtelet, *Surl'homme* (Paris, 1835), t. 2, p. 157.

¹⁰⁰ “Журнал Министерства внутренних дел”, часть 18 (1847).

¹⁰¹ Ю. Гюбнер, “Самоубийства в Санкт-Петербурге с 1858 по 1867 год”, “Архив судебной медицины и общественной гигиены”, № 3, 1868. Этот орган, выходивший начиная с 1865 года, следовал французскому образцу: *Annals d'hygienepublique et de la medecine legale* (с 1829 года).

¹⁰² Его источником послужил “Перечень судебно-медицинских вскрытий” Я. Чистовича (“Военно-медицинский журнал”, LXVII, 1856, LXX, 1857, LXXII, 1858, LXXVIII, 1860), включавший 149 случаев самоубийства в годы 1838—1860. По догадке Гюбнера, его данные, указывавшие на значительно большее количество самоубийств, чем отчеты правительственных учреждений, Центрального статистического комитета и губернских статистических комитетов, охватывали лишь треть случавшихся самоубийств (с. 92). См. его критику официальной статистики на с. 90—94. В свою очередь А. В. Лихачев критиковал данные, полученные из “Ведомостей” полиции, в книге “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России”, с. 18—19.

¹⁰³ И. Пастернацкий, “Статистическое исследование самоубийств в Петербурге за 1870, 1871 и 1872 годы”, “Медицинский вестник”, №34, 36, 38, 1872, и № 41, 1873.

¹⁰⁴ Данные о самоубийстве (за 1858—1871 годы, с пропуском 1869 года) появились в “Русском календаре” Суворина в 1873 году и затем печатались ежегодно, за исключением 1877 и 1878 годов. Это были данные, собранные Гюбнером на основании “Ведомостей Санкт-Петербургской городской полиции”.

¹⁰⁵ Гернет, с. 228.

¹⁰⁶ Опубликовано в “Сборнике сочинений по судебной медицине”, т. 3 (Санкт-Петербург, 1880).

¹⁰⁷ Исследование Пономарева обсуждалось наряду с Морселли в статье Е. Лихачевой “О самоубийстве”; рецензии на книгу А. В. Лихачева появились в “Отечественных записках”, № 9, 1882, “Неделе”, № 40, 1882, “Вестнике Европы”, № 9 (сентябрь), 1882.

¹⁰⁸ Помимо исследований, упомянутых нами, появились следующие: И. П. Лебедев, “О самоубийстве в нормальном и болезненном состо-

[97]

янии” (Санкт-Петербург, 1888) и “О самоубийстве с медицинской точки зрения” (Санкт-Петербург, 1897), а также его статья под тем же названием в журнале “Архив психиатрии, неврологии и судебной психопатологии”, № 2, 1896; И. Гвоздев, “О самоубийстве с социальной и медицинской точки зрения” (Казань, 1889). (Эти исследования, подходившие к самоубийству с медицинской точки зрения, повторяли уже известные положения.) В конце века вышла книга для массового чтения, написанная с исторической (главным образом анекдотической) и юридической точки зрения — П. Ф. Булацель, “Исследование о самовольной смерти” (Ревель, 1894) (второе издание, “Самоубийство с древнейших времен до наших дней”, Санкт-Петербург, 1900). Булацель основывался на классических западноевропейских исследованиях, Voismont, Lisle, Legoyt (о западноевропейской литературе о самоубийстве см. краткую библиографию в сноске 11 к “Введению” в настоящей книге), а также на труде их русского популяризатора Ольхина; Булацель также активно использовал польский источник, появившийся в русском переводе, М. Дже-душинский, “Самоубийство” (Киев, 1877 и 1878). К списку статистических исследований, приведенному выше, следует добавить исследование, пользовавшееся провинциальным материалом (редкость в девятнадцатом веке), И. С. Фалькнер, “Самоубийства в Одессе (статистический очерк)” (Одесса, 1890).

¹⁰⁹ В двадцатом веке в печати появилась довольно обширная, недалеко не оригинальная литература о самоубийстве, главным образом в течение двух периодов, между 1906 и 1914 годами, и в 1920-е годы. Библиографию (хотя и неполную) можно найти в издании: М. Теодорович, “Самоубийство (указатель литературы на русском языке)” (Москва, 1928). (См. более подробные библиографические сведения в английском варианте этой книги, Irina Paperno, *Suicide as a Cultural Institution*, p. 230, nt. 122.) В советское время было сделано немного; см. об этом А. Г. Амбрумова и С. В. Бородин, “Суицидологические исследования в СССР: состояние и проблемы”, в: “Актуальные проблемы суицидологии” (“Труды Московского научно-исследовательского института психиатрии”, 92, 1981; Martin Miller, “Suicide and Suicidology in the Soviet Union,” *Suicide and Life Threatening Behavior*, 18, 4 (1988). В последние годы появились книги, адресованные массовому читателю, см., например, Л. Тругубов и Ю. Вагин, “Эстетика самоубийства” (Пермь, 1993). См. также обзор Gabor T. Ritter-sporn, “Les statistiques du suicide en Russie et en URSS,” *Cahiers du monde Russe*, vol. 38 (4), Oct-Dec, 1997.

¹¹⁰ Лихачев, с. 4,6.

¹¹¹ Лихачев, нас. 41, пишет о существовании среди западноевропейских исследователей мнения о том, что идея об увеличении количества самоубийств может быть связана с тем, что развилась практика собирания и публикации статистических данных. Однако эти скептические голоса не поколебали всеобщей уверенности в том, что количество самоубийств увеличивалось.

¹¹² Исключение составлял Петербург, где (согласно “Русскому календарю” на 1875 год, опубликовавшему специальную статью “Самоубий-

[98]

ства в Петербурге”) количество самоубийств приближалось к зарегистрированному в Париже (данные были поставлены видным юристом А. Ф. Кони). Самоубийство сделалось частью дискурса об ужасах городской жизни; так, В. Михневич, автор популярного издания “Язвы Петербурга. Опыт историко-статистического исследования нравственности столичного населения” (Санкт-Петербург, 1886), посвятил главу самоубийству. Некоторые авторы находили объяснение с точки зрения социального дарвинизма убедительным (в процессе развития цивилизации ожесточается борьба за существование; самоубийцы — жертвы этой борьбы). Этот аргумент, как его осветил Морселли, был подробно рассмотрен в статье Е. Лихачевой “О самоубийстве”. Она, однако, решительно отвергла труд T.O. Masaryk, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen*

Civilization (Vienna, 1882), так как он видел причину самоубийства и в ослаблении религии, что не устраивало прогрессивного русского деятеля. В русской прессе самоубийство было темой, монополизированной левой печатью, а потому идеологические аргументы преобладали. Так, “цивилизация” в русском контексте означала “капитализм”. К. Лизин (псевдоним другого прогрессивного деятеля, Константина Аркадак-ского) сгруппировал статистические данные из книги А. В. Лихачева таким образом, что оказалось, что именно развитие промышленности связано с увеличением числа самоубийств.

[99]

Глава 3 РУССКАЯ ПЕЧАТЬ О САМОУБИЙСТВЕ

САМОУБИЙСТВО И ПЕЧАТЬ

Газеты в России начали печатать сообщения о самоубийствах в конце 1830-х годов. (В Англии газеты сообщали о самоубийствах с начала восемнадцатого века¹.) В 1839 году в “Санкт-Петербургских ведомостях” и “Северной пчеле” появился раздел “дневник происшествий”, сообщавший краткие сведения о несчастных случаях и внезапных смертях. Эта информация поступала из официального бюллетеня городской полиции “Ведомости Санкт-Петербургской городской полиции”, который начал выходить в том же 1839 году, и сводилась к описанию неопознанных тел, обнаруженных в публичных местах². Приведем пример (от 9 августа 1839 г.):

31 июля в 10 часу утра, в Черной речке (Нарвск. Ч. 4 кв.), всплыло мертвое тело неизвестного человека мужского пола. По совершенной гнилости, тело предано земле.

Сообщения о самоубийствах исчезли в 1848 году, когда в год революций в Европе русское правительство усилило контроль над печатью. В начале 1860-х годов, с ослаблением контроля, сообщения о самоубийствах стали — нерегулярно — появляться в газетах. Новый орган, либеральная газета “Голос”, выходявшая с января 1863 года, поместил первое (краткое) сообщение в четырнадцатом номере (16 января). В течение 1860-х годов объем информации в органах периодической печати значительно расширился, увеличилось и количество газет и журналов, и их циркуляция — печать впервые в России стала играть заметную роль как источник информации и орган общественного мнения. В 1866 году газеты начали печатать отчеты о деятельности новых, открытых судов, и в печати, также впервые, стала занимать большое место тема преступности. В это время крупные газеты печатали по несколько сообщений о самоубийстве в каждом номере. Самоубийство занимало немалое место в появившихся в эти годы органах “малой” печати, ориентировавшихся на вкус массового читателя³. В газетах помещались также и статистические данные о самоубийстве⁴. Из газет сообщения о самоубийствах попадали в еженедельные и ежемесячные издания, где отдельные случаи обсуждались и комментировались в обзорах текущих событий.

[100]

Самоубийство было прерогативой либеральной и радикальной печати. Среди газет “Голос” и “Санкт-Петербургские ведомости”, а также еженедельная газета “Неделя” (народнический орган), среди журналов “Отечественные записки”, “Дело”, “Русское богатство” уделяли особое внимание преступлениям и самоубийствам. Умеренный “Вестник Европы” и консервативный “Русский вестник” игнорировали эту тему. Исключение составлял ультраконсервативный орган газета “Гражданин” (издававшийся с

1872 года князем В. П. Мещерским), которая считала своей задачей противодействовать пагубному влиянию либеральных органов. В 1873—1874 годах, когда газету редактировал Достоевский, в “Гражданине” много писали о самоубийстве как зловещем явлении, вызванном “нигилистическим” духом эпохи⁵. И “Московские ведомости” М. Н. Каткова, газета, которая также боролась против нигилизма, писали о самоубийстве в этом ключе⁶.

Большинство оппозиционных органов, созданных в 1860-е годы, прекратили свое существование к концу 1880-х годов⁷. К этому времени тема самоубийства стала менее заметной в печати: сообщения о самоубийствах продолжали печататься в “дневниках происшествий”, однако в 1890-е годы самоубийство уже не обсуждалось как “знамение времени”, потеряв статус центрального культурного символа. Полагаю, что “эпидемию самоубийств” 1860—1880-х годов можно считать продуктом печати⁸. Так думали и современники: “В наше время, при развивающейся все более и более гласности, приходится беспрерывно слышать о новых случаях умопомешательства и самоубийства”. Однако они без колебания делали выводы о современном состоянии общества из этой информации: “Это, конечно, служит одним из несчастнейших признаков нездорового состояния общества”⁹.

ЭПИДЕМИЯ САМОУБИЙСТВ, 1860-1880-е ГОДЫ

С начала 1870-х годов газеты сообщали о самоубийстве как о явлении, повторявшемся с поразительной регулярностью: “самоубийство за самоубийством в Петербурге”, “еще одна попытка самоубийства”. Публицисты из “толстых журналов” связывали рост самоубийств со спецификой исторического момента. В марте 1871 года, в десятую годовщину освобождения крестьян, обозреватель “Отечественных записок” во “Внутренней хронике” сосредоточил свое внимание именно на росте преступлений и самоубийств, наблюдаемом читателем газет: “стоит только заняться чтением дневника происшествий и отчетов о заседаниях окруж-

[101]

ных судов— вас невольно охватывает какой-то ужас. <...> Если мы возьмем последний месяц старого и два месяца нового года, то увидим, что в одних только столицах застрелилось и зарезалось человек десять *благородных*. *Неблагородных* мы не берем уж в расчет, потому что их нужно считать дюжинами”¹⁰. Для этого публициста газета поставляла “живые иллюстрации” к цифрам статистических отчетов. Осенью 1873 года, просматривая столичные и провинциальные газеты, тот же автор описывал самоубийство в медицинских терминах, как эпидемическое явление, связывая его, однако, с регулярностью газетных сообщений: “Самоубийства у нас в последние годы — точно холера, забравшаяся в гнилое место, нарочно устроенное для ее постоянной поддержки. В городах открылись даже особенные постоянные еженедельные отчеты о самоубийствах”¹¹. К этому времени мысль о том, что Россия переживает “эпидемию самоубийств”, и медицинские метафоры стали повсеместными. “Внутренняя хроника” газеты “Неделя” периодически включала колонку под заглавием “Эпидемия самоубийств”; иногда сообщение сводилось к констатации факта, что эпидемия продолжается¹². Через десять лет, в 1880-е годы, журналисты, по-прежнему дивясь регулярности, с которой повторялся этот, индивидуальный акт, по-прежнему прибегали к метафорам из сферы медицины и массовой коммуникации: “Мания самоубийства среди юношества, принимая с каждым днем все большие размеры, решительно становится общественным недугом; наши молодые люди исчезают один за другим; они, точно сговорившись по телеграфу, уходят из разных мест на тот свет одновременно, служа неиссякаемым материалом для хроники ежедневных происшествий”¹³. В эти годы “эпидемия” свирепствовала с особой силой на

страницах “Недели”, одного из немногих новых органов печати, не вышедшего из обращения¹⁴. В 1886 году “Неделя” отметила, что самоубийства не только сделались обычным явлением в газете, но и описывались с помощью привычного языка: “Самоубийства давно уже сделались обычным явлением нашей жизни. Никто теперь не удивляется, встречая в каждом номере газеты несколько известий о том, что такой-то или такая-то пустили себе пулю в череп, приняли какого-нибудь яду, бросились под поезд железной дороги или иным путем покончили свои счета с жизнью. Явились даже особые выражения, указывающие как на постоянство этого печального явления, так и на широкую степень его распространения: в редкой корреспонденции о самоубийстве мы не встретим выражения: “обычная весенняя или осенняя эпидемия самоубийств уже началась”, или: “жертвами нынешнего сезона самоубийств являются” и т. д.”¹⁵ Это был язык

[102]

компромисса: в начале 1870-х годов газеты объявили об “эпидемии самоубийств”; через десять лет необходимо было обновить привычные идиомы — самоубийство было представлено теперь как сезонная эпидемия (по модели инфлюэнцы, а не холеры).

Большинство журналистов и их читателей приняли на веру идею об “эпидемии”, понимая это слово буквально. В более поздние годы появился, по крайней мере, один скептический голос, публициста-радикала (и естественника) Николая Шелгунова: “В русской жизни самоубийства наблюдаются не сегодня и не вчера. Усиливается ли это явление и усилилось ли оно в 1888 году, достоверно неизвестно, потому что у нас нет точной статистики самоубийств. Но те, кому нужны самоубийства как “материал”, утверждают (тем более, что можно обойтись и без доказательств), что самоубийства увеличиваются”¹⁶. К этому времени самоубийства служили как материал для обсуждения целого ряда насущных вопросов дня.

CAUSE CELEBRE: ГЛАСНЫЕ ДРАМЫ ИНТИМНОЙ ЖИЗНИ

Осенью 1873 года русская печать оживленно обсуждала сенсационный случай “убийства-самоубийства”¹⁷: 18 сентября в модном отеле “Belle Vue” на Невском проспекте молодой человек выстрелом из револьвера убил женщину, в которую был безответно влюблен, и вслед затем застрелился сам. Преступник, Тимофей Комаров, был кандидатом права Санкт-Петербургского университета; его жертва, Анна Суворина, — женой известного журналиста А. С. Суворина, знакомого в это время многим как автор фельетона “Очерки и картинки”, публиковавшегося за подписью “Незнакомец” в либеральных “Санкт-Петербургских ведомостях”. (Через несколько лет Суворин поменяет политическую ориентацию и станет одним из ведущих реакционных журналистов.) Убийство-самоубийство произошло при следующих обстоятельствах: как сообщали газеты, Суворина, замужняя женщина тридцати трех лет и мать пятерых детей, ужинала с влюбленным в нее молодым человеком в комнате отеля с вдова мужа, который собирался “приехать за нею попозже” и прибыл через несколько минут после того, как в номере, около полуночи, раздались выстрелы. Его задержала спешная работа для следующего номера газеты”. То, что участники драмы были деятелями печати, стало немаловажной частью события. “Неделя” представила это происшествие как “дело г-жи Сувориной, жены сотрудника “С-Петербургских Ведомостей”, имя которой, как издательницы нескольких книг для детс-

[103]

кого чтения*, небезызвестно читающей публике”¹⁹. Для печати “дело Сувориной” стало пробным камнем в обсуждении преступлений и самоубийств, рассматриваемых как звенья единой цепи, а также последствий того, что преступления и самоубийства стали предаваться гласности.

Трудно сказать, что произвело на читателей большее впечатление — сама драма, свободные нравы “новых людей” или тот факт, что интимные подробности частной жизни оказались доступными публике. Тема гласности занимает большое место в статьях о деле Сувориной. Статья в газете “Неделя”, за подписью Е. К., так и называлась — “Гласные драмы интимной жизни” (автором была Евгения Конради, журналистка левого направления). Описанная различными органами, от идейной “Недели” до легкомысленных “Новостей”, личная драма Сувориных была открыта для публики — вплоть до зрелища обезображенного тела убитой женщины, описанного в газетах (как и тело самоубийцы) в больших подробностях. Репортер из газеты “Новости” (которая поместила отчет о “кровавой драме в Бель-Вю” на первой странице) утверждал, что ему “удалось видеть покойницу в мертвецком покое”, и, взяв на себя роль патологоанатома, описывал состояние ее тела, покрытого кровью, в медицинских терминах, вплоть до “наших наблюдений над раной”, которая была “довольно велика и с разорванными краями”²⁰. Подобное описание появилось и в авторитетной либеральной газете “Голос”²¹. “Санкт-Петербургские ведомости” нашли необходимым, выступая от лица Суворина, объявить, что муж жертвы, вопреки злостным утверждениям газет-конкурентов, не возражал против того, чтобы подвергнуть тело жены судебно-медицинскому вскрытию²². В этом контексте само название отеля, где произошло убийство-самоубийство, — Belle Vue — приобретало эмблематический смысл.

Деятели печати испытывали смешанные чувства относительно огласки, которой они предавали “драмы интимной жизни” своих собратьев. Публицист из радикального журнала “Дело” Б. Онгирский, предложив читателю обзор газетных сообщений о деле Сувориной в научной статье “Статистические итоги самоубийства”, сетовал, что “Санкт-Петербургские ведомости” “забили тре-

* Анна Суворина опубликовала в соавторстве с Еленой Лихачевой (журналисткой, известной своими выступлениями по женскому вопросу) несколько антологий для детского чтения, одна из которых (“Для чтения”, 1866) была заклеимлена рецензентом как “нигилистическая”. В 1881 году Лихачева посвятила обширную статью литературе о самоубийстве, которое, наряду с преступлениями, она считала “социальной болезнью” (Е. Лихачева, “О самоубийстве”, “Отечественные записки”, № 7, № 1881).

[104]

вогу на весь либеральный околоток”, вместо того чтобы облегчить горе своего товарища “в семейном кругу”²³. Газета-сплетница “Новости” во второй публикации на эту тему снабдила отчет о скандальных подробностях дела следующей оговоркой: “Описывая во вчерашнем номере кровавую драму в Бель-вю, мы признали необходимым, из совершенно понятного чувства деликатности и уважения к чести семейства г. Суворина, умолчать об одном важном факте <...> Факт этот заключается в том, что, как сказал нам владелец гостиницы Бель-вю, г. Ломач, в номере, который был занят г. Комаровым, в момент убийства все было в совершенном порядке и постели не тронуты”²⁴. Идейная “Неделя” сообщила как скандальный факт то, что эта деталь была предана гласности: “Одна газета дошла даже до того, что добровольно взяла на себя роль судебного следователя и с торжеством объявила публике, что, по наведенным ею справкам, в номере гостиницы, где случилось происшествие, все оказалось в порядке и постель несмятою!”²⁵. Все сообщения о деле в Бель-Вю предлагались под знаком социальной значимости описываемых событий. Даже “Новости” заключили красочное описание окровавленного тела женщины

социологическим выводом, сформулированным в метафорических (медицинских) терминах: “Частое повторение подобных фактов указывает отчасти на ненормальное состояние развитой части нашего общества, а причины такого состояния кроются, по нашему мнению, в тех переменах, которые испытало наше общество в течение последнего десятилетия”²⁶. “Частое повторение” превращало убийство и самоубийство в социальное явление, а прикрепленность к моменту предполагала историческую обусловленность. Публицисты из серьезных изданий в обзорах текущих событий за неделю или месяц волей-неволей переходили от индивидуального к повторяющемуся или коллективному, что, казалось, оправдывало оглашение частного и интимного. Для “Недели” это означало переход от “личностей” (а интерес к “личностям” был продуктом “нашей доморощенной гласности”) к “общему смыслу этих явлений”²⁷. Для публициста из “Дела” смерти, о которых сообщала общественная хроника, составляли цепь явлений, от “романтической смерти Сувориной, убитой Комаровым в отеле Бель-Вю, и до прозаической смерти одной бедной крестьянки, повесившейся на городском фонаре у Мытнинского двора”²⁸. В этом качестве дело Сувориной становилось правомерным предметом общественного внимания. “Неделя” отнесла две смерти в отеле Бель-Вю за счет “эпидемии” насилия, утверждая, что “едва ли можно сомневаться, что [такие эпидемии] подчиняются известным законам, с такой же роковой, неуклонной правильностью, как и явления физического мира”²⁹.

[105]

В этом контексте газета выступала в роли деятеля науки — исследователя причинности. Годом позже в своем фельетоне в “Санкт-Петербургских ведомостях” сам Суворин упомянул случай в Бель-Вю наряду с тремя подобными фактами, случившимися в течение года (убийство женщины, отвергнувшей любовные притязания), как характерное социальное явление, предложив и его историческую интерпретацию. Он сравнил таких современных молодых людей, как Комаров, с крепостниками недавно ушедшего времени и, обращаясь к читателям как к присяжным заседателям, призвал их вынести суровый приговор: “Но разве эти убийцы из современной молодежи, распоряжающиеся чужой жизнью, как своею собственностью, лучше таких помещиков доброго старого времени, преданных вами проклятию?”³⁰ Очевидно, что фельетонист вынес далеко идущие социальные выводы из своей личной драмы.

Статус события был ясен журналистам, но вопрос о причинах оставался открытым. “Неделя” и “Дело” вступили в полемику по этому вопросу. В “Деле” Б. Онгирский обсуждал дело Сувориной в статье “Статистические итоги самоубийств”, прибегнув в поисках научного подхода к статистике. Публицист горько сетовал, что публика, заинтересованная в результате оглашения дела в Бель-Вю самоубийством, не имела твердого представления о причинах таких явлений. (Хотя речь шла об убийстве и самоубийстве, Онгирский — как и многие другие — рассматривал дело в Бель-Вю именно в контексте современных дискуссий о самоубийстве.) В самом деле (сетовал Онгирский), одни “усмотрели корень зла в нигилизме и безбожии”, другие принялись отыскивать ответ на страницах учебника психиатрии, третьи вовсе не искали причины, успокоившись на мысли, “что никто, как Бог, управляет нашей жизнью...”. К неодобрению Онгирского, Е. К. из “Недели” обратила свое перо на себя, предположив, что эпидемия насильственных смертей была продуктом самой гласности (акты насилия провоцировались вниманием печати)³¹. Стремясь “вполне уяснить” причины этого явления, Онгирский решил обратиться к “фактам”, т. е. к цифрам. По его мнению, “цифры не нуждаются в комментариях, они ясно показывают”, что истинной причиной самоубийств была бедность. И далее: бедность вела к развитию душевной болезни, а на этой почве развивалась склонность к самоубийству. (Онгирский пользовался статистическим отчетом И. Пастернацкого, опубликованным в “Медицинском вестнике”³².) Тот факт, что бедность не являлась фактором в деле Комарова и Сувориной, не смущало этого деятеля

радикальной печати, однако его, как и многих других, смущало наличие двух различных научных объяснений — традиционного,

[106]

медицинского, и нового, социологического. К его глубокому сожалению, вопрос оставался открытым.

Отвечая “одному публицисту из “Дела”” в “Неделе”³³, Е. К. обратила внимание именно на эту проблему — противоречие между медицинским и социологическим объяснением явлений. Как она заметила с большой проницательностью, публицист из “Дела” переходил от методов общественных наук к методам естественных наук: “статистика бросается в сторону и оседлывается другой модный конек — законы человеческого организма и психология”. Эта путаница понятий, по мнению Конради, возникла в процессе заимствования идей с Запада: “с тех пор, как мы узнали, что существует наука статистика и еще несколько других наук, занимающихся исследованием законов органической и неорганической природы <...> таких статей у нас расплодилось очень много”³⁴.

В самом деле, в 1860—1870-е годы в русской печати появлялось множество таких статей. В момент, когда христианское мировоззрение больше не пользовалось абсолютным авторитетом, а в науке шла борьба между естественнонаучной и социологической точками зрения, в обществе, еще мало знакомом с действием открытого суда и свободной печати, русские публицисты — как и русская публика — находились в замешательстве. Замешательство касалось и общей точки зрения на человека (христианская или научная), и вопроса об авторитете отдельных наук (медицина или социология), и базовых категорий мышления — индивидуальное и коллективное, частное и общее.

ДИСКУРСИВНЫЕ СТРАТЕГИИ

Решение этих проблем заключалось в самом дискурсе, которым пользовались при обсуждении вопросов о человеке и обществе, а в частности, о самоубийстве, решение не “научное” и не логическое, а метафорическое. Это был дискурс, в котором центральную роль играло понятие тела, наделенное разветвленными метафорическими значениями. Питаемый органическим направлением в западной социологии и фразеологией русского народничества (которой пользовались и те авторы, которые не разделяли народнической идеологии), этот дискурс изображал общество как коллективное тело. Преобладала тема патологии коллективного тела. (Говоря словами Петра Лаврова, в манифесте народничества, сериализованном в “Неделе” в 1868—1869 годах, “настоящий строй общества — строй патологический”³⁵.) Распространенной метафорой неблагополучия было “разложение общества”; метафорой

[107]

познания общества — “вскрытие”. В метафорическом ключе самоубийство часто фигурировало как результат разложения коллективного тела. Различные авторы выдвигали различные конкретные объяснения самоубийства — нигилизм и атеизм, растущая бедность, развитие цивилизации и капитализма или душевная болезнь. Объединял эти объяснения именно общий язык — набор метафор и риторических стратегий, связанных с образом разлагающегося социального тела. Эта метафора примиряла противоречия между индивидуальным и коллективным, медицинской и социальной точкой зрения, частным и публичным. Метафоричность языка приводила также к смешению между прямым и переносным смыслом.

Во многих текстах именно метафора разложения коллективного тела — и одна только метафора — предлагала (имплицитное) объяснение описанных событий. Так, журналист из “Отечественных записок” (в 1872 году) предпослал длинному списку убийств и самоубийств замечание о том, что современное общество, переживающее крутые реформы, подобно жертве “мучительных хирургических операций и ампутаций”³⁶. В “Неделе” (в 1873 году) один автор, рассуждая о самоубийстве, описал современное общество как организм, лишенный целостности: “Напрасно стали бы мы искать той животворящей струи сильной, свежей и бодрой мысли, которая в иные эпохи подобно электрическому току, перебегая от индивида к индивиду, разветвляясь по различным слоям общественной формации, как бы образует коллективно мыслящее и чувствующее целое, в котором сливаются, возвышаясь и очищаясь, отдельные мирки индивидуальной мысли и чувства”³⁷. В настоящее время индивид отделяет себя от “солидарности общих интересов”, что и приводит к убийству и самоубийству, таким, как случай в Бель-Вю³⁸. Причина эпидемии самоубийств была ясна публицисту из “Отечественных записок” в 1882 году: самоубийства вызваны “разложением общинных начал” и разрывом “внутренней связи личности с обществом”³⁹. Другой автор, в “Слове” в 1880 году, предложил философское объяснение, связав тягу к самоубийству с буддийским идеалом нирваны, почерпнутым современниками из Шопенгауэра. Однако он прибегнул и к ставшей обязательной метафоре коллективного тела, а с ней — к социальному объяснению: для индивида, который является неотъемлемой частью целого (общественного организма), бездна нирваны не представляет опасности, ибо в этом случае “человек чувствует под собою твердую почву, из которой он черпает свои жизненные соки, свою жизненную энергию”; в противном случае, “не питаясь приливом жизненной

[108]

силы из общества, их энергия слабеет и чахнет, и человек незаметно, день за днем, приходит к полной психической невозможности тянуть лямку дальше”⁴⁰. В русском контексте метафорическое понятие “общественный организм” приобрело очертания знакомого по фольклору образа — мать-сыра земля.

Публицисты из враждебного антинигилистического лагеря в обсуждениях преступности и самоубийства также исходили из образного представления о связи человека с неким целым — не только с обществом, но, в первую очередь, с Богом. В памфлете “Наше время и самоубийство” священник Клитин изобразил самоубийство как естественную (мгновенную) смерть человека, потерявшего связь с “источником жизни” — Богом⁴¹. В “Гражданине” Мещерский рассуждал, что нигилист обращается в “ничто” потому, что убивает в себе душу — частицу Бога в своем теле. Конец нигилиста — неизбежно самоубийство: от него остается лишь “дым и мертвое тело”, подлежащее полному уничтожению, “ничто и ничего более”⁴². Мещерский приложил эти принципы и ко всему обществу: “Нигилизм — это общая язва нашего общества”, “все мы скорым или медленным процессом самообольщения и саморазложения идем к самоубийству”⁴³. Иными словами, как человек, потерявший веру, общество, потерявшее религию, — это тело без души, тело, находящееся в состоянии “саморазложения”, или самоубийства. Тело нигилиста послужило источником многих метафор, описывавших современное общество⁴⁴. Говоря на различных языках (по выражению Мещерского, на “языке России духовной” и “на языке России реальной”⁴⁵), русские публицисты пользовались теми же метафорами, построенными на совмещении двух тел, индивидуального и социального.

ДИСКУРС: ТЕЛО САМОУБИЙЦЫ

В большинстве своем газетные сообщения о самоубийстве следовали стандартной схеме: место происхождения, имя самоубийцы (если оно было известно), способ

самоубийства, состояние тела и, в заключение, фраза “причины самоубийства неизвестны” или “о причинах самоубийства ведется расследование”. Поскольку о личности самоубийцы и обстоятельствах самоубийства, как правило, было известно мало, наибольшее место в газетном отчете занимало описание тела самоубийцы, заимствованное из отчета о судебно-медицинском вскрытии. В этих описаниях, как и следовало ожидать, преобладали образы обезображенного, разъятого на части или разлагающегося тела. Из газетных хроник эти образы по-

[109]

падали в статьи в “толстых журналах”. Читатель часто оказывался в роли наблюдателя, осматривающего обезображенное тело вместе с очевидцем событий. Таков, например, обзор “общественных дел” из “Отечественных записок” за 1873 год. На волжском пароходе (сообщалось в журнале) пассажир бросился в открытый двигатель: “взорам любопытных представилась какая-то окровавленная масса, не похожая ни на какое живое существо. <...> верхняя часть тела несчастного до пояса уже была измолота в сплошную окровавленную массу. О происшествии, конечно, составлен акт. Оказалось, что самоубийца — мещанин города Самары. Причины, побудившие его лишить себя жизни, неизвестны”. На другом волжском пароходе “в каюте 1 класса лежал труп пассажира-купца. Около трупа стоял невысокого роста молодой человек, с русой бородкой, и испуганно смотрел на обезображенное выстрелом лицо мертвеца. Это был приказчик покойного”⁴⁶. В заключение обозреватель упомянул еще о множестве других случаев самоубийства, совершенных не на таком “видном месте”, как гостиница на Невском или пассажирский пароход на Волге, и лишенных очевидцев: “Случайно только, через несколько месяцев или через год, при спаде весенних вод, отыщут без вести пропавшего и напишут коротко: найдено совершенно сгнившее тело, по-видимому, мужчины или женщины <...>. Иной раз просто поймают в воде, около пароходной конторки, чью-то отрубленную голову, а чья она? Какому бедняку принадлежала? Об этом и речи быть не может! Кто ж его знает, откуда он и кто он такой, если так неосторожно потерял голову?”⁴⁷ Сообщение о найденной голове появилось незадолго до того в газете “Голос”, которая, в свою очередь, заимствовала его из местной газеты “Самарские губернские ведомости”:

2 августа, в 2 часа дня, на реке Волге, около мостков конторки пароходного общества “Самолет” была *вынута из воды плывущая отрубленная голова*, принадлежащая, по-видимому, мужчине. Волос на ней нет. Наружные покровы на голове, лице и остатках шеи грязно-зеленого цвета, ослизшиеся и разбухшие. Оболочки глаз сморщены. Нос, губы и уши представляют признаки разложения. В верхней и нижней челюсти недостает по четыре зуба; места, где помещались зубы, не закрыты деснами. Черепные кости целы. При голове находится только половина шеи, оканчивающаяся четвертым шейным позвонком. На нижней части этого позвонка отсечена часть кости в горизонтальном направлении. Окружающие шейные позвонки мягкие части оканчиваются параллельно с четвертым шейным позвонком. Несмотря на разложение их, можно еще различить, что они рассечены острым режущим орудием⁴⁸.

Газета, за неимением других сведений, по-видимому, воспользовалась отчетом патологоанатома, подробно описавшего един-

[110]

ственную имевшуюся в наличии часть тела погибшего — полуразложившуюся голову. Обозреватель из “толстого журнала” (Н. А. Демерт) превратил заимствованный им из газеты образ отсеченной головы в эксплицитную метафору. Журналист как бы приглашал читателя прочесть этот образ как эмблему разложения русского пореформенного общества, “потерявшего голову”. Самый факт, что Демерт предпочел включить случай с

отсеченной головой в число самоубийств (а не убийств, как диктует здравый смысл), свидетельствует о символической силе образа самоубийства.

В заключение несколько слов об общем механизме смыслообразования. Газетные сообщения, которые были первоначальным источником информации о самоубийствах, в соответствии с правилами жанра следовали стандартной схеме и не заключали в себе рассуждений о причине и смысле события. В этой ситуации центр тяжести текста падал на наиболее разработанную часть сообщения — описание тела самоубийцы, нередко представленное в терминах отчета о судебно-медицинском вскрытии (откуда и поступал материал); Потенциал для объяснения событий заключался именно в возможных метафорических прочтениях этих текстов: образы расчлененных тел безымянных жертв могли быть прочитаны как символы разложения коллективного тела общества. В другом смысловом плане эти образы смерти, причины которой, несмотря на произведенное полицейское расследование и медицинское вскрытие, оставались “неизвестны”, выступали и как символы пределов познания. Публицисты, работавшие в серьезных журналах, превращали такие образы в эксплицитные метафоры; рядовые читатели получали своего рода поэтическую лицензию к метафорическому чтению и текстов, в которых метафора не являлась намеренной, таких, как газетные сообщения или судебно-медицинские отчеты.

ДИСКУРС: МЕЖДУ ПРЯМЫМ И ПЕРЕНОСНЫМ СМЫСЛОМ

Дискурс, построенный таким образом, изобилует случаями смешения прямого и метафорического смысла. Такие смешения, как намеренные, так и спонтанные, приводили к образованию новых смыслов. Самый процесс метафоризации мог стать предметом изображения. Иллюстрацией этого может послужить статья “По поводу одной смерти”, опубликованная в 1882 году в народническом журнале “Устои”; в этом тексте центральная метафора дискурса о человеке и обществе — метафора двойного тела — получила реализацию в образе тела самоубийцы, растворяющегося в теле матери-

[111]

земли, России. Вначале журналист предлагает читателю картину самоубийства в его физической реальности — “валяется перед вами обезображенный труп”. Он стремится показать смерть “в виде раздробленного черепа, окровавленных покровов, присохших к стене мозгов...”⁴⁹, т. е. в терминах судебно-медицинского отчета. Но писатель берет верх над патологоанатомом, переходя к фольклорным и евангельским образам: “рассеянные по всему лицу нашей земли”, “кости перебитые” честных юношей-самоубийц — это “соль русской земли”. Ниже читатель видит тела, “схороненные в сырой земле”. А годом позже, предсказывает автор, “одинокие могилы сровняются с матерью-землею, и будущим летом никто и не заметит и не запомнит, что тут сгнили лучшие сердца и лучшие мозги, которых только производила когда-нибудь Россия...”⁵⁰ От описания трупа в судебно-медицинских терминах журналист перешел к серии фольклорных образов, основанных на метафоре “мать-сыра земля”. Отчет завершается изображением того, как тела погибших, разлагаясь, растворяются в теле матери-земли. Метафора реализована: тело индивида и тело общества слились буквально.

Прогрессивные русские публицисты обыкновенно утверждали, что заботились не о слове или чистой науке, а о деле. Рассмотрим один такой пример. Согласно автору из журнала “Дело” (в 1868 году), “научные”, т. е. статистические, данные — это “сырой материал”, который подвергался “обработке” и “прилагался к делу” в руках журналиста, служа таким образом “прямым разрешением поставленных вопросов”⁵¹. Действуя в соответствии с назначением (и названием) журнала, публицист в поисках “коренных

вопросов” о причинах самоубийства выступил с интерпретацией статистических данных, опубликованных в “Архиве судебной медицины и общественной гигиены”⁵². В своей статье он пытался установить причинно-следственные связи между рубриками статистических таблиц. Его выбор пал изданные о состоянии окружающей среды в связи с увеличением числа самоубийств, в особенности в среде бедняков. Стремясь к конкретности, журналист заговорил о “гнилости атмосферы и испорченности почвы” в столице. Здесь уже в ход пошла не статистика, а медицина. Как сообщил недавно тот же “Архив судебной медицины и общественной гигиены” (“самый лучший и самый полезный из всех периодических изданий в России”⁵³), в Петербурге, лишенном канализации, не соблюдаются правила о вывозе нечистот, которые выливаются прямо на землю, так что “вся почва Петербурга мало-помалу обращается в общую помойную яму, испаряющую миазмы”⁵⁴. Как известно, это приводит к эпидемиям инфекционных болезней, в особенности поражающих семьи, живущие в подвалах, в непосредственном контакте с

[112]

зараженной почвой. Этим убийственное воздействие гниющей почвы не ограничивается, решил журналист: “великую ошибку сделал бы статистик, если бы, говоря, например, о самоубийствах в Петербурге, не обращал внимания на такие обстоятельства, о которых мы сейчас упомянули”⁵⁵. “Просматривая далее таблицы”, он нашел значительное число случаев самоубийства под рубрикой “учащиеся”. Чем это может быть вызвано? Публицист начинает рассуждать. Возьмите, например, студентов-медиков, обращается он к читателю. Задумайтесь о “материальной обстановке”, в которой они живут, и “только тогда для нас сделаются понятными статистические цифры”. Возьмите холодные, темные, сырые клетки “вросших в землю лачуг”, “часто с трещинами в полу”, в которых помещается большинство студентов, “прибавьте к этому весьма скудную пищу, которою питаются студенты”, ежедневные занятия, “и притом занятия в больнице с разложившимися трупами, — и вы будете иметь прекрасно подготовленную почву для развития легочной чахотки”. В заключение риторический вопрос: “Мудрено ли, что при подобной обстановке число самоубийств в среде учащихся представляет собой значительную цифру?”⁵⁶

Читателя ведет серия риторических фигур, причем организующую роль играет образ почвы. Речь идет и о “почве” как метафоре (как, например, в составе идиомы “подготовить почву”), и о “почве” как физической реальности, той пропитанной отбросами, испаряющей миазмы почве, которая “подготавливает почву” для развития легочной чахотки, а следовательно, и обстановку для увеличения числа самоубийств. В поисках “положительных данных” о смертности и “коренных причин” самоубийств (термины автора⁵⁷) текст колеблется между прямым и метафорическим смыслом слова “почва”, сливая их воедино. Сама эта процедура продиктована логикой изначальной метафоры: “коренные причины” обнаружены в “почве”.

Действие этих риторических ходов на читателя усиливается и за счет тех культурных ассоциаций, которые стоят за ключевыми понятиями. Так, за идеей о губительности “гнилой почвы”, испаряющей “миазмы”, стоит длительная традиция, которая восходит к научным представлениям, сформировавшимся еще в восемнадцатом веке. Как показал в своем исследовании “социального воображения” Алэн Корбин, представление о том, что зловонная городская почва, вобравшая в себя продукты распада (экскременты, гниющую пищу, разлагающиеся тела), губительна для человека, было свойственно французам и в восемнадцатом, и в девятнадцатом веках, поощряя и предрассудки массового сознания, и заботы реформаторов общественной гигиены, причем медицинские представле-

[113]

ния об опасности нечистот для здоровья и благотворном действии городской канализационной системы сочетались в умах населения Парижа с архаическими, мифологическими представлениями о почве как о живом и всесильном существе⁵⁸. Очевидно, что те же гигиенические представления и те же архаические страхи владели русской публикой в Петербурге 1860-х годов.

Сила убеждения, которую несли в себе такие статьи, основана на энергии риторических ходов и символических ассоциаций. Знакомые звуки распространенных идиом (таких, как “подготовить почву”) и апелляция к коллективным страхам, а также конкретные эпизоды из жизни или литературы (например, история Базарова, студента-медика, смерть которого, так похожая на самоубийство, была вызвана именно контактом с разлагающимся трупом) — все это создает у читателя представление, что причинно-следственная связь между “почвой”, или разложением, и самоубийством позитивно установлена. В этом смысле, задачу автора из “Дела” — превратить слово в дело и вскрыть “коренные причины” самоубийства — можно считать выполненной: “корень” самоубийства найден в “почве” посредством реализации метафоры. Как мы видим из различных примеров, риторическая структура дискурса, построенная на реализации метафор и метафоризации научных понятий, оказывается немаловажной силой в формировании коллективных представлений о природе вещей.

ВРАЧ В ПЛЕНУ МЕТАФОР: СИМВОЛИЧЕСКАЯ СИЛА ВСКРЫТИЯ

Среди метафор, организующих обсуждения самоубийства, наряду с образом разложения важнейшую роль играет вскрытие. Центральная метафора позитивного знания в культуре девятнадцатого века (как было показано в главе об европейской науке), в России 1860-х годов понятие “вскрытие” приобретало дополнительные коннотации в контексте политики гласности, понимаемой как обнажение скрытых общественных механизмов для обозрения публики. Образ судебно-медицинского вскрытия (процедура, которой в обязательном порядке подвергались тела самоубийц) обладал особой символической силой, сочетая в себе авторитет медицины и закона. (Именно в этом контексте журнал “Архив судебной медицины и общественной гигиены” мог считаться самым дельным среди русских периодических изданий.) Не только журналисты, которые писали о самоубийстве, но и ученые-медики, которые собственноручно производили судебно-медицинские вскры-

[114]

тия, нередко попадали в плен этих метафор, теряя различие между прямым и переносным смыслом. Такова история Ивана Гвоздева, профессора судебной медицины Казанского университета и автора популярной (часто цитируемой) брошюры “О самоубийстве с социальной и медицинской точки зрения”. Опубликованная (в Казани) в 1889 году, эта книга подводила итоги двадцатилетней практики, начавшейся в разгар “эпидемии” 1860-х годов. Как мыслитель, Гвоздев разделял взгляд на человека Людвига Бюхнера, утверждая в своей книге, что “движение материи”, понятие, объясняющее в настоящее время “все явления видимого мира”, могло “пролить свет” и на “темную область душевных отправления”, нормальных и ненормальных, “а в том числе и самоубийства”⁵⁹. Как ученый-врач, Гвоздев доверял лишь “позитивным данным”, ограничившись материалом, полученным при вскрытии головного мозга. Как истинный позитивист, он решил также ограничиться полученным из собственного опыта — “только тем, что получили мы лично из хода жизни вообще и в особенности из данных судебно-медицинских вскрытий самоубийц”⁶⁰. Исходя из данных более чем ста вскрытий, он утверждал, что “сращение

твердой мозговой оболочки с костями черепа” было одной из характерных черт смерти от самоубийства как таковой. Заметив, что роль твердой оболочки головного мозга в “умственной или духовной деятельности” оставалась науке неясной, Гвоздев тем не менее утверждал, что такие изменения в материи мозга не могли не привести к существенным изменениям молекулярного движения в мозгу, т. е. психической деятельности⁶¹. В целом Гвоздев пришел к следующему выводу: “Хотя головной мозг во всех психических расстройствах, и в том числе и при самоубийстве, и должен представлять соответствующие этим расстройствам материальные изменения, но эти изменения бывают иногда до того неуловимы или преходящи, что, даже при резких формах умопомешательства, не редко ускользают от надлежащего определения. Проходимость или неуловимость материальных изменений собственно головного мозга, при самоубийстве, есть явление почти постоянное, особенно при посягательстве на свою жизнь людей, по-видимому, психически здоровых”⁶². Гвоздев, как явствует из этой формулировки, борется с явлениями, несовместимыми с принципами позитивизма: люди, “по-видимому” душевно здоровые, и мозговые ткани, лишенные видимых материальных изменений. В обоих случаях, решает врач, наблюдаемое состояние есть ложное, а не истинное положение вещей: самоубийцы - люди, душевно больные (аксиома, восходящая к Эскиролю), а душевная деятельность есть состояние мозговой материи (фундаментальное положение позитивизм

[115]

ма). С точки зрения позитивиста, реальность— это нечто, что “должно” лежать за обманчивой видимостью, хотя она и постоянно ускользает от “надлежащего определения”.

Подходя к самоубийству не только с медицинской, но и с социальной точки зрения, доктор Гвоздев обратился не только к данным вскрытий, но и к статистике. Его внимание привлек тот зарегистрированный статистикой факт, что “у людей образованных самоубийство встречается чаще, чем у неразвитых” и что многие случаи самоубийства приходится на студенческий возраст. Исходя из этих данных, Гвоздев поставил вопрос: “Не может ли современное воспитание служить, хотя бы отдаленною, причиною самоубийства?”⁶³ В подходе к этому вопросу Гвоздев остался верен эвристическому принципу, сформулированному им в медицинской части его исследования: пользоваться только данными, полученными лично “из хода жизни вообще и в особенности из данных судебно-медицинских вскрытий самоубийц”, и поскольку, как профессор судебной медицины, Гвоздев встречался со студентами в основном в университетском анатомическом театре, над телами самоубийц, он исходил в своей оценке современного состояния образования из заслушанных им в течение двадцати лет (начиная с конца 1860-х годов) студенческих протоколов судебно-медицинских вскрытий, числом около двух тысяч⁶⁴. Гвоздев был поражен обилием погрешностей против русского языка и элементарных законов физиологии, но (писал он) “ничто нас так не поражало, как почти полное забвение у большинства студентов, оканчивающих медицинское образование, классических языков”⁶⁵. Он сделал из этого факта далеко идущие выводы: “Ведь это, по нашему мнению, есть не что иное, как прямое издевательство над латинским языком и косвенное издевательство над временем, употребленным для изучения этого языка, — а ведь время-то — жизнь!”⁶⁶ С помощью этого аргумента доктор Гвоздев провел-таки связь между внешними обстоятельствами (состоянием образования) и склонностью человека к самоубийству (т. е. издевательству над жизнью). Символическая сила образа вскрытия сказалась и в этом, побочном проекте исследования возможных причин самоубийства, предпринятого с социальной точки зрения; ключом к тайне самоубийства оставалось “вскрытие”.

САМОУБИЙСТВО И КЛАССИЦИЗМ: МЕРТВЫЕ ЯЗЫКИ

На страницах русской печати самоубийство неоднократно связывалось с классическими языками. Популярной темой были утвер-

[116]

ждения, что гимназические требования по латинскому и греческому языкам ответственны за самоубийства среди учащихся. Этот аргумент имел идеологическое значение: в эпоху реформ классическое образование подвергалось критике как оторванное от жизни, а преимущество отдавалось другому, более демократическому и практическому, так называемому “реальному” образованию. Немало внимания было уделено одному случаю: в январе 1871 года подросток, готовившийся к поступлению в пятый класс классической гимназии в Казани, Платон Демерт, “постоянно с утра до ночи корпевший над книгой” (учебниками латыни и греческого), застрелился из револьвера. Дядя покойного, П. А. Демерт, описал смерть гимназиста в гневном письме в редакцию “Санкт-Петербургских ведомостей” (опубликовано в № 16), возлагая ответственность на классическое образование, с его непомерными требованиями по “мертвым языкам”. В подтверждение этого он привел еще один такой случай: “в одной только Казани это уже не первый случай самоубийства из-за мертвых языков”, летом 1870 года там застрелился, по той же причине, гимназист Сергей Пупарев. В ответ на это письмо в газету “Журнал Министерства народного просвещения” опубликовал в феврале 1871 года донесение о происшествии, составленное попечителем Казанского учебного округа П. Д. Шестаковым по просьбе министра народного просвещения. По словам Шестакова, Демерт-старший, исполненный “ненависти к классицизму”, оклеветал покойного племянника, который, как и гимназист Пупарев, отлично владел древними языками. Ответственность за самоубийства, утверждал педагог, лежит не на классической системе образования, а на “нашей литературе” (как он называл современную публицистику), которая так много пишет о таких случаях, превращая их в образцы для подражания. Согласно логике его аргумента, именно печать выдвигает “классические” образцы, которые как бы в традициях античности вызывают к жизни акты подражания. Согласно фразеологии отчета попечителя, “литература” выступает как проводник распада и “тления”: “окружая самоубийц ореолом мученичества, сочиняя о них ряд статей, прославляя и оплакивая их <...> литература действует тлетворно и разрушительно, воспитывая в юношах идею о великости подвига лиц, лишаящих себя жизни”⁶⁷. И все это для того, “чтобы нанести удар классической системе образования”⁶⁸. Если бы классические языки способствовали самоубийству, логически рассуждал Шестаков, были бы тысячи таких случаев. В заключение попечитель Казанского учебного округа апеллировал к собственному опыту — обучаясь обоим древним языкам в той же гимназии, он никогда не думал из-за них лишиться себя жизни.

[117]

В мартовском выпуске журнала “Отечественные записки” (отдел “Внутренняя хроника”) появился отклик на выступление попечителя Шестакова — журналист иронически призывал печать публиковать списки имен “незастрелившихся и неудавившихся классиков”⁶⁹. В июле следующего года обозреватель вновь обратился к этому случаю. На этот раз он привел сведения о том, что в течение года бывает два-три таких случая. Третьим было самоубийство гимназиста Гартвиха в Одессе, причиной которого, согласно официальному расследованию, считался тот факт, установленный посредством вскрытия, что череп юноши “не имел достаточной плотности”. Вспоминая отчет Шестакова в “Журнале Министерства народного просвещения”, обозреватель “Отечественных

записок” с горькой иронией в адрес тех, кто пытается объяснить причины самоубийств, предположил, что разница между людьми, покончившими с собой в ходе изучения “мертвых языков”, и людьми, не покончившими с собой, заключается именно в степени плотности черепов и что причину самоубийства следует искать именно в недостаточной плотности, “а не в чем-нибудь другом”⁷⁰.

Этот эпизод демонстрирует ассоциативную логику осмысления самоубийства. Так, тема латинского и греческого языков ассоциировалась с парадигмой “самоубийство и античность”, связавшей самоубийство с идеей мученичества и героизма. Самое имя гимназиста-самоубийцы, Платон, могло читаться в этом ключе. Более того, самоубийство рассматривалось как высокий образец для подражания и предмет “литературы”. Обращение к теме вскрытия звучало в этом контексте комично: столкнулись две культурные парадигмы, классицистическая и позитивистская.

КТО ГОВОРИТ? Н.А. ДЕМЕРТ, ОБОЗРЕВАТЕЛЬ

“Внутренняя хроника” “Отечественных записок”, автор которой с горькой иронией писал о попытках властей объяснить причины самоубийств, была написана регулярным обозревателем журнала, Николаем Александровичем Демертом. Гимназист-самоубийца был племянником обозревателя. Подписывая свои обозрения внутренней жизни буквой Д., обозреватель оставался анонимным. Для собратьев по перу, однако, авторство Демерта не было секретом. После его смерти в марте 1876 года журналы и газеты много писали об авторе “Внутренней хроники”. Сын помещика и выпускник Казанского университета по факультету права, Демерт начал свою общественную деятельность как активный участник реформ, занимавший официальные посты в местной администрации. В те-

[118]

чение нескольких лет он сочетал административную деятельность с журналистской, а также пробовал свои силы как писатель-романист. С 1866 года Демерт оставил службу, чтобы полностью посвятить себя литературной деятельности. Он более всего преуспел именно как автор обзоров текущих событий внутренней жизни, которые печатались анонимно в газетах “Санкт-Петербургские ведомости” (1865—1867), “Неделя” (1868—1869) и “Биржевые ведомости” (1874—1875), в сатирическом журнале “Искра” (1865 и 1867—1873) и — наиболее читаемая и влиятельная хроника из всех имевшихся в распоряжении читателя — в “Отечественных записках” (1869—1875)⁷¹. Как писал Глеб Успенский в очерке, посвященном памяти Демерта, “внутренний обозреватель Демерт — известен всем, кто интересуется явлениями внутренней, “черноземной” стороны русской жизни”⁷². Смерть обозревателя в возрасте сорока двух лет поразила его почитателей. Согласно Успенскому, известный публицист умер в городской больнице (в Москве), куда он был доставлен полицией, подобранный на улице в бессознательном состоянии, — “он был помешан”⁷³. Другой коллега-литератор, А. М. Скабичевский, утверждал, что Демерт скончался в тюремном госпитале. Он был арестован в беспамятстве в компании жуликов в московском трактире. Очевидно (сетовал Скабичевский) литературная слава Демерта не дошла до ушей судебного пристава⁷⁴. Из мемуаров современников становится также очевидным, что Демерт страдал от алкоголизма. К середине 1875 года “Отечественные записки” отказались печатать поставляемые им хроники — они стали бессвязны и бессмысленны⁷⁵. Успенский (который также был известен злоупотреблением алкоголем) уточнил диагноз: коллега-литератор страдал не алкоголизмом, а “слишком большой впечатлительностью”, “а работа в качестве внутреннего обозревателя — дело трудное именно для впечатлительного человека”. Выступая с вершины авторитета личного опыта, Успенский поручился за Демерта в вопросе о причинах его душевного заболевания: “Пишущий эти строки, как лично знавший Демерта, может поручиться, что в расстройстве

его умственных способностей едва ли не главную роль играло именно это *свойство* его работы” — “почти вся личная жизнь Демерта поглощена его делом, именно этим *внутренним обозрением*” (курсив Успенского). Успенский метафорически представил помешательство Демерта как своего рода профессиональную болезнь: расстройство его умственных способностей, а затем и смерть были вызваны именно “внутренним обозрением”⁷⁶. Подобно тургеневскому Базарову, заразившемуся при вскрытии тела умершего во время эпидемии крестьянина, Демерт погиб, выполняя операцию по обо-

[119]

зрению внутреннего, — как публицист, он был занят вскрытием общественного тела, что оказалось делом не менее опасным для жизни, чем медицинское вскрытие.

Согласно свидетельствам современников, смерти Демерта способствовали и личные обстоятельства — несчастная любовь, а также серия смертей и самоубийств в семье. После этих испытаний, писал Скабичевский, Демерт стал “живым трупом”⁷⁷. Племянник Демерта, Платон, покончил с собой в январе 1871 года. Самоубийство занимало значительное, едва ли не центральное место во внутренних обозрениях Д. в “Отечественных записках” в 1871, 1872 и 1873 годах. Именно в эти годы “эпидемия самоубийств” бушевала на страницах русской печати. Усматривая (подобно другому журналисту, Суворину) в своих личных драмах общественное явление, Демерт прилагал особые усилия к обнаружению и обнародованию общественных язв, таких, как повальное пьянство, преступления, самоубийство, причины которых оставались для него (как и для других) тайной. “Что же за причина такая, однако же, всех этих ужасов, повторяющихся в последнее время почти так же часто, как случаи смерти от тифа, лихорадки и проч.?” — вопрошал обозреватель на страницах “Внутренней хроники”, где он упоминал и о самоубийстве казанского гимназиста, оставшегося неназванным⁷⁸. Когда умер сам Демерт, его собратья по перу описали его безвременную и загадочную смерть в терминах общего для всей профессии языка. Так, в воображении коллеги-публициста (Скабичевского) тело обозревателя Демерта — вскрытое тело безымянного арестанта — слилось с телами преступников и самоубийц, судьбу которых Демерт описывал в своих хрониках: “А где его могила? И есть ли у него могила? Может быть, его, как неизвестного арестанта, умершего в части, отправили в университетский анатомический кабинет и там распотрошили рядом с трупом одного из жуликов, с которыми он был захвачен”⁷⁹. В конце концов личность, жизнь и смерть журналиста были поглощены сетью метафор, которую он сам сплел⁸⁰.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В обсуждениях темы самоубийства в русской печати 1860—1880-х годов нашли выражение различные социальные, научные и философские проблемы и различные идеологические позиции. Образы обезображенного тела самоубийцы, часто появлявшиеся на страницах газет и журналов, стали эмблемой разложения социального тела — русского общества эпохи Великих Реформ. Для позитиви-

[120]

стов самоубийство было пробным камнем в принципиальном вопросе о свободе воли (и сильным аргументом в пользу детерминизма). Их противники видели в самоубийстве результат позитивистского мировоззрения. Для них судьба самоубийцы отражала судьбу общества, лишенного религии, — тело, лишенное души, само собой обращающееся в ничто. Для позитивиста тело самоубийцы представляло роковую загадку и трагический упрек — свидетельство недоступности знания о причинах явлений душевной жизни,

следы которой оставались неуловимыми в материи. Сознание бессильности человека определить причинно-следственные связи привело к тому, что надлежащее, но ускользавшее объяснение было найдено в самом дискурсе, которым пользовались русские публицисты, — тело самоубийцы приобрело вторую жизнь как культурный символ.

* * *

АППЕНДИКС. В ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ: ЭПИДЕМИЯ 1906-1914 ГОДОВ

В начале двадцатого века, вскоре после революции 1905 года русская печать вновь наполнилась сообщениями об эпидемии самоубийств. Тема самоубийства буквально наводняла русскую печать вплоть до 1914 года, когда с началом первой мировой войны она практически исчезла и со страниц газет и журналов, и из профессиональных публикаций. Как и в 1860—1880-е годы, в 1900-е годы внимание современников привлекла именно повторяемость и регулярность числа самоубийств, осмысляемая как “эпидемия”: “Увеличение за последнее время самоубийств привлекло к себе общее внимание. Настоящий год представляется в этом отношении исключительным. Мы встречаемся не только с значительным количеством самоубийств, но и с эпидемическим их характером”, — писал в 1908 году в педагогическом журнале “Вестник воспитания” доктор И. Майзел⁸¹. Годом позже в том же журнале другой автор настаивал именно на идее эпидемии: “за последние три года в России свирепствует “эпидемия” самоубийств”⁸². (В начале двадцатого века педагогические журналы взялись за обсуждение самоубийства; так как считалось, что эта “эпидемия” в особенности поразила молодых людей и подростков.) “Мы переживаем, можно сказать, эпоху самоубийств во всевозможных их видах”, — вторил (в том же 1908 году) в ироническом тоне критик А. Пешехонов, обозреватель журнала “Русское богатство”, где он помещал свои обзоры текущих

[121]

событий “литературы и жизни”⁸³. Тот же факт, без всякой иронии, констатировал земский активист врач Д. Жбанков в научной статье, заказанной тем же журналом: “Наличность эпидемии самоубийств очевидна”⁸⁴. Согласно статистическим данным, которые регулярно публиковались в органах массовой печати, увеличение числа самоубийств было зарегистрировано в 1906 году и продолжало резко увеличиваться в каждом следующем, вплоть до 1913 года⁸⁵. Как и в девятнадцатом веке, журналисты вдохновлялись статистиками, а статистики пользовались данными, заимствованными непосредственно из газетных хроник⁸⁶. Как и в эпоху Великих Реформ, в годы после первой русской революции печать наслаждалась новой, особой свободой и особой популярностью.

“Эпидемия” 1906—1914 годов обсуждалась в печати в терминах, паразитально близких к тем, которые употреблялись в 1860—1880-е годы, однако редко можно встретить прямые упоминания о прошлом опыте. Сведения были доступны: в научной, а иногда и в популярной литературе этих лет встречались библиографические указания на публикации из второй половины прошедшего века, однако те события, которые в 1860-е годы печать объявила эпидемией самоубийства, никак не стали точкой отсчета во время новой эпидемии. Как и в 1860-е годы, проводились исторические аналогии между сегодняшним днем и парадигматическими моментами мировой истории — эпохой Французской революции или временем распада Римской империи⁸⁷, но не событиями недавнего прошлого. Широкие исторические аналогии явно наделяли события дня универсальным смыслом, а опыт недавнего прошлого, напротив, подрывал значительность момента, грозя уничтожить ощущение уникальности переживаемого.

Как и в годы Великих Реформ, большинство авторов, писавших в либеральной печати (а именно либеральная печать, как и раньше, обращала особое внимание на

самоубийство), связывали “эпидемию самоубийств” со спецификой момента — с ситуацией исторической катастрофы, русской революцией. Жбанков сгруппировал статистические сведения (в основном собранные по данным печати) таким образом, что обнаружилась корреляция между числом самоубийств и конкретными политическими обстоятельствами не только по годам, но и по месяцам: “1905-й год — год подъема и надежд на близкое лучшее будущее — не был благоприятным для самоуничтожения; люди дорожили жизнью, самоубийства везде или оставались на том же уровне, или даже падали, и мы видим, что печать откликнулась упоминанием лишь о 85 случаях за 7 последних месяцев этого года. С 1906 года начались разочарования, и самоубийства стали непрерывно возрастать, сделавши

[122]

только временное исключение для мая и июня, месяцев первой Думы, когда кое-где опять вспыхнули надежды на возрождение и реформы. С июля рост уже не останавливается и особенно усиливается осенью этого года. В 1907 году все чаяния оказались окончательно рушившимися, и самоуничтожение неудержимо растет, сделавши сразу большой скачок в июне после роспуска второй Думы. Начавшись с 93 случаев в январе, этот год закончился 216 случаями в декабре, причем созыв третьей Думы не оказал никакого влияния на подъем ценности жизни”⁸⁸. Предполагается, что существует прямая причинно-следственная связь между политической ситуацией и количеством самоубийств. Многие (едва ли не все) авторы, писавшие об “эпидемии самоубийств”, пользовались тем же языком, а следовательно, и исходили из тех же представлений о причинности. Тем не менее потребность в объяснении явно этим не удовлетворялась. Ноты недоумения, тревоги и скепсиса пронизывают многое из написанного в это время.

Самое понятие “эпидемии”, принимавшееся в 1860—1880-е годы как само собой разумеющееся, сейчас привлекло критическое внимание исследователей. Если воспринимать слово “эпидемия” в прямом, а не метафорическом смысле, то оно предполагает медицинское объяснение явления самоубийства. Так поставил вопрос Лев Шейнис в статье “Эпидемические самоубийства” в “Вестнике воспитания” в 1909 году. “Можно сказать без преувеличения, что за последние три года в России свирепствует “эпидемия” самоубийств. Но с термином “эпидемические самоубийства”, к сожалению, связаны ошибочные представления, господствующие еще и до сих пор среди многих авторов”. А именно в эпидемическом характере, который принимает самоубийство, усматривают подтверждение того давнего мнения, что самоубийство “стоит в прямой и исключительной зависимости от расстройства психики” — как болезни, которая, подобно инфекционным болезням, может принимать эпидемический характер посредством подражания⁸⁹. Шейнис старался опровергнуть медицинский взгляд на самоубийство посредством перехода в своем рассуждении от индивидуального к социальному телу и от внутренней к внешней точке зрения. В случае инфекционных заболеваний, рассуждал он, эпидемический характер болезни связан с самой сущностью этой болезни, т. е. с агентом, находящимся в теле больного. В случае самоубийства так называемая “заразительность” вытекает из характера внешних причин, т. е. социальных факторов, вызывающих общность настроения.

В качестве аналогии Шейнис обратился к массовым самоубийствам среди русских старообрядцев и сектантов, которые периоди-

[123]

чески возникали начиная с конца семнадцатого века. Такой случай был зарегистрирован в 1897 году на юге России, в Терновских хуторах, где около тридцати человек истребили сами себя и друг друга (включая детей) посредством захоронения заживо. Этот акт

массового убийства-самоубийства был непосредственно связан с опасениями, что вмешательство властей в жизнь этой группы старообрядцев угрожает религиозной цели их существования. Этот случай был подробно прокомментирован в брошюре известного психиатра, профессора Киевского университета И. А. Сикорского, “Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах” (Киев, 1897). Повторяясь в ходе русской истории (утверждал Сикорский), массовые самоубийства среди членов религиозных сект следуют той же схеме, а следовательно, они представляют собой биологическое явление, подобное алкоголическим или параноидальным психозам. Массовые, или эпидемические самоубийства — это психическое заболевание эпидемического характера⁹⁰. Те же наблюдения привели других авторов к противоположному заключению. Так, Шейнис сделал вывод, что повторяемость таких вспышек и униформность структуры “эпидемии” свидетельствуют о том, что эпидемические самоубийства вызываются общими социальными причинами (такими, как преследования властей). Как и Сикорский, Шейнис мыслил в рамках позитивистского мировоззрения — общие причины производят общие следствия; в Древнем Риме, в России семнадцатого века и в современной России эпидемические самоубийства являются результатом сходных социальных факторов⁹¹.

Среди многих голосов, обсуждавших эпидемию самоубийств, раздался и голос диссидента, который отверг и медицинское, и социологическое объяснение в пользу символической интерпретации поступка русских религиозных фанатиков с Терновских хуторов. Это был Василий Розанов, религиозный мыслитель христианских убеждений (в этом отношении он видел себя как непосредственного последователя Достоевского) и неконвенциональных, внецерковных взглядов, а также популярный публицист, придерживавшийся реакционных политических взглядов (он был другом и сотрудником Суворина, в это время — ведущего журналиста-реакционера, издателя газеты “Новое время”), и писатель-модернист. Розанов поступил с взглядами противника оригинальным образом: он полностью перепечатал брошюру Сикорского в своей книге “Темный лик. Метафизика христианства” (Санкт-Петербург, 1911), снабдив ее обширными подстрочными комментариями, замечаниями от себя. (Розанов разработал и широко практиковал этот своеобразный диалогический жанр.) В своих комментариях Розанов высказывал свое мнение и о самих событиях, описанных Сикорским, и о предложенной про-

[124]

фессором-психиатром интерпретации. Приведем несколько характерных примеров. Так, Розанов иронически комментировал медицинские объяснения: “Ну, обычное “медицинское” объяснение... “Гоголь умер потому, что читал аскетические сочинения, а не Фейербаха и Мошотга” и проч.” Сикорский, среди прочих факторов, приписал действия старообрядцев чтению газет, которые провоцировали и подтверждали их боязнь официального преследования. Розанов в сноске заметил: “Такая, подумаешь, премудрость в газетах и гражданской печати. Впрочем, что же: ведь “газеты” влияют даже на профессоров, наконец и на профессоров-психиатров, которые другой раз только “по газетам” и думают”⁹². Для Розанова самовольные смерти русских крестьян были явлением не медицинским и не социальным, а метафизическим — отчаянным, трагическим жестом веры (пусть веры заблуждавшейся), направленным на единственно значимую цель — спасение души. Как попытка “смертию смерть поправить”, это коллективное самоубийство было для Розанова событием, превосходившим по своему значению центральные события истории девятнадцатого века, и сопоставимым по своему смыслу со смертью Сократа: “Эта смерть, может быть, есть самое ужасное и самое значительное событие XIX в., куда важнее Наполеоновских войн! Как смерть Сократа была *потрясающее*, многозначительнее Полопенезской войны, *многоценнее и мнгопоследственнее* ее — так

смерть этих терновских бедняков куда обильнее смыслом всей дипломатики XIX века, воплощенной пошлости. Такой народ, со способностью *такого восприятия, такого слышания*, — если этот *святой народ* услышит с Неба ли, от человека ли настоящее *живоносное* слово, он повернет около себя весь мир, всю мировую историю, как *около* оси вертится земля. Но *где* такое слово? увы, эта печальная смерть непререкаемо убеждает, что "Слово", принесенное ему, которое он счел за "Слово Жизни" — на самом деле есть, было и будет "Словом Смерти"! Вот это-то доказательство, если б мы были к нему внимательны, и уравнивает смысл смерти тридцати терновских Сократов со смертью афинского мудреца"⁹³. Как символический эквивалент смерти Сократа — но не Христа, который своей добровольной смертью сказал именно "слово жизни", — смерть тридцати русских крестьян свидетельствовала о трагическом положении русского народа. Этот "святой народ", народ-мессия пал жертвой того, что Розанов называл "темным ликом" христианства — влечения к смерти.

Среди множества разнородных мнений о самоубийстве особым авторитетом в глазах многих пользовалось уже ставшее классическим социологическое исследование Эмиля Дюркгейма "Самоубийство. Социологический этюд", появившееся в русском переводе в

[125]

1912 году, в разгар "эпидемии". (Редактор русского издания Дюркгейма подписывал свои публикации "Базаров".) "Самоубийство" Дюркгейма было встречено в русской печати как событие большого значения и как источник, не устаревший за пятнадцать лет, прошедших со дня его первой публикации во Франции. Появилось множество откликов⁹⁴.

Предисловие, написанное русским исследователем самоубийства доктором медицины Г.И. Гордоном, открывалось утверждением, что и в двадцатом веке самоубийство по-прежнему оставалось загадкой: "Самоубийство так же старо, как и само человечество. Изучением его занимаются врачи, статистики, философы, юристы и педагоги, но до сих пор все еще не решен вопрос, что собственно представляет оно собой: проявление болезненного или здорового человеческого духа, преступление или естественное право человека, выражение свободной человеческой воли или же проявление общего мирового закона причинности и т. д. и т. д."⁹⁵. В этих словах слышится эхо другой публикации о самоубийстве — статьи, появившейся в журнале "Дело" в 1882 году по поводу трактата Морселли "Самоубийство"⁹⁶. Много было написано с того времени — Гордон приложил библиографию русских публикаций, около двухсот номеров, включавшую статистические отчеты, медицинские брошюры и статьи в популярных органах (включая и написанное в 1870—1880-е годы, хотя большинство из этих публикаций, сто семьдесят, появилось после 1905 года). Несмотря на все эти усилия, Гордон, как и его современники, оставался в недоумении; его особенно занимало так и не разрешенное противоречие между внутренним и внешним или между медико-психологическим и социологическим объяснением. Сам Гордон возлагал надежды на психологию, или "интроспективный анализ", однако он не мог не отметить, что "сложный аппарат человеческой души представляется в настоящее время еще слишком малодоступным нашему наблюдению и пониманию", под чем он подразумевал понимание в рамках позитивистского анализа: "Мы не умеем еще расчленять душу на ее составные части подобно тому, как разлагаем сложные химические соединения на их простейшие элементы"⁹⁷. Гордон также, казалось, понимал, что решение Дюркгейма заключалось в метафорической подстановке одного тела (социального) на место другого (индивидуального): "[Дюркгейм] создает целую стройную теорию изучения самоубийства с точки зрения коллектива, который он рассматривает как живое тело, имеющее как бы свою душу, свои особенности и т. д."⁹⁸.

Решение Дюркгейма — если не теории, то метафоры — захватило умы в России. Метафору самоубийства как симптом болезни общественного организма, часто прямо заимствованную из

[126]

Дюркгейма. широко применяли к описанию русской ситуации 1905 года. Один русский рецензент, Владимир Вольский, приложил метафору коллективного тела к конкретным революционным событиям: “Все шли в разных отрядах великой армии, все жили коллективными чувствами. Слабые черпали силы из громадного резервуара общей воли, сомневающиеся заряжались электричеством общей веры. Смысл жизни был очевиден, почти осязаем. Великие цели, ясно видимые впереди на прямой, хотя и трудной дороге, звали к себе с покоряющей силой... В 1905 г. русское общество взойшло на вершину исторической горы. <...> Начался спуск с перевала в долину политической и общественной реакции. Чем дальше под гору, тем быстрее. Ускорялся шаг, мешались рады <...> в одиночку, ощупью, в темноте <...> продолжали и продолжают идти люди! Число самоубийств стало повышаться с чрезвычайной быстротой...”⁹⁹. Хорошо зная тот факт, что увеличение числа самоубийств наблюдалось в это время не только в России, но и странах Западной Европы, Вольский определил разницу между двумя ситуациями в том же метафорическом ключе: для разлагающегося Запада самоубийство (самоубийство всего общества) — это естественная смерть; для России самоубийство есть самоубийство, это обращение вовнутрь энергии, не нашедшей применения во время потерпевшей крах революции: “Там — ушли жизненные силы, и естественно гибнет изжитой организм; здесь — утратился коллективный смысл жизни, и неистраченные силы, не находя исхода, не находя точки приложения, обращаются на носителя их и убивают его”¹⁰⁰. Другой автор, вдохновленный Дюркгеймом, Л. Слонимский, мыслил в тех же категориях: “Распространение самоубийств, особенно среди молодежи, указывает на какую-то глубокую болезнь всего общественного организма, подтачивающую лучшие силы нации. Нельзя не задуматься над причинами и условиями развития этой непрерывно действующей эпидемии”¹⁰¹. Под оставшимися неназванными причинами он имел в виду, по-видимому коллективную причину — неудавшуюся русскую революцию. Для некоторых авторов “болезнь общественного организма” была не метафорой, а медицинским диагнозом; самоубийство рассматривалось как симптом болезни, вроде той, что современные психиатры называют посттравматическим стрессом (posttraumatic stress disorder). Доктор Жбанков предложил термин (принятый многими) — “травматическая эпидемия”. Этот синдром включал: склонность к насилию (казни, производимые властями, террористические акты, убийства и самоубийства) и половые эксцессы¹⁰². Последняя категория простиралась от изнасилований до обсуждения сексуальности в порнографических, гигиенических и литера-

[127]

турных (“декадентских”) изданиях. Доктор Жбанков рекомендовал решительные меры по общественной гигиене — “без этого всевозможные насилия, половая вакханалия и особенно опасный симптом обесценения жизни и внутреннего разложения — самоубийства не прекратятся”¹⁰³.

Тревожный “симптом”, самоубийство связывалось на страницах печати с целым рядом других признаков “разложения общества”: революционная деятельность, проявления сексуальности, сектантство и декадентство (как литературный стиль и стиль жизни)¹⁰⁴. (Связь между самоубийством и сексуальностью была подкреплена популярностью книги Отто Вейнингера “Пол и характер”¹⁰⁵.) “Революционный психоз сменился половым”, — писала реакционная газета “Новое время”¹⁰⁶. Ей вторил либеральный педагогический

журнал “Образование”: “вчерашний революционер облекается в одежды декадентства”¹⁰⁷. Декадентство ассоциировалось с сексуальной распущенностью, которая, в свою очередь, влекла за собой убийства и самоубийства, как в жизни, так и в литературе. В одном из обзоров “Из жизни и литературы” в “Образовании” прослеживалась связь: “Полубезумный художник весь в плену своей похоти... <...> Дальше... дальше... убийство... самоубийство... черная дыра”¹⁰⁸. Самоубийство заняло свое место в таких ассоциативных цепях явлений.

В начале двадцатого века эпидемия самоубийств поразила и русскую литературу. Литература полна была героями-самоубийцами, привлекая этим особый интерес общественности. Страстные дебаты окружали эротический роман Михаила Арцыбашева “Санин” (сериализованный в журнале “Современный мир” в 1907 году)¹⁰⁹, изобиловавший самоубийствами, и его второй роман, специально посвященный самоубийству, “У последней черты” (1911). Арцыбашевский Санин, которого нередко называли новым воплощением тургеневского Базарова и новым “новым человеком”, был из тех бывших революционеров, которых после революции ждали новые рубежи: сексуальность и человеческое тело. От ницшеанского титана Санина цепь вела к слабым, которые, живя без Бога и гражданственности, в мире тела и неограниченного своеволия, целыми дюжинами кончали ненужную жизнь самоубийством. Согласно лишь слегка преувеличенным подсчетам одного критика, статистика самоубийств среди героев романа “У последней черты” составляла сто процентов¹¹⁰.

Реакция общественности на увлечение темой самоубийства в литературе была двоякой. С одной стороны, литературу рассматривали как лабораторию для изучения самоубийства; с другой — литературу обвиняли в том, что, изображая самоубийства, она де-

[128]

лала их образцом для подражания в жизни, способствуя увеличению числа самоубийств. Активным пропагандистом такой точки зрения был Максим Горький, утверждавший без обиняков: “Эпидемия самоубийств среди молодежи — в тесной связи с теми настроениями, которые преобладают в литературе, и часть вины за истребление молодой жизни современная литература должна взять на себя. Несомненно, что некоторые явления в литературе должны были повысить число самоубийств”¹¹¹. (Употребляя слово “должна/должны” в двух различных модальных значениях, в первом случае — обязанность, а во втором — вероятность, писатель усилил авторитетность своего вывода риторическими средствами.) Горький вел кампанию против постановки в московских театрах инсценировок романов Достоевского “Идиот”, “Бесы” и “Братья Карамазовы”, изображавших самоубийство на сцене: “Кто знает? — не влияла ли инсценировка Карамазовых на рост самоубийств в Москве”¹¹². В то время как некоторые читатели видели в писателе знатока человеческой природы, который мог дать ответ на загадочный вопрос о причинах самоубийства, другие, усматривая одну из причин в самой литературе, требовали от писателя отчета о своих взглядах на самоубийство¹¹³.

В 1912 году видный литературный критик Корней Чуковский посвятил отчет о литературе за текущий год, написанный для либеральной газеты “Речь”, самоубийству как в литературе, так и в реальной жизни: “В наших современных книгах свирепствует теперь, как и в жизни, эпидемия самоубийств. Удавленники и утопленники современнейшие нынче герои. И вот новая, небывалая черта: эти люди давятся и травятся, а почему — неизвестно. “Просто так”. “Безо всякой причины”. <...> Беспричинные самоубийства — таково новейшее открытие современной нашей словесности. Люди в наших книгах стали стреляться и вешаться не от горя или отчаянья, а и сами не знают отчего”. Неспособность четко артикулировать причины своего самоубийства отличала героев нынешних от литературных героев прошедших веков: “О, как покраснел бы Ролла или Вертер, увидавши таких собратьев!” Но не только герои, сами писатели тоже не знают, отчего их

герои кончают жизнь самоубийством. (Добавим к суждению Чуковского, что в этом писатели двадцатого века отличались от Достоевского, которому причины самоубийства его героев были ясны.) Не найдя объяснения самоубийству в литературе, критик обратился к науке: “Я отодвигаю эти книги, из которых все равно ничего не понять, и беру ученую, тяжеловесную знаменитого социолога Дюркгейма”. Ученый-социолог подтвердил, что картина, нарисованная современными художниками, соответствует истинному положению ве-

[129]

шей: “Оказывается, человек и вправду лишает себя жизни “просто так”, почти без всякой причины, а все, что он почитает причиной, есть выдумка, иллюзия, фантом”¹¹⁴. Записки, оставленные самоубийцами, не вскрывают подлинных причин: “Мотивы, — пишет Дюркгейм, — приписываемые самоубийцей самому себе, не дают объяснений его поступку и в действительности являются в большинстве случаев лишь кажущимися причинами”. Чуковский соглашается с этим: “И мы думаем, что Дюркгейм прав”. Истинная причина лежит не в состоянии индивида, а в разложении общества, в разрыве тех нитей, которые связывали членов общества в единое целое: “В этом-то и заключается то грозное и грандиозное, что в последние годы *незаметно* случилось со всеми нами: рвались, рвались какие-то ниточки, смыкавшие нас воедино, и нам это как будто даже нравилось”. Индивид жизнеспособен, лишь покуда он *не* обладает ни автономным телом, ни индивидуальным сознанием: “покуда твое сердце не только твое и руки — не только твои, покуда не я, но мы — твое обычное слово”. Индивид мертв “с той самой минуты, когда он оторвался от вечного жизнедавца — общества”. В то время как литература (как и сам человек) оказалась неспособной указать на причины, наука, в лице Дюркгейма, вскрыла их с полной ясностью: “Дюркгейм, мы знаем, перебрал по порядку ¹ все — возможные и невозможные — причины добровольных смертей и, все их по порядку отвергнув, увидел эту одну, эту даже, в сущности, единственную у нас, когда тот цемент, который склеивал вас с каким-нибудь, безразлично с каким, коллективом, вдруг раскрошился, рассыпался, — и вы остались сами по себе”. В заключение критик как бы заклинал словами социолога самую реальность, чтобы подчинить жизнь научным законам: “Да сбудется реченное Дюркгеймом: “Если распадаются узы, соединяющие человека с жизнью, то это происходит потому, что ослабела связь его с обществом””¹¹⁵.

Итоговое достижение науки девятнадцатого века, трактат Дюркгейма подкрепил авторитет метафоры “социальный организм”, которая уже с середины века служила средством объяснения причин самоубийства. В то время как события недавнего прошлого (“эпидемия самоубийств”, обсуждавшаяся на страницах печати в 1860—1880-е годы) были, казалось, забыты, эта метафора по-прежнему была главным орудием и репортера и исследователя. В новом контексте, в начале двадцатого века, возникли новые ассоциации, окружавшие образ самоубийства плотной сетью символических связей. В качестве культурного символа в 1905—1914 годах самоубийство было другим явлением, чем в 1860—1880-х. Само-

[130]

убийство ставилось теперь в связь не только с политическими катастрофами и трудностями переходного периода, но и с такими явлениями культуры модернизма, как сексуальность или декадентская эстетика. Атеизм отнюдь не являлся больше фактором центральной важности при объяснении самоубийства. Образ вскрытия сохранил привлекательность, но появился и новый способ наблюдения - психология, психоанализ¹¹⁶. Детальный анализ текстов этой эпохи, без сомнения, проявил бы и другие символические значения. Возможно, что существовали и другие объяснения. Одно даже и

при поверхностном обзоре материала из начала двадцатого века ясно — старые риторические принципы сохраняли свою силу как инструменты познания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. об этом главу 9 Michael MacDonald and Terence R. Murphy, *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England* (Oxford, 1990).

² Согласно одному исследователю, до середины 1870-х годов “Санкт-Петербургские полицейские ведомости” воздерживались от публикации сообщений о самоубийстве по просьбе родственников или знакомых погибшего (А. В. Лихачев, “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России. Опыт сравнительно-статистического исследования” [Санкт-Петербург, 1882], с. 18).

³ О “малой” печати, т. е. печати, ориентированной на массового читателя, см. Loiuise McReynolds, *The News Under Russia's Old Regime: The Development of a Mass-Circulation Press* (Princeton, 1991). Среди этих изданий были газеты “Петербургский листок” (с 1864 года), “Петербургская газета” (с 1867 года) и “Новости” (с 1871 года).

⁴ См., например, “Голос”, № 215 за 1872 год и “Санкт-Петербургские ведомости”, № 7 за 1870 и № 42, 44 и 118 за 1873 год.

⁵ См. “Гражданин” № 2, 13, 18, 19, 21, 23, 38—40, 43, 49 за 1873 год и 1, 2, 11, 12 за 1874 год. В 1874 году в “Гражданине” печатался дебат о нигилизме между Мещерским и Я. П. Полонским (под псевдонимами), в котором самоубийство занимало большое место (см. № 4, 7, 9 — 11, 13, 14, “Письма хорошенькой женщины” и ответы, подписанные Олиц).

⁶ Приведем пример. Весной 1873 года газеты обсуждали самоубийства двух сестер, Прасковьи Гончаровой в 1872 году и Александры Лавровой в 1873 году, последовавшие вслед за дуэлью между журналистом А. Жоховым и адвокатом Е. Утиным. Гончарова, двадцати двух лет (покончила с жизнью потому, что потеряла возлюбленного, Жохова (убитого на дуэли), а Лаврова, девятнадцати лет, последовала примеру сестры. Этот эпизод, дуэль и самоубийство, получил скандальную известность и широко обсуждался как пример современных нравов. “Московские ведомости” и “Гражданин” представили дело в антини-

[131]

гилистическом ключе, обратив особое внимание именно на самоубийство: 28 апреля 1873 года “Московские ведомости” опубликовали эпитафию, написанную отцом самоубийц, в которой он называл своих дочерей жертвой “школы нигилизма”; Мещерский в “Гражданине” откликнулся на эту публикацию как на “проклятие нигилизму” (“Мысли вслух”, “Гражданин”, 7 мая 1873).

⁷ “Голос” (выходивший с 1863 года) был закрыт в 1881 году; “Санкт-Петербургские ведомости” оставили либеральную позицию к 1875 году, “Отечественные записки” (обновленные в 1867 году как “прогрессивный” орган) закрылись в 1884 году, народническая “Неделя” (начатая в 1866 году) перестала быть оппозиционной газетой к концу 1880-х годов.

⁸ Для сравнения можно обратиться к английскому материалу. В Англии периодическая печать пережила период бурного роста в начале восемнадцатого века, тогда началось и печатание в газетах сообщений о самоубийствах — именно в это время публика пришла к выводу, что самоубийство стало распространенным явлением, и притом явлением специфически английским. См. Michael McDonald, “Suicide and the Rise of the Popular Press in England,” и ответ Reginald Zelnik, в журнале *Representations*, № 22 (Spring 1988).

⁹ Из статьи Ореста Миллера “Самоубийство от экзамена”, “Заря”, № 6, 1870, с. 178.

¹⁰ Из “Внутренней хроники” журнала “Отечественные записки”, март 1871 года, с. 171 и 174 (подписанная “Д.” хроника была написана Н. А. Демертом).

¹¹ Д. [Н. А. Демерт], “Наши общественные дела”, “Отечественные записки”, октябрь 1873, с. 261. В своем обзоре (как и в других таких обзорах) Демерт пользовался газетами, среди них “Голос”, “Биржевые ведомости”, “Петербургская газета”, “Петербургский листок”, “Московская полицейская газета”, “Камско-вожская газета”, “Акмолинские областные ведомости”.

¹² См., например, “Неделя”, 3 июня 1873.

¹³ “Мания самоубийств”, “Неделя”, № 22, 1884, с. 733.

¹⁴ См., например, “По поводу самоубийства детей”, “Неделя”, № 18, 1884, “Мания самоубийств”, № 22, 1884, “Наш пессимизм”, № 24, 1888, “Оторванность от жизни”, № 47, 1888.

¹⁵ “Самоубийства (Этюд по общественной патологии)”, “Неделя”, № 18, 1886, с. 621.

¹⁶ [Н. В. Шелгунов], “Очерки русской жизни”, “Русская мысль”, № 1, 1889; цитирую по: Н. В. Шелгунов, “Очерки русской жизни” (Санкт-Петербург, 1895), с. 654.

¹⁷ Это определение встречалось нередко, см., например, “Наши общественные дела”, “Отечественные записки”, октябрь 1873 года.

¹⁸ См., например, “Хроника”, “Санкт-Петербургские ведомости”, 21 сентября 1873, и (в тех же выражениях) “Петербургские отголоски”, “Петербургская газета”, 22 сентября 1873, и “Что нового?”, “Новости”, 22 сентября 1873.

[132]

¹⁹ Е. К. “Гласные драмы интимной жизни”, “Неделя”, № 39, 1873, с. 1415.

²⁰ “Новости”, 21 сентября 1873.

²¹ “Голос”, 21 сентября 1873.

²² “Санкт-Петербургские ведомости”, 4 октября 1873.

²³ Б. Онгирский, “Статистические итоги самоубийств”, “Дело” № 11 1873, с. 1.

²⁴ “Новости”, 22 сентября 1873.

²⁵ Е. К., “Гласные драмы”, с. 1419. “Дело” также сделало замечание по поводу безобразного поведения “литературной швали” из “Новостей” (Онгирский, с. 58). “Отечественные записки” открыли октябрьскую хронику текущих событий с обсуждения не дела Сувориной, а того факта, что это дело стало предметом всеобщего обсуждения в печати.

²⁶ “Новости”, 21 сентября 1873.

²⁷ Е. К. “Гласные драмы”, с. 1419.

²⁸ Онгирский, с. 1. Краткое сообщение о самоубийстве крестьянки Авдотьи Никифоровой появилось в “Ведомостях Санкт-Петербургской городской полиции” от 27 сентября 1873 года; 22 сентября полицейская газета опубликовала столь же краткое сообщение об “убийстве и самоубийстве” в отеле Бель-Вю.

²⁹ Е. К. “Гласные драмы”, с. 1416.

³⁰ Незнакомец, “Недельные очерки и картинки”, “Санкт-Петербургские ведомости”, 3 ноября 1874. См. также: А. С. Суворин, “Очерки и картинки”, т. 2 (Санкт-Петербург, 1875), под заглавием “Убийцы-самоубийцы”.

³¹ Онгирский, с. 1—2.

³² Согласно этому источнику, бедность (в сочетании с пьянством) являлась причиной самоубийств в 53% случаев в 1870, 1871 и 1872 годах. См. И. Пастернацкий, “Статистическое исследование самоубийств в Петербурге за 1870, 1871 и 1872 годы”, “Медицинский вестник”, № 34, 36, 38 и 41 за 1873 год.

¹³ Два органа новой, прогрессивной печати, радикальный орган “Дело” и народническая “Неделя”, разделяя представление о том, что настоящий строй общества

есть строй патологический, по-разному рассматривали роль науки в деле спасения общества: “Дело” рассматривало науку как инструмент для разрешения социальных проблем и, как и другие радикальные органы (такие, как “Русское слово”), считало пропаганду позитивистской науки одной из главных своих задач. “Неделя”, уповая на органические перемены, к науке относилась скептически.

³⁴ Е. К. “Урок некоему публицисту “Дела””, “Неделя”, № 49, 1873, с. 1801 и 1803.

³⁵ Цит. по: П. Л. Лавров, “Исторические письма” (Петроград, 1917), с. 45.

³⁶ Д. [Н. А. Демерт], “Наши общественные дела”, “Отечественные записки”, июль 1872, с. 83—84.

[133]

³⁷ Е. К. “Гласные драмы”, с. 1414. Эта развернутая метафора находится в полном соответствии с популярными представлениями о физиологии. Бюхнер в “Силе и материи” сообщал, что электрические токи играют огромную роль в физиологических функциях нервной системы.

³⁸ Е. К. “Гласные драмы”, с. 1414.

³⁹ Из анонимной рецензии на исследование А. В. Лихачева “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России” в “Отечественных записках”, № 9, 1882, с. 131.

⁴⁰ Д. Куликовский, “Самоубийство и нирвана”, “Слово”, № 11, 1880, с. 178.

⁴¹ А. Клитин, “Наше время и самоубийство” (Киев, 1890), с. 3.

⁴² Вера Н. [В. П. Мещерский], “Письма хорошенькой женщины”, “Гражданин”, № 7, 1874, с. 208.

⁴³ “Мысли вслух (Признаки времени)”, “Гражданин”, № 19, 1873, с. 557 и 559.

⁴⁴ Об изображении тела нигилиста в антинигилистической литературе подробно писал Peter Rozefsky в своей диссертации, *Dmitrii Pisarev and the Nihilist Imagination: Social and Psychological Origins of Russian Radicalism (1860—1868)*, Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1993, p. 293—322. Отталкиваясь от идеи антрополога Mary Douglas, в ее книге *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York, 1970), что тело человека часто используется в виде метафоры общества в целом и что определенные социальные ситуации порождают определенные образы тела, Rozefsky истолковывает образы тела нигилиста, с преобладанием тем заражения, разложения, насилия и проч., именно как метафоры состояния общества.

⁴⁵ М. [В. П. Мещерский], “Две России”, “Гражданин”, № 1, 1874, с. 7.

⁴⁶ Д. [Н. А. Демерт], “Наши общественные дела”, “Отечественные записки”, октябрь 1873, с. 261—262.

⁴⁷ Там же, с. 264.

⁴⁸ “Голос”, 1 сентября 1873.

⁴⁹ “По поводу одной смерти”, “Устой”, июль 1882. Речь идет о самоубийствах двух молодых офицеров, близких друзей, Шульца и Хржановского. Они находились в течение девяти месяцев под арестом по подозрению в политической нелояльности, были найдены невиновными и освобождены, однако предпочли подать в отставку и уехали в свои имения. Хржановский вскоре застрелился, его друг покончил с собой через несколько месяцев. Письма офицеров-самоубийц были опубликованы в “Неделе”, № 33, 1882.

⁵⁰ Там же, с. 43-44.

⁵¹ [Анонимно], “Внутреннее обозрение”, “Дело”, № 10, 1868, с. 82—83.

⁵² Была использована статья Ю. Гюбнера “Самоубийства в Санкт-Петербурге с 1858 по 1867 год”, “Архив судебной медицины и общественной гигиены”, № 3, 1868.

⁵³ “Внутреннее обозрение”, “Дело”, № 10, 1868, с. 84. ⁵⁴ Там же, с. 89.

⁵⁴ Там же, с. 89.

[134]

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, с. 90.

⁵⁷ Там же, с. 91.

⁵⁸ Цит. по: Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, trans. from French (Cambridge, Mass., 1986), p. 29 (глава 2).

⁵⁹ И. Гвоздев, “О самоубийстве с социальной и медицинской точки зрения” (Казань, 1889), с. 5.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же, с. 42.

⁶² Там же, с. 42-43.

⁶³ Там же, с. 20.

⁶⁴ Там же, с. 21.

⁶⁵ Там же, с. 23.

⁶⁶ Там же, с. 25.

⁶⁷ “Донесение попечителя Казанского учебного округа П. Д. Шестакова. Министру народного просвещения от 27 января, за № 31, относительно самоубийства готовившегося к поступлению во 2-ую Казанскую гимназию Платона Демерта”, “Журнал Министерства народного просвещения”, февраль 1871, с. 181.

⁶⁸ Там же, с. 180.

⁶⁹ Д. [Н. А. Демерт], “Внутренняя хроника”, “Отечественные записки”, март 1871, с. 175.

⁷⁰ Д. [Н. А. Демерт], “Наши общественные дела”, “Отечественные записки”, июль 1872, с. 92.

⁷¹ О Демерте см. Н. П. Емельянов, “Демерт”, “Русские писатели, 1800—1917. Биографический словарь”, под ред. П. А. Николаева, т. 2 (Москва, 1992), с. 104—105; Б. И. Есин, “Русская журналистика 70—80-х годов XIX века” (Москва, 1963), с. 68; Н. Емельянов, ““Отечественные записки” (1868—1884)” (Ленинград, 1986), с. 41—44; Б. Агафонов, “Казанские поэты”, “Исторический вестник”, 1900, т. 81, № 8, с. 597-598.

⁷² Глеб Успенский, “Николай Александрович Демерт”, Полное собрание сочинений, т. 6 (Санкт-Петербург, 1908), с. 505.

⁷³ Там же.

⁷⁴ А. М. Скабичевский, “Литературные воспоминания” (Москва; Ленинград, 1928), с. 293—294.

⁷⁵ Там же, с. 293.

⁷⁶ Успенский, с. 506.

⁷⁷ Скабичевский, с. 292. Скабичевский пишет о двух самоубийствах в семье Демерта (с. 292); Михайловский в своих мемуарах “Литература и жизнь” (1891) пишет о трех смертях — брата, племянника (самоубийство) и матери (Полное собрание сочинений, т. 7 [Санкт-Петербург, 1909], с. 23).

⁷⁸ Д. [Н. А. Демерт], “Внутренняя хроника”, “Отечественные записки”, март 1871, с. 175.

[135]

⁷⁹ Скабичевский, с. 294.

⁸⁰ Перефразируя знаменитую формулу Cleeford Geertz, вдохновленную Максом Вебером (Max Weber): “man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun” (Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* [New York, 1973], p. 5).

⁸¹ И. Майзел, “О самоубийствах среди учащихся”, “Вестник воспитания”, № 8, 1908, с. 158.

⁸² Лев Шейнис, “Эпидемические самоубийства”, “Вестник воспитания”, № 1, 1909, с. 130.

⁸³ А. Пешехонов, “На очередные темы”, “Русское богатство”, № 5, 1908, с. 126.

⁸⁴ Д. Жбанков, “О самоубийствах в последние годы (статистический очерк)”, “Русское богатство”, № 4, 1909, с. 28. Жбанков гордился тем, что заметил увеличение числа самоубийств и предсказал эпидемию уже в 1906 году в статье, опубликованной в медицинской газете “Практический врач”, № 26—29, 1906.

⁸⁵ См. библиографию статистических источников (для этого и других периодов): М. Н. Гернет, “Указатель русской и иностранной литературы по статистике преступлений, наказаний и самоубийств” (Москва, 1924). Особого внимания заслуживает статистика самоубийств среди учащихся, опубликованная в серии “Самоубийства, покушения на самоубийства и несчастные случаи среди учащихся учебных заведений Министерства народного просвещения”, выпуски за 1905—1913 годы были изданы в 1906—1915 годах под редакцией Г. В. Хлопина (1906—1909), Н. Г. Ушинского (1910) и Е. А. Незнамова (1911-1913). Критический обзор статистических сведений можно найти в следующих трудах: Г. И. Гордон, “Современные самоубийства”, “Русская мысль”, май 1912; Д. Жбанков, “О самоубийствах в последние годы (статистический очерк)”; Л. Слонимский, “Самоубийство с общественной и нравственной точек зрения”, “Вестник Европы”, январь и февраль 1914. Поскольку авторы, писавшие о самоубийстве (в основном они придерживались левых политических взглядов), не доверяли официальной статистике, предпринимались меры по сбору частной статистики, часто цитируемый источник такого типа — Н. И. Григорьев, “Самоубийства и покушения на самоубийства в Петербурге за пятилетие с 1906—1910 гг. Доклад, читанный в психич. секции Психоневрологического института 10 марта 1911 г.”. Данные, приведенные Григорьевым, почти вдвое превосходят данные официальной статистики, причем Петербург оказался на первом месте по числу самоубийств среди крупных городов Европы. Тот факт, что, “следовательно, по количеству ежегодных самоубийц мы, петербуржцы, занимаем первое место в мире”, был, не без удовлетворения, отмечен Гордоном (Гордон, “Современные самоубийства”, с. 75).

⁸⁶ Например, Жбанков, земский врач и активист, в статье “О самоубийствах в последние годы (статистический очерк)” соединил данные, заимствованные из официальных бюллетеней правительственных статистических комитетов (главный источник сведений о Петербурге), данные, полученные из конторы скорой медицинской помощи (единственный источник сведений об Одессе), и сведения, почерп-

[136]

нутые из газетных хроник (данные о Москве). Данные Жбанкова использовались затем многими другими авторами.

⁸⁷ См., например, Л. Слонимский, “Самоубийство...”, “Вестник Европы”, январь 1914, с. 255.

⁸⁸ Жбанков, “О самоубийствах в последние годы”, с. 29.

⁸⁹ Шейнис, “Эпидемические самоубийства”, с. 131 — 132.

⁹⁰ Медицинское объяснение Сикорского было полемически направлено против взглядов левых историков, таких, как Александр Пыпин, которые в 1860-е годы, когда эта тема стала популярной, представляли самосожжения русских раскольников как прямую реакцию на репрессивные меры со стороны правительства — способ предупредить неизбежное наказание (и в этом смысле — аналог героическим самоубийствам участников Французской революции). См. обзор взглядов на такие самоубийства: Д. И. Сапожников, “Самосожжения в русском расколе (со второй половины XVII века до конца XVIII)”, (Санкт-Петербург, 1891). (Сапожников был одним из немногих авторов, рассматривавших самосожжения в том ключе, в котором их видели сами старообрядцы — как акт, направленный на спасение души.) Другой автор, А. С. Пругавин, в статье

“Самоистребление (проявление аскетизма и фанатизма в расколе)”, с подзаголовком “Очерки, аналогии и параллели”, сравнил (хотя и не прямо) эпидемию самоубийств в 1860—1880-е годы и самосожжения русских раскольников, которых он назвал “религиозными нигилистами”. Впервые опубликованный в “Русской мысли” в 1885 году (№ 1, 2 и 7), этот труд вышел в виде отдельной книги в начале второй “эпидемии” (“Религиозные отщепенцы. Очерки современного сектантства”, Москва, 1906).

⁹¹ Шейнис, с. 149.

⁹² Василий Розанов, “Темный лик. Метафизика христианства” (Санкт-Петербург, 1911), с. 126, сноска 2.

⁹³ Там же, с. 136, сноска 1.

⁹⁴ Среди откликов и рецензий на русский перевод “Самоубийства” Дюркгейма: В. Базаров, “Самоубийство как социальное явление”, “Запросы жизни”, № 19, 1912; В. Вольский, “Траурный прогресс”, “Современный мир”, № 6, 1912; В. Яковенко, “Э. Дюркгейм, “Самоубийство””, “Вестник воспитания”, № 6, 1912. Рецензии появились и на французское издание 1897 года: А. Н. Острогорский, “Самоубийства и их причины”, “Северный вестник”, № 5, 1898; Н. К., “Самоубийство и его причины (письмо из Франции)”, “Русское богатство”, № 4, 1898; А.Р., “О самоубийстве (социологический этюд Дюркгейма)”, “Образование”, № 5/6, 1898.

⁹⁵ Г. И. Гордон, “Предисловие” к изданию Э. Дюркгейм, “Самоубийство. Социологический этюд”, перевод А. Н. Ильинского, под ред. В. А. Базарова (Санкт-Петербург, 1912), с. XV.

⁹⁶ К. Лизин [К. Аркадакский], “Самоубийство и цивилизация”, “Дело”, № 7, 1882, с. 265. Об этой статье говорилось ранее в настоящей главе.

⁹⁷ Гордон, “Предисловие”, с. XVIII.

[137]

⁹⁸ Там же, с. XXIII.

⁹⁹ В. Вольский, “Траурный прогресс”, с. 289.

¹⁰⁰ Там же, с. 290.

¹⁰¹ Слонимский, “Самоубийство...”, “Вестник Европы”, январь 1914, с. 256. В заключение своего очерка Слонимский приводит обзор труда Дюркгейма (“Вестник Европы”, февраль 1914, с. 212—219).

¹⁰² См. определение этого понятия: Жбанков, “Современные самоубийства”, “Современный мир”, № 3, 1910, с. 40.

¹⁰³ Д. Жбанков, “Половая преступность”, “Современный мир”, № 7, 1909, с. 90-91.

¹⁰⁴ Любопытно, что на страницах своего “Самоубийства” в 1897 году Дюркгейм поставил в один ряд самоубийцу, анархиста, эстета, мистика и социального революционера — различные проявления патологического развития социального тела. (См. об этом в предыдущей главе.)

¹⁰⁵ Книга Otto Weininger “Geschlecht und Charakter” (Wien, 1903) и в особенности самоубийство молодого автора в 1903 году, вскоре после ее выхода, произвели большое впечатление на русского читателя (как это было и во всей Европе). По-русски книга Вейнингера впервые вышла в 1908 году, в разгар “эпидемии” (к 1912 году появилось три различных издания), а в 1912 году (в Симферополе) вышел перевод книги друга Вейнингера, Свободы, “Смерть Отго Вейнингера”. Вей-нингер активно обсуждался в печати.

¹⁰⁶ “Маленький фельетон”, “Новое время”, 22 апреля 1908.

¹⁰⁷ В. Львов, “Из жизни и литературы (окончание)”, “Образование”, №4, 1908, с. 45.

¹⁰⁸ В. Львов, “Из жизни и литературы”, “Образование”, № 1, 1908, с. 57.

¹⁰⁹ См. библиографию откликов на роман “Санин”, S. O'Dell and N. J. L. Luker, *Mikhail Artsybashev: A Comprehensive Bibliography* (Nottingham, 1983).

¹¹⁰ Корней Чуковский, “Самоубийцы (очерки современной словесности)”, “Речь”, № 352, 23 декабря 1912.

¹¹¹ Максим Горький, “О современности” [1912], “Статьи” (Петроград, 1918), с. 103.

¹¹² Максим Горький, “О “Карамазовщине””, там же, с. 162.

¹¹³ В 1912 году журнал “Новое слово” предложил писателям публично высказать свои взгляды на самоубийство и опубликовал результаты: “Самоубийство (Наша анкета)”, “Новое слово”, № 6, 1912). Леонид Андреев, Михаил Арцыбашев, Вячеслав Иванов, Михаил Кузмин, Александр Куприн и Федор Сологуб, много писавшие о самоубийстве в своей беллетристике, откликнулись на эту анкету. Обсуждая их ответы, некоторые авторы обвиняли писателей в распространении самоубийств. См. Максим Горький, “Издалека”, “Запросы жизни”, № 7, 1912, и А. Гладкий, “Взгляд художников на жизнь и самоубийство”, “Вестник воспитания”, № 6, 1913. Арцыбашев ответил на такие обвинения, см. его “Эпидемия самоубийств” (глава 8 “Записок писателя”, опубликованных в т. 3 Собрания сочинений, Москва, 1914).

[138]

¹¹⁴ Все предшествующие цитаты из: Корней Чуковский, “Самоубийцы (Очерки современной словесности)”, “Речь”, № 352, 23 декабря 1912.

¹¹⁵ Все предшествующие цитаты из второй части очерка Чуковского, “Речь”, № 353, 24 декабря 1912.

¹¹⁶ Читатель получал информацию об обеих областях исследования самоубийства. Так, например, в статье Гордона “Современные самоубийства” (“Русская мысль”, № 5, 1912) обсуждаются вскрытия самоубийц, произведенные в 1909 году в Вене доктором Антоном Бушем (с. 79). В 1912 году вышли протоколы заседания Венского психоаналитического общества под председательством Фрейда по вопросу о самоубийстве, “Самоубийства среди учащихся. Дискуссии Венского психоаналитического фрейда”, перевод М. Бикермана, под ред. М. В. Вульфа (Одесса, 1912). (См. об этом в конце следующей главы.)

[139]

Глава 4 САМОУБИЙЦА: ЗАПИСКИ И ДНЕВНИКИ

В распоряжении следователя, врача, статистика и журналиста был и еще один источник — свидетельства самих самоубийц. Один русский автор в заключение своего обзора книги Вагнера “Статистика самоубийства” посетовал: “Да, если бы каждый самоубийца оставлял после себя описание того, как он учился и воспитывался; какой философии научила его школа и жизнь; в каких гигиенических условиях он жил и какое имел здоровье; наконец какие несчастные обстоятельства расстроили окончательно его нервную систему, навели его на мысль о самоубийстве; то многие почтенные немцы, разрабатывающие вопрос о самоубийстве, делали бы выводы более полезные и для общежития и для прогресса человеческой мысли, чем какие они делают до сих пор”¹. На деле самоубийца оставлял после себя немного, по словам другого журналиста, “написал два-три слова, приставил дуло пистолета ко лбу или к виску и... точно в другую комнату вышел! Нет сомнения, что этому последнему акту предшествовала долгая внутренняя борьба, но тайна ее обыкновенно уносится на тот свет, а на этом остается лишь мертвое тело...”² И тем не менее оставались и написанные “два-три слова” — предсмертные записки самоубийц, а иногда и обширные объяснительные письма или дневники. О чем свидетельствовали эти документы? Удовлетворяли ли они любознательность публики?

ЧАСТНОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ

В России, как и в других европейских странах, предсмертные записки самоубийц обыкновенно попадали в руки полиции. Записки нередко оказывались также в руках журналистов и печатались в газетах. В России такие публикации практиковались с 1860-х годов и продолжались вплоть до 1917 года. (В Англии записки самоубийц наполняли газеты начиная с 1730-х годов и были особенно популярны именно в это время'.) В девятнадцатом веке документы, оставленные самоубийцами, публиковались и исследователями, как в Европе⁴, так и в России⁵.

[140]

Когда в 1882 году (впервые в России) А. В. Лихачев опубликовал записки самоубийц в приложении к своей книге “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России. Опыт сравнительно-статистического исследования”, он счел нужным оправдать этот акт вторжения в сферу частной жизни с помощью аргументов, утверждавших особый статус самоубийства в обществе: “Чувство самосохранения и любовь к жизни так глубоко укоренены в человеке, а следовательно, и в классах общества, что самоубийство всегда считается противоестественным поступком, патологическим явлением, — протестом против склада общественной жизни. Вследствие этого письма и записки самоубийц, с того момента, как самоубийцы приняли твердое намерение исключить себя навсегда из среды живых людей, перестают уже быть частными письмами”⁶. Логика этого аргумента такова: письма приравниваются в своем общественном статусе к мертвому телу. (Заметим, что Лихачев определил время смерти — гражданской смерти — как момент принятия решения о самоубийстве.) При этом, как это было и с телом самоубийцы, записки считаются общественной собственностью в силу того, что они являются свидетельством патологии, если не физической, то социальной. В целом представление о том, что письмо самоубийцы не является частной собственностью, перенесено из патологической анатомии.

Для того чтобы проиллюстрировать статус тела самоубийцы, обратимся к тому же исследованию Лихачева. Там описывается дискуссия на эту тему, состоявшаяся на международном конгрессе по судебной медицине в Париже в 1878 году. Один из участников, врач по профессии, сделал следующее предложение: установить законодательным путем, чтобы тела самоубийц подвергались публичному вскрытию в анатомических театрах. Выступая от лица закона, президент Société de médecine légale de France доктор М.-Г.-А. Devergie возразил, что “законодатель никогда не согласится отнять у семьи право сохранить тело ее члена, который лишил себя жизни”⁷. Однако широкая публика, как кажется, была склонна присоединиться к мнению медика, а не законника. Об этом писал Василий Розанов (в очерке о самоубийстве, написанном в разгар “эпидемии” начала двадцатого века): “Нельзя не отметить этой особенности, что “множество народное”, “толпа” в обезличенном ее значении, “чужие” чувствуют какое-то особенное право, и притом нравственное право, на “тело самоубийцы” и всегда горячо окружают его, со страшной силой вместе с тем приближая к себе и его душу или сближаясь сами с душою его... И как бы чувствуют вынутаю, изъятою и эту душу, и это тело из рук близких, в особенности родных”⁸. Как и тело

[141]

самоубийцы, предсмертная записка оказалась доступной взору посторонних.

Результат был двояким. Так, публикация предсмертных записок в газете не только нарушала приватность самоубийцы, но и предоставляла рядовому человеку доступ к общественной трибуне, превращая его посмертно в автора авторитетного высказывания о

жизни и смерти⁹. Некоторые самоубийцы обращались в своих предсмертных записках непосредственно к публике. Право самоубийцы на слово, однако, далеко не всегда признавалось публицистами, которые комментировали записки самоубийц в критическом и даже ироническом ключе. Один такой журналист в анонимном очерке “Самоубийство (Этюд по общественной патологии)” прямо заявил: “Далеко не все предсмертные записки самоубийц возбуждают чувство грустной боли, заставляют задумываться над несчастною судьбою этих жертв общественных условий. Иные записки самоубийц способны вызвать только неприятное, злобное чувство, иные — невольную улыбку, иные — чувство, граничащее с презрением”¹⁰. Только те, кто считались прямой жертвой общества (т. е. бедности), могли претендовать на некоторую симпатию. В этом очерке была полностью приведена предсмертная записка бывшего студента Б. из Витебска, не сумевшего закончить университет из-за нехватки денег и умершего в нищете и болезни:

Я написал бы “в смерти моей никого не винить”, — но чувствую, что эта стереотипная фраза мне не к лицу. И в самом деле, кому нужна моя смерть? Ни грабителям, ни наследникам. Кроме гадких лохмотьев, которые на улице становятся игрушкой ветра и невыразимого отчаянья, у меня нет ничего. Нет даже пера и чернил, чтобы в последний раз изложить свои мысли на бумаге немного связнее... Итак, биография моя в двух словах: хотел сделаться профессором, а сделался пугалом для ребят и самоубийцею. Некрасов говорит: “чтоб одного возвеличить, борьба тысячи слабых уносит, даром ничто не дается: судьба жертв искупительных просит”. Это верно, но где же тут справедливость? Скажите, пожалуйста, чем же я хуже Ивана и Петра? Они кушают хлеб с маслом, а мне, вместо хлеба, судьба кидает камни!.. Нет, напрасно мы гибнем: общество обязано облегчить нам доступ к науке, оно мало нас поддерживает! Околеваю как собака, потому что на этом свете скверно и не любопытно теперь жить... Жаль матушки, невыразимо жаль!..¹¹

Для этого несчастного, который безуспешно стремился к профессорской кафедре, положение самоубийцы открыло доступ к публике и возможность произнести авторитетное слово — возможность, которой он воспользовался (при нехватке пера и чернил) с помощью богатого арсенала имевшихся в его распоряжении рито-

[142]

рических приемов и литературных цитат. Опубликовавший это письмо журналист снабдил его редакторским примечанием, относившим этот документ к целому классу: “записки неудачников, не смогших бороться с внешними, материальными условиями”¹², чем подорвал пафос автора.

Статус самоубийцы отличался болезненной амбивалентностью: интимный акт, самоубийство могло — с помощью прессы — стать публичным заявлением или зрелищем. Следующий эпизод хорошо иллюстрирует эту ситуацию. 17 октября 1873 года газета “Санкт-Петербургские ведомости” поместила следующее сообщение:

Сегодня утром жена студента Медико-Хирургической Академии, Ольга Щавинская, молодая женщина около 23-х лет от роду, проживающая в Литейной части по Спасской улице в доме под № 20, выпила склянку яда, и затем легла в постель. К счастью, это покушение на самоубийство было замечено домашними, и потому тотчас же привели доктора, который и дал пострадавшей противоядие. Останется ли Щавинская в живых — еще не известно. Говорят, что несчастная женщина письменно объявила, что решение на самоубийство вызвано сильными внутренними страданиями, причиняемыми болезнью.

На следующий день газета поместила отклик Щавинской — письмо к редактору, содержащее опровержение сообщения о своем самоубийстве:

М. г. В сегодняшнем номере вашей газеты сообщено известие о моем отравлении и сказано, что причиной, заставившей меня прибегнуть к самоубийству, были страшные внутренние страдания, причиненные болезнью. В действительности же это было делом ошибки. Я вовсе не рассчитывала лишиться себя жизни, а только, страдая сильным расстройством желудка, приняла большой прием

опия. <...> Благодаря усилиям докторов — Экка, Козырева, Вега и Дворянина, я в настоящее время почти совсем здорова.

Не откажитесь поместить мое заявление в следующем номере вашей газеты.

Ольга Щавинская¹³

Через несколько дней Щавинская сделала новое заявление, опровергающее эту, вторую публикацию, которое также было немедленно опубликовано в газете:

Заявление мое, напечатанное в № 287 “С-Петербургских Ведомостей” и перепечатанное в № 205 “Петербургского листка”, прошу считать недействительным.

Ольга Щавинская¹⁴

Если в своем первом заявлении Щавинская старалась сгладить неприятный эффект публичности, произведенный газетным сообщением о ее поступке, то вторым заявлением она придала оглас-

[143]

ке свои интенции, по-видимому, используя газету как инструмент власти в интимной жизни. Этот процесс привлек к себе внимание прессы — все три сообщения были перепечатаны (28 октября) в газете “Неделя”. В конечном счете печать одержала верх над индивидом, обнаружив самый механизм взаимодействия частного лица с публичной сферой. Щавинская ошиблась: напечатанное в газете нельзя было считать “недействительным”.

К концу века даже дети-самоубийцы ожидали, что их последние слова станут достоянием читательской публики. Гимназист, застрелившийся в 1892 году в Киеве (в университетском сквере) после неудачи на экзамене, оставил три записки. Первая адресована “дорогим читателям” и содержит развернутое объяснение мотивов и чувств в социальном ключе: “Прощайте, дорогие читатели! Моя летопись коротка. Я гимназист, который наказан судьбою. Были гораздо хуже меня и пошли в гору! Ну, что же, не у всех одинаково счастье! Я перенести не мог, потому что чувствовал, что буду напрасно страдать — лучше один раз, и конец. Хоть и тяжело расстаться с жизнью, но что же прикажете делать”. Вторая, адресованная родителям, которые не нуждались в объяснении, сводится к ритуальным формулам письма к родным: “Прощайте, дорогие родители! Причина смерти моей вам известна: я пережить не могу этого. Желая вам всего хорошего, а главное — здоровья. Поклон всем родным и знакомым”. Третья, адресованная товарищу, сообщала о факте и причине самоубийства рифмованной фразой: “Прощай, дорогой Ваня! Я застрелился после того, как провалился. Не я первый и не я последний. Еще раз прошу прощения”. Ожидания гимназиста сбылись не полностью — все три записки, а не только обращение к “читателям” были напечатаны в газетах (“Киевлянин”, а затем и в московской газете “Русские ведомости”, которая сочла их “очень интересными во многих отношениях”)¹⁵.

В ходе “эпидемии самоубийств”, которая последовала за революцией 1905 года, на страницах более свободной русской печати, в атмосфере повышенной гражданственности, случаи, в которых самоубийцы адресовали свои последние слова публике, широко обсуждались в печати. Таким было самоубийство студентки Марии Огунных, утопившейся в Киеве в октябре 1909 года, которая оставила письмо, явно предназначенное для публикации. Огунных, как и Б., погибший в Витебске в 1886 году, представила себя как жертву бедности, падшую ради многих. В своем письме она обращается “к русским девушкам” (под таким заглавием письмо и появилось в печати), а также к тем, кого она винила в своей смерти: “К вам мое слово: я одна из многих падаю жертвой для многих. Последнее мое слово — это проклятье богачам, бедности и безучастию”¹⁶.

Письмо Огунных, вышедшее в различных органах печати, вызвало много откликов читателей.

Другой студент, А. Крапухин, покончивший с жизнью в Петербурге в январе 1910 года, адресовал свои последние слова непосредственно в редакцию либеральной газеты “Речь” (куда он и отправил свое письмо по почте). Хотя и он был беден, Крапухин решительно отверг стандартное объяснение: “не материальные условия были причиной роковой развязки. Я всегда умел зарабатывать”. Он настаивал, что “идейные”, а не материальные причины подвигли его к самоубийству — гнет, также касающийся многих: “Тяжко живется на Руси, когда все идейное, народное, культурное безжалостно уничтожается”. Крапухин обратился в газету в попытке утвердить собственный приоритет в деле осмысления своей смерти, спеша предупредить объяснение, которого можно было ожидать от газеты. Редакция снабдила публикацию следующим примечанием: “Что пережил этот неизвестный Александр Крапухин раньше, чем формулировать весь опыт своей молодой жизни в словах: тяжело живется на Руси. Какой яд отравлял его душу? Кто изготовил этот яд? Что? Нет ответа”¹⁷. Публикуя письмо самоубийцы, газета утверждала и свой авторитет, отказавшись принять объяснение самого самоубийцы как исчерпывающее вопрос.

ОКНО В САМЫЙ АКТ САМОУБИЙСТВА?

Исследователи разных эпох ожидали от предсмертных записок самоубийц доступа к тайнам этого загадочного явления. По словам современного американского суицидолога Эдвина Шнейдмана, “как кажется, записки самоубийц, написанные в самом контексте суицидного акта, часто всего за несколько минут до смертоносного поступка, могут приоткрыть особое окно в мышление и чувство самого акта самоубийства. Ни в какой другой области человеческого поведения нет такого тесного соотношения между документом и поступком”¹⁸. В 1949 году Шнейдман обнаружил несколько сот таких записок в сейфе конторы судебной патологоанатомии (coroner's office) города Лос-Анджелеса. Перед ним разворачивалась перспектива “открыть тайны самоубийства, пользуясь записками как ключами”¹⁹. Однако Шнейдмана, как и других психологов, ждало разочарование: свидетельства самих самоубийц не смогли пролить свет ни на причины самоубийства, ни на переживание самого акта.

По данным современных суицидологов, от 12 до 30% всех самоубийц оставляют предсмертные записки²⁰. Однако и эти немно-

гие попытки коммуникации, по мнению их читателей, не проясняют дела. Шнейдман нашел, что найденные им записки заполнены “тривиальностями” — инструкциями, указаниями и распоряжениями о том, что делать с телом и имуществом покойного²¹. Как и другие исследователи, он был также поражен конвенциональным характером жанра: “Записки самоубийц часто кажутся пародиями на открытки, которые посылают домой с Великого Каньона, катакомб или пирамид, — написанные *pro forma*, они никак не отражают величие описываемого или глубину человеческого чувства, которое мы могли бы ожидать в таких ситуациях”²². (Для контраста Шнейдман привел письмо Достоевского, написанное им в день казни, отмененной в последний момент, — в этом документе, также написанном в самом контексте смерти, психолог усмотрел величие человеческого духа, поднимающегося перед лицом смерти к новым высотам²³.) Советские суицидологи, исследовавшие записки московских самоубийц конца 1970-х и начала 1980-х годов, также

были разочарованы неоригинальностью самоубийц: “Иногда записки напоминают вариации одной и той же темы, разрабатываемой разными людьми, повторяются одни и те же словесные выражения, стиль и логические ходы рассуждения”²⁴.

Русская публика 1870-х годов, столкнувшаяся с записками самоубийц благодаря политике гласности, была столь же разочарована, как и профессиональные суицидологи нашего времени. Предсмертные слова поражали читателей своей тривиальностью. Одно такое письмо, акушерки Надежды Писаревой, двадцати пяти лет, опубликованное в газете “Новое время” 26 мая 1876 года, сводилось к списку оставшихся вещей и необходимых дел, которые и сама она считала незначительными:

Не забудьте велеть стащить с меня новую рубашку и чулки, у меня на столике есть старая рубашка и чулки. Эти пусть наденут на меня. Мне было бы желательно, чтобы покупали эти мои вещи бабки, а если этого нельзя, то все равно — пусть, кто хочет, покупает. Пожалуйста, Липарева, деньги 25 рублей и кофточку, что дали мне Чечоткины на дорогу, отвезите им, ведь я не еду же туда, куда они предполагают <...> Так как этих моих вещей быстро распродать нельзя, то можно оставить пока на хранение деньги Чечоткиных, но, пожалуйста, как только продадите мой хлам, самое первое дело, это отдать двадцать пять рублей Чечоткиным. *Помните это*. Я вас еще раз прошу похоронить как можно дешевле. Лучше оставить живым, чем совать в землю на гниение.

Среди таких (противоречивых) инструкций Писарева упомянула и о мотивах своего самоубийства, но только в качестве извинения перед знакомыми, в квартире которых она отравилась морфием:

[146]

Кажется, я сказала все. Да вот еще: весь остальной хлам, не помеченный в списке, отдайте хоть Настасье Моисеевой, фельдшеровой матери или кому найдете нужным, так как она вероятно изъявит желание одевать покойную, отдайте капоты, солонку, ложку, кофейник маленький и образ (он у Лизаньки остался), передайте сестре моей Марье, адрес ее знает Лизанька. Если придется вам тратить по моему делу на извозчиков, то это нужно высчитать из моих денег. Теперь, Липарева, простите вы меня и пусть простит Петрова, в особенности Петрова. Я делаю свинство, пакость, — мало этого, делаю просто жестокость в отношении к ней, принимая во внимание ее нездоровье, но я не могу иначе: я устала, страшно устала, да и стрелянье в голове и ушах, которое по ночам иногда бывает очень сильно, мне надоело. Ах, как я устала! Где же лучше отдохнешь, как не в могиле”.

Письмо Писаревой привлекло внимание Достоевского, который ежедневно просматривал газеты в поисках таких документов. Найдя этот случай характерным для “бездарных” самоубийц своего времени, Достоевский-журналист подробно прокомментировал его в “Дневнике писателя”. (Об этом пойдет речь в главе о Достоевском — авторе “Дневника писателя”.) Достоевский был поражен именно тривиальностью последних мыслей и погруженностью умирающей в материальное: “До странности занимают ее денежные распоряжения той крошечной суммой, которая после нее осталась”²⁶. (В этом смысле Шнейдман шел по стопам своего любимого писателя — заметим, что основатель американской ассоциации суицидологов был выходцем из семьи русско-еврейских эмигрантов.) В одном Достоевский был прав: письмо Надежды Писаревой было характерным для предсмертных высказываний самоубийц.

Такого же типа письма публиковались и исследователями самоубийства; например, в приложении к книге А. В. Лихачева была помещена “записка интеллигентного молодого человека, бывшего переводчиком в редакции одной из газет”: “Все мое имущество, платье, не исключая того, в котором я одет, белье, бумаги и револьвер, которым я имел счастье застрелиться, оставляю моим друзьям студентам N. и N.N. Причины моей смерти нет никакой: мне просто надоело жить. Тело мое, хотя и не очень вкусное, прошу бросить голодным собакам на съедение. Пусть будут сыты бедные скотины”²⁷. Как в Петербурге 1870-х годов, так и в Лос-Анджелесе 1940-х и 1980-х, записки самоубийц были часто

наполнены именно заботами об оставляемом после себя жалком материальном наследии — о теле и имуществе.

Не меньшее разочарование вызывали у читателей записки самоубийц, которые стремились подняться над тривиальностью,

[147]

обращаясь к поэтической речи. Публикация Лихачева содержит одну такую записку, оставленную учеником на фарфоровом заводе, двадцати двух лет, застрелившимся на кладбище:

Простите на вечно
О счастье мечтанье
Я гибну, как роза
От бури дыханья.

Лихачев, по-видимому, не видел смысла в этом документе, потому что он оборвал текст, не доведя его до конца²⁸. Подобная записка, оставленная восемнадцатилетним сыном купца из Воронежа, была опубликована — и осмеяна — в газете “Неделя”: “И вот, собравшись стреляться, он садится и долго потеет над длиннейшим и весьма нескладным стихотворением:

Обманула ты, жизнь, обманула,
Задавила меня и заснула,
Дикой силы блудница — раба,
И бессильна с тобою борьба...”²⁹

Записки в стихах с болезненной очевидностью свидетельствовали как о стремлении человека оставить по себе значительный документ, так и о неспособности выполнить это стремление.

Сами самоубийцы выражали свое разочарование в неспособности выразить свои предсмертные переживания. В письме отставного подпоручика, тридцати пяти лет, также застрелившегося на кладбище, на первом плане именно сознание неадекватности конвенциональных формул и горькая ирония по отношению к установившимся читательским ожиданиям:

Я отставной подпоручик N.N., живу... Избитая фраза: в смерти никого не винить, отправился на тот свет по собственному желанию. Кто станет доискиваться причин или своим умом решит, что вследствие любви, разумея несчастную, будет дурак и да помянет его Бог в царствии своем. Всем привет, кроме братьев.

Если наши ученые медики решат, что подход от пьянства или помешательства, то будет подлец и дурак, ибо подлипало он пред начальством.

Или Бог, или совесть да будет над вами, власть имеющими, Всего общества.

NN³⁰.

Перебрав список обычных причин, приписываемых самоубийствам публикой и учеными-медиками, самоубийца отверг их; итог письма: причины неизвестны.

Другой проникательный самоубийца описал и свои последние мысли, и, в отдельной записке, разочарование в незначительное-

[148]

ти этих мыслей. Дело попало в газету. 24 августа 1874 года “Голос” сообщил, что в первых числах августа в трактире селения Московская Ижора Царскосельского уезда, в отдельной комнате, зарезался столовым ножом бедно одетый молодой человек. Он

оставил две записки. Одна гласила: “Образ милой А. ни на минуту не покидает меня; прощай, моя радость!” На другом куске бумаги было написано: “Я предполагал, что в минуту перед самоубийством в голове у человека бывает множество дельных мыслей, но ошибся. Удивительно пусто в голове. Где мне судьба привела кончить жизнь?” (И эта записка привлекла к себе внимание Достоевского, об этом — в следующей главе³¹.)

В одной записке, оставленной в 1909 году повесившимся гимназистом, с детской прямоотой и непосредственностью выражено осознание того, что сам самоубийца не знает причины своего поступка:

Я повесился. Не знаю от чего. Худого я ничего не сделал, но, кажется, надо было повеситься. Прощай моя дорогая мамочка, [уменьш. м. имя], Тетя [уменьш. ж. имя], [уменьш. м. имя]. Дайте знать купцу [адрес — улица, № дома, фамилия], что я не буду ходить. Прощайте дорогие А все таки жить лучше чем умереть³².

(Эта записка опубликована в научном контексте, в приложении к статистическому обзору; пафос свидетельства самого самоубийцы оказался снижен благодаря введению в текст конвенциональных формул, заменяющих указания на личности.)

Если тайна самовольной смерти не известна самому самоубийце, за минуту перед смертью, как же можно проникнуть в нее? Для самоубийц, как и для исследователей самоубийства, подлинным свидетельством нередко являлась не предсмертная записка, а мертвое тело. Некоторые самоубийцы надеялись, что вскрытие тела раскроет недоступную самому человеку тайну его смерти; другими всецело владело ощущение себя как тела. “Интеллигентный молодой человек, бывший переводчиком в одной из газет”, который просил бросить свое тело голодным собакам, выразил это ощущение с грубоватой прямоотой (см. выше). Это же чувство звучит в несвязной записке молодого кухонного мужика (также опубликованной в научном исследовании Лихачева), для которого обязательное при самоубийстве вскрытие тела ассоциировалось с приготовлением пищи:

Ты, N.N., как думаешь о телячьей голове, под острым соусом. Я был у тебя, а ты у меня. Ягор. Завтра меня будут резать³³.

[149]

В обеих этих записках, как написанной интеллигентом, с точки зрения разума, так и иррациональной, оставленной мужиком (возможно, психически больным), человек — в соответствии с представлениями своей эпохи — отождествляет свое “я” с плотью, которая после смерти становится мясом, обнажая сущность человека-тела.

В предсмертном письме самоубийца этого времени нередко обращался к властям с просьбой подвергнуть свое тело судебно-медицинскому вскрытию. В письме “личного почетного гражданина”, адресованном к властям (и опубликованном Лихачевым), такая просьба составляет главное сообщение:

Заявляю лицам, прибывшим для составления протокола и обязанным знать о всем случающемся в жизни, что я сегодня в пятницу 10 ноября сего 18** года, вечером в номере здешней гостиницы, вследствие собственного желания, но без всяких, положительно, особенных причин, а единственно только потому, что мне сильно надоела жизнь, в чем, однако, никто не виноват, и на что я уже давно решился, прекращаю свое существование посредством револьверного выстрела и одновременно с ним принятие дозы Cyanid'a de Potassium'a (орудия эти где достал, нахожу совершенно недолжным объявлять), обращаюсь к ним с всепокорнейшею просьбою приказать сделать возможное с их стороны распоряжение, или если не от них зависит, то оказать содействие к исполнению моего последнего желания, заключающегося в следующем: по составлении протокола и отправлении моего трупа, по принятому, вероятно, порядку, в ближайший приемный покой, не предавать его затем земле ни под каким видом и не смотря ни на какие, могущие возникнуть против этого, протесты моих родственников, а непременно отдать его, мой труп, хотя он, конечно, далеко не

интересен, для научного анатомирования и вместе с тем в полное и неотъемлемое владение и распоряжение Медико-Хирургической Академии или так называемой Клинике. И это просьба моя, я лишь себя надеждою, по той причине, что последняя воля умирающего всегда исполняется, будет уважена и пунктуально выполнена. Затем, повторяя, что в смерти моей никто не виновен, прошу у лиц, коим я при жизни моей сделал зло — извинения. Для уплаты за номер со мною есть несколько денег, но в случае, если номерной найдет эту сумму недостаточною, то предлагаю ему обратиться за прибавкою в место моего жительства [адрес и подпись]³⁴.

Перед лицом смерти этот человек видит себя как труп, подлежащий вскрытию и по праву принадлежащий науке, а не семье, из рук которой он должен быть изъят для передачи во владение Медико-хирургической академии. Его поступок (совершенный, как он спешит указать, “без всяких причин”) и самая его жизнь и смерть приобретают смысл именно через “научное анатомирование” его тела. (“Личный почетный гражданин” ошибся: после-

[150]

дние распоряжения самоубийц, по специальному постановлению русского закона, не выполнялись³⁵.)

Современник этого самоубийцы, молодой человек, который утверждал, что причиной его поступка являлась несчастная любовь, высказал подобное желание: “Я желаю, чтобы меня натомировали [sic] и посмотрели мою грудь”³⁶. Отставной надворный советник, семидесяти лет, подробно объяснявший свое самоубийство — отсутствием средств к жизни и угрозой домохозяина немедленно выселить его из квартиры, в заключение своей записки добавил: “Покорнейше прошу полицию не производить розысков или дознаний о моей смерти, кроме разве анатомирования моего трупа. Я все сказал откровенно”³⁷. Очевидно, он полагал, что вскрытие тела способно обнаружить более глубокие причины, не доступные ни его собственному пониманию, ни полицейскому дознанию. Судебный следователь, застрелившийся из револьвера, также знал и объявлял причину своего самоубийства: душевная болезнь. Однако он оставил и другую записку, в которой просил, чтобы его тело было вскрыто “врачами-психиатрами”. Лихачев, опубликовавший эту записку, прокомментировал ее следующим образом: “Очевидно, он, как судебный следователь, усвоил себе идею, что душевные болезни находятся в тесной связи с органическими изменениями мозга, поэтому желание принести посмертную пользу науке и тем самым человечеству является весьма естественным”³⁸. Отношение к смерти как к научному исследованию было свойственно, как видим, и судебному следователю, и ученому-естественнику. Человек эпохи позитивизма — и исследователь, и сам самоубийца — искал ключ к загадке смерти не в преднамеренном тексте предсмертной записки, а в естественном тексте человеческого тела.

Некоторые современники, как бы повинувшись “естественному” желанию обратить свою самовольную смерть в научное исследование и таким образом в смерть для пользы человечества, оставили записи своих ощущений при приближении смерти. Акушерка Надежда Писарева завершила свое письмо-инструкцию и свою жизнь “наблюдением над действием морфия”:

Наблюдение над действием морфия: 5 минут 1-го я начала принимать морфий, который взяла в аптеке, в 15 минут уже было принято, склянку бросила пустую в сортир, зашла в комнату Петровой, они еще не спят. 20 минут 1-го немного тошно и в голове кружится... половина 1-го вырвало... голова очень кружится... Не могу стоять на ногах... часы трудно рассмотреть и писать трудно... все мелькает в глазах... тошнота прошла... спать хочется... никак не могу разглядеть — сколько теперь минут... не вижу, что пишу...³⁹

[151]

Текст этих наблюдений, оформленный как протокол научного эксперимента, был прерван самой смертью.

Как и передача своего тела в распоряжение Медико-хирургической академии, такие жесты воспринимались как служение науке. Так интерпретировал жест судебного следователя ученый А. В. Лихачев; так определил интенции Писаревой другой проницательный читатель, Достоевский, в черновиках к “Дневнику писателя”: “может быть, действительно, бедная думала умереть, “принеся научную пользу”. Но какое бессмыслие!” (23:231). В отличие от ученого-позитивиста, Достоевский не видел смысла в таких желаниях.

Другой документ такого типа, оставленный самоубийцей из города Пятигорска, был опубликован в газете “Гражданин” 18 ноября 1874 года (перепечатка из “Тифлисского вестника”). По словам “Гражданина”, это рассказ о самоубийстве, “до смысла которого не вдруг доберешься”. Ц-в был найден мертвым в полусидячем положении, в правой руке он держал карандаш, в левой — открытую книгу. Рядом с трупом лежали часы и исписанная бумага:

В половине 1-го принял яд. — 55 минут первого. Начинаю чувствовать шум в ушах и головокружение... — Я предпочел опиум револьверу, желая проследить, насколько возможно, ощущение при приближении смерти. — Час. В глазах темнеет; пишу с трудом; начинается нервная дрожь; хладнокровие не покидает меня; желания жить нет. — 10 минут 2-го часа. Глаза смыкаются; не много тошнит. — 1 час 20 минут. Странное явление: начинает сильно чесаться нос. — 1 час 30 минут. Теряю голос — вместо обыкновенных звуков с трудом вырываются звуки глухие и хриплые. Мысли путаются; закрываются глаза; начинаю бредить; в ушах звенит. — 1 час 35 минут. Закурил папироску; тошнота увеличивается; не могу читать написанное, потому что пишу буквы как бы в тумане. — 1 час 45 минут. Время тянется, как кажется мне, идет чрезвычайно медленно. Пишу на память, и чтоб не онеметь и не забыть потушить свечу и тем не сделать пожара, тушу свечу. — Предметы двоятся; память, руки, глаза отказываются служить. — 1 час 55 минут...

Газета завершила этот текст: “За тем следуют еще две строки, которые совсем нельзя разобрать”.

Приобретая характер научного эксперимента, самовольная смерть, казалось, давала убежденному позитивисту возможность контролировать процесс смерти (если не конечный результат). Предсмертная записка обращалась в этих случаях в протокол смерти-эксперимента и в повествование, которое как бы стремилось проникнуть за пределы самой смерти. Такие попытки передать смерть в распоряжение науки вызывали тревогу в антинигилистическом лагере. К публикации протокола смерти Ц-ва приложено замечание от редакции “Гражданина”: “Для чего ему понадобилось

[152]

это наблюдение? Зачем этот человек, пожелавший умереть <...> пожелал вместе с тем “проследить ощущения при приближении смерти”? Ближних, что ли, хотел он облагодетельствовать, оставив им в наследство свое исследование в качестве научного материала?”⁴⁰ Ответа нет, но самые вопросы призваны подорвать презумпцию осмысленности, из которой исходили такие самоубийцы-позитивисты. (И этот документ заметил и использовал в своих целях борьбы с позитивизмом Достоевский, как будет описано ниже, в главе о Достоевском-романисте.)

В “толстых журналах” под одной обложкой с публицистами и популяризаторами науки о самоубийцах и их записках рассуждали и писатели, готовые взять осмысление этой загадки на себя. Критик и публицист Николай Михайловский посвятил роли писателя как исследователя самоубийства очерк “Житейские и художественные драмы”, написанный для “Отечественных записок” в 1879 году. В соответствии с конвенциями журнальной формы, явления реальной жизни рассматривались им в одном ряду с фактами

литературными. К самоубийству Михайловский обратился под влиянием газетных сообщений, но отчеты репортеров не принесли удовлетворения его желанию доискаться до сути этого явления — отчет за отчетом заканчивался общепринятой фразой “причины неизвестны”. Михайловский обратился к свидетельствам самих самоубийц, но и там не нашел ответа:

...просматривая длинный ряд всякого рода самоубийств нынешнего лета, невольно наталкиваешься на <...> молчаливость, как на наиболее общую, наиболее типичную черту русских самоубийц. <...> Бывают, конечно, и русские самоубийцы разговорчивые, даже болтливые. Но в их предсмертных записках, часто очень искренних и трогательных, сплошь и рядом мотивы решения покончить с собой остаются в каком-то тумане, сквозь который посторонний человек ничего разглядеть не может".

Эту молчаливость и неясность Михайловский считал чертой русских самоубийц, очевидной при сравнительном исследовании самоубийств в Европейской России и Западной Европе: “Эта вольная или невольная молчаливость наших самоубийц особенно бросается в глаза при сравнении с европейскими самоубийствами, по крайней мере, некоторыми”. Так, один русский оставил следующую записку: “Отравляюсь кислотой от невеселой своей жизни; на свете надоело жить. Максим”. Михайловский заметил: “Молчаливый Максим оставил объяснительную записку и все-таки ни[^] чего не сказал”. Иное дело “заграничные самоубийства”. Швейцарский писатель Ф.-В. Рюстов в качестве объяснения своего по-

[153]

ступка в письме к дочери оставил “целую физиологию современного общества, целый трактат, сжатый, сильный, ясный. А у нас молчаливый Максим умирает просто от невеселой своей жизни, а то так и ровно ничего не оставляя в назидание современникам и потомству”. Русские самоубийцы просто не умеют “всенародно обнажить свою душу”⁴².

Для записок и писем русских самоубийц, опубликованных Лихачевым, характерно, как мне кажется, предсмертное письмо, написанное в ответ на упрек критика-народника в выполнении своего рода социального заказа. Его автор — семнадцатилетний гимназист, покончивший с собой выстрелом из револьвера, — писал:

Сегодня я привожу в исполнение давно заветную мечту. Но прежде, чем отправиться в страну, где царствует Плутон, я изложу мотивы, побуждающие меня на самоубийство, ибо в современной журналистике часто слышатся сетования, что наши самоубийцы на святой Руси весьма отличаются от самоубийц западной Европы, где уж, если кто решился покончить с собою, то обыкновенно оставляет после себя ясно выставленные причины... Между тем, как наши самоубийцы гибнут бессловесно (конечно, здесь разумею не тех, кто замотал казенные деньги, но наших молодых самоубийц, лишаящих себя жизни, повидимому, без всяких причин). Вглядитесь поглубже в этих людей, якобы три греха совершивших, и вы найдете в них чистые и отзывчивые ко всему доброму души, которые более или менее ясно сознают, что надо вырваться из окружающей страшной тины, которые очень хорошо видят, что только пред другими, но не перед собственной совестью можно оправдаться пословицей: “с волками жить...”

И так, что прикажете делать такому человеку? Быть может вы скажете: заняться делом для пользы будущего развития человечества. Я с вами совершенно согласен, но при всем том не имею на столько силы воли, чтобы предаться этому и еще менее уверен в своих способностях к миссии, ибо сам нуждаюсь в миссионерах. Остаться жить на счет народа и в то же время сожалеть о его грубости, т. е. сделаться квасным либералом... А Боже избави, и без меня их теперь довольно. В то же время кругом не видишь никого, кто бы направил...⁴³

Как бы соперничая с “физиологией общества” Рюстова, этот юно-Иша написал целый трактат, применяя средства из арсенала современной социальной риторики, однако его объяснение едва бы удовлетворило запросам Михайловского. По мнению критика, са-Цмоубийцы “даже самим себе не могли объяснить хотя бы только более пространно

психический процесс, приведший их к мысли о <...> самоубийстве”. В то время как в Европе “сфера бессознательного вообще уже”, русский самоубийца “и сам не знает”; “смутно, в глубине души, что-то копошится, но нет ни вполне сознательной мысли, ни, следовательно, слов...”⁴⁴

[154]

Если субъект “и сам не знает”, где же найти ответ? Михайловский обратился было к статистике, но и там его ждало разочарование — статистика устанавливает зависимость, но не может проследить внутреннюю связь между количеством самоубийств и внешними факторами. Где же искать “умелых людей”? Ответ ясен: “Конечно, среди художников. Больше нигде. Успехов научной психологии еще жди”. Именно писатель призван “заглянуть в душу” самоубийцы и “за него рассказать его пасмурную историю”⁴⁵.

В ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ

В двадцатом веке новая наука обещала открыть доступ к загадкам человеческого опыта — психоанализ. В 1912 году, в разгар “эпидемии”, в Одессе был опубликован в русском переводе отчет о заседании Венского психоаналитического общества (состоявшемся в 1910 году), посвященном самоубийству. В предисловии редактор так представил эту книгу (и новую науку) русской публике: “В ней (книге) обобщены и научно освещены данные, почерпнутые не только из книг, письменных документов в виде писем, дневников и т. п., — всегда почти неискренних и не лишенных рисовки или сознательно или бессознательно скрывающих истину, — а основанные на беспощадно-откровенной исповеди перед специалистами-врачами больных и людей, покушавшихся на самоубийство. Многое в ней продиктовано непосредственными переживаниями из глубины бессознательной душевной жизни самоубийц — из той сокровенной глубины, где зарождаются и созревают главные импульсы жизни и смерти. В этой книге отразилась тайная, закулисная сторона душевной жизни, освещенная опытом, правда, еще молодой науки — психоанализа”⁴⁶. Подобно вскрытию в девятнадцатом веке, психоанализ ценился как инструмент проникновения в глубины, скрытые от глаза и исследователя, и самого субъекта; в глубины, заключающие в себе разгадку главной тайны — смерти. Как и вскрытие, психоанализ раскрывает истину путем исследования непреднамеренного, выгодно отличаясь этим от исследования письменных документов, оставленных самоубийцами. Психоанализ — это вскрытие живой души и, как таковое, метафорический аналог вивисекции по Клоду Бернару⁴⁷.

В культуре этого времени можно найти и забавную аналогию увлечению психоанализом — возродившийся интерес к спиритуализму, который не обошел и актуальной проблемы самоубийства. В 1910 году в Петербурге появилась в переводе с французского книга популярного медиума фон Минского “Страдания самоубийц в

[155]

потустороннем мире. Магическое откровение”. Спиритуалист фон Минский предположил, что понимание причин своего поступка открывается самоубийце только после смерти — следовательно, чтобы проникнуть в тайну самоубийства, следовало прибегнуть к мистическому общению с духами погибших. Сеансы вызывания духов самоубийц, подвергавшихся подробному расспрашиванию, представляли собой своего рода вскрытие души, произведенное после смерти, т. е. полный метафорический аналог медицинского вскрытия. Несмотря на успех таких аналитических сеансов, фон Минский не сформулировал в своей книге достоверных причин самоубийства, однако он подробно описал судьбу самоубийцы после смерти. Так, вызванный им дух по имени “Александр”,

издавая острый запах тления, поведал, что страдания самоубийц на том свете увеличены невозможностью отделить душу от тела (отзвук народных представлений о заложных покойниках):

Находясь в сферах, ближайших к земле, подобно привязанному шару, мы хотели бы ринуться вверх, в высшие сферы, но шар держится на крепком шнуре — это наша телесная связь, которая всегда нас соединяет с землею <...> Эти магические пути заставляют нас во что бы то ни стало возвращаться туда, где мы трусливо бросили свое земное тело, напоминают нам все ужасы самоубийства.

— О, сколько муки, какое ужасное наказание!

— Подожди, сказал он сдавленным голосом, это еще не все⁴⁸.

“Всё” так и осталось нераскрытым. Несмотря на успехи дисциплин о духе — молодой науки психоанализа и старинного искусства спиритуализма, — в двадцатом веке, как и в девятнадцатом, проблема самоубийства оставалась нерешенной. В заключение заседания Венского психоаналитического общества Фрейд сказал: “Воздержимся от суждения, предоставив человеческому опыту разрешить эту проблему”.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Н. Радюкин [Н. В. Шелгунов], “Статистика самоубийства”, “Дело”, № 1, 1866, с. 347.

² “Мания самоубийств”, “Неделя”, № 22, 1884, с. 733.

³ См. Michael MacDonald and Terence Murphy, *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England* (Oxford, 1990), p. 324-334.

⁴ Аннотированная библиография публикаций и исследований записок самоубийц, без учета русского материала, опубликована в книге Antoon Leenaars, *Suicide Notes: Predictive Clues and Patterns* (New York, 1988). Единственный источник в девятнадцатом веке, упомянутый в этой библиографии, это классический труд Brierre de Boismont

[156]

Du suicide et de la folie suicide (Paris, 1856), в котором имеется обзор записок самоубийц числом в тысячу триста двадцать восемь (но ни одна не приведена полностью). В двадцатом веке хорошо известна публикация сорока семи записок из Берна, написанных между 1928 и 1935 годами, W. Morgenthaler's *Letzle Aufzeichnungen von Selbstmorden* (Bun, 1945). Центральное место занимают публикации Эдвина Шнейдмана в книге *Clues to Suicide*, edited by Edwin Shneidman and Norman Farberow (New York, 1957), где приведены тридцать три записки (написанные в 1945—1954 годах) из числа семисот двадцати одной, обнаруженных Шнейдманом в Лос-Анджелесе. Leenaars, в книге *Suicide Notes*, опубликовал пятьдесят три записки (за 1983—1984 годы), также из запасов Los Angeles County Coroner's Office. Историки Michael MacDonald и Terence R. Murphy для своей книги *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England* собрали в печати и архивах около семидесяти записок, в основном из восемнадцатого века, некоторые из которых приведены в разделе “Suicide Notes”.

⁵ А. В. Лихачев опубликовал тридцать шесть записок в приложении к книге “Самоубийство в Западной Европе и Европейской России. Опыт сравнительно-статистического исследования” (Санкт-Петербург, 1882). (К подготовке этой публикации он считал необходимым привлечь эксперта-медика Г. И. Архангельского.) Другая крупная публикация появилась в начале двадцатого века, в приложении к ежегодным статистическим отчетам, подготовленным Министерством народного просвещения, всего сто двадцать восемь записок, — В. Хлопин, “Самоубийства, покушения на самоубийства и несчастные случаи среди учащихся учебных заведений Министерства народного просвещения”, выпуски за 1907, 1908 и 1909 годы заключали в

себе записки и письма. Записки самоубийц, находившиеся в распоряжении судебных властей, в основном из последней трети девятнадцатого и начала двадцатого века, обсуждаются и цитируются в книге А. Ф. Кони “Самоубийство в законе и жизни” (Москва, 1923). Обзор записок из 1979—1982 годов в Москве с обширными цитатами приведен в статье А. Г. Амбрумовой и Л. И. Постоваловой “Анализ предсмертных записок суицидентов” в сборнике “Научные и организационные проблемы суицидологии” (Москва, 1983).

⁶ Лихачев, с. 233.

⁷ *Comptes rendus stenographiques. Congres international de medecine legat*e, № 14 de la serie, Paris, 1879; цитирую по: Лихачев, с. 170. Существовал и более ранний прецедент: в 1751 году в Англии журнал "Gentleman's Magazine" (vol. XXI, p. 504) предложил подвергать все тела самоубийц вскрытию на специальной платформе, воздвигнутой для этой цели в публичном месте, как с целью выразить осуждение самоубийства, так и для пользы науки, испытывавшей недостаток в трупах для анатомирования. См. Roland Bartel, "Suicide in Eighteenth-century England: The Myth of a Reputation," *Huntington Library Quarterly* XXIII (1960), p. 150.

⁸ Очерк Розанова был опубликован в сборнике “Самоубийство” (Москва, 1911), с. 48.

⁹ Имея в виду Англию в восемнадцатом веке, Michael MacDonald и Terence R. Murphy писали, что “доступ к газетам и способность пи-

[157]

сать предсмертные записки <...> позволил рядовому мужчине и женщине придать сложный смысл их собственной смерти <...> Каждый мужчина и каждая женщина потенциально были авторами текста, который мог тронуть сердца и увлечь умы многих людей”. Через печать “они получили доступ к мощному новому средству создавать образы самих себя, даже вой ги в историю” (*Sleepless Souls*, p. 327,337). MacDonald и Murphy приводят несколько таких примеров.

¹⁰ “Самоубийства (Этюд по общественной патологии)”, “Неделя”, 11 мая 1886. с. 649.

¹¹ Там же, с. 623.

¹² Там же, с. 649.

¹³ “Санкт-Петербургские ведомости”, 18 октября 1873.

¹⁴ Там же, 24 октября 1873.

¹⁵ “Русские ведомости”, 11 июля 1892, перепечатано из газеты “Киевлянин”.

¹⁶ Цитирую по: “На помощь молодежи. Сборник статей, писем и заметок о студенческих нуждах и самоубийствах учащихся”, сост. Т. Кривоносов (Киев, 1910), с. 1. Это письмо не раз перепечатывалось в газетах, журналах и брошюрах.

¹⁷ “Речь”, 17 января 1910. Этот случай обсуждается в диссертации Susan K. Morrissey, *More 'Stories about the New People': Student Radicalism, Higher Education, and Social Identity in Russia, 1899—1921*, Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1993, p. 302.

¹⁸ Edwin S. Shneidman, *Voices of Death* (New York, 1980), p. 42.

¹⁹ Ibid.

²⁰ См. об этом Shneidman, p. 58, и Leenaars, p. 35. Исследователи не обнаружили существенной разницы по отношению к таким показателям, как пол, возраст, раса, социальное положение и состояние душевного здоровья, между теми, кто оставляет, и теми, кто не оставляет записок. По словам одного психолога, “авторы предсмертных записок <...> отличаются от большинства лишь тем, что являются исправными корреспондентами” (Erwin Stengel, *Suicide and Attempted Suicide* [Baltimore, 1964], p. 44—45).

²¹ Shneidman, *Clues to Suicide*, p. 7.

²² Shneidman. *Voices of Death*, p. 58.

²³ Ibid., p. 102-103.

²⁴ Амбрумова и Постовалова, с. 60. Исследовательницы заметили, что “совершенно оригинальные объяснения суицидального поступка встретились только у двух больных, лишивших себя жизни в состоянии психоза” (там же).

²⁵ L.W., “Из жизни и судебной практики: самоубийство и письмо самоубийцы”, “Новое время”, 26 мая 1876.

²⁶ Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в 30 т. (Ленинград, 1972—1990), т. 23, с. 25. В дальнейшем ссылки на это издание приводятся в тексте.

²⁷ Лихачев, с. 236.

[158]

²⁸ Лихачев, с. 248.

²⁹ “Самоубийства...”, “Неделя”, 11 мая 1886, с. 650.

³⁰ Лихачев, с. 245.

³¹ Достоевский сделал запись об этом случае в записной книжке к роману “Подросток”; см. Достоевский, т. 17, с. 405—406.

³² В. Г. Хлопин, “Самоубийства... в 1909 году” (Санкт-Петербург, 1911), с. 73.

³³ Лихачев, с. 236.

³⁴ Там же.

³⁵ На это указал Кони, заметивший, что этот закон был явно неизвестен самоубийцам, оставлявшим в своих записках посмертные распоряжения (Кони, с. 19).

³⁶ Лихачев, с. 245.

³⁷ Там же, с. 247.

³⁸ Там же, с. 238.

³⁹ L.W., “Из жизни и судебной практики...”.

⁴⁰ Все цитаты из газеты “Гражданин”, 18 ноября 1874. В это время газету редактировал уже не Достоевский, который был редактором “Гражданина” до марта 1874 года.

⁴¹ Н. Михайловский, “Житейские и художественные драмы”, “Отечественные записки”, январь и февраль 1879 года; цитирую по: Сочинения Н. К. Михайловского, т. 4 (Санкт-Петербург, 1897), с. 641.

⁴² Там же.

⁴³ Лихачев, с. 237-238.

⁴⁴ Михайловский, с. 644.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ “Самоубийства среди учащихся. Дискуссии Венского психоаналитического фрейда”, пер. М. Бикермана, под ред. М. В. Вульфа (Одесса, 1912), с. 6-7.

⁴⁷ См. об этом главу “Европейская наука о самоубийстве”.

⁴⁸ “Страдания самоубийцы в потустороннем мире. Магическое откровение (Пунар Бхава) Ч. фон Минского. Перевод с французского” (Санкт-Петербург, 1910), с. 22.

[159]

Глава 5 ДОСТОЕВСКИЙ-ПИСАТЕЛЬ И МЕТАФИЗИКА САМОУБИЙСТВА

ПРОБЛЕМА

Начиная с середины 1860-х годов самоубийство было популярной темой в литературе и неотъемлемой частью литературного топоса городской жизни¹. Постоянная тема и в романах Достоевского², самоубийство значило для него нечто иное, чем для журналиста и бытописателя. Прежде всего, Достоевский иначе формулировал проблему — самоубийство выступало как результат экзистенциальной дилеммы, которая стояла перед нынешним поколением русских людей, а не как социальная или медицинская проблема.

Герой романа “Бесы” (1871—1872) Кириллов мучим конфликтом между двумя разумными и исключаящими друг друга положениями (его собеседник — Петр Верховенский):

- Бог необходим, а потому должен быть.
- Ну, и прекрасно.
- Но я знаю, что Его нет и не может быть.
- Это вернее.
- Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?
- Застрелиться, что ли?
- Неужели ты не понимаешь, что из-за этого только одного можно застрелить себя? (10:469)³

В конце концов, Кириллов стреляется; атеист Верховенский совершает убийство. Как заметил Ницше, конспектируя “Бесы” в своей записной книжке, этот силлогизм “съел” и Ставрогина, также покончившего жизнь самоубийством⁴. Что касается выяснения причины, то, по словам Достоевского, “наши медики по вскрытии трупа совершенно и настойчиво отвергли помешательство” (10:516). Этими словами завершается роман — медицина проблему не разрешила.

Проблема, которая убивает героев Достоевского, мучила русских интеллигентов с 1840-х годов. В своих мемуарах “Былое и думы” (1852—1868) Герцен описал “исторический разговор” с другом, Тимофеем Грановским (профессором философии Московского университета), состоявшийся летом 1846 года:

[160]

Я заметил, что развитие науки, что современное состояние ее *обязывает нас* к принятию кой-каких истин, независимо от того, хотим мы или нет; что, однажды узнанные, они перестают быть историческими загадками, а делаются просто неопровержимыми фактами сознания, как Эвклидовы теоремы, как Кеплеровы законы, как нераздельность причины и действия, духа и материи. — Все это так мало обязательно, — возразил Грановский, слегка изменившись в лице, — что я никогда не приму вашей сухой, холодной мысли единства тела и духа, с ней исчезает бессмертие души. Может, вам его не надобно, но я слишком много схоронил, чтоб поступиться этой верой. Личное бессмертие мне необходимо⁵.

Герцен и Достоевский (устами Кириллова) определили исторический конфликт как столкновение между двумя типами знания — с одной стороны, позитивными фактами, установленными наукой; с другой — личными убеждениями, подкрепленными жизненным опытом.

Эта дилемма получила философское оформление в “Критике чистого разума” Канта (1781) как постоянное противоречие между двумя эвристическими принципами, “догматизмом” и “эмпиризмом”, которое заключено в самой природе человеческого разума. Догматизм утверждает ряд трансцендентных идей: существование Бога, бессмертие души, свобода воли. Эмпиризм, объясняющий явления, отрицает эти постулаты; таким образом эмпиризм лишает нас (или по видимости лишает) моральных принципов: “если нет изначального Существа, отличного от мира, если воля не свободна, если душа обладает той же делимостью и брэнностью, что и материя, то моральные идеи и принципы лишаются своей силы”⁶. Хотя личные симпатии Канта лежали на стороне догматизма и трансцендентных истин, он предупреждал читателя об опасности —

смертельной опасности — принимать лишь одну сторону, игнорируя другую: “разум искушаем желанием либо отдаться скептическому отчаянию, либо предаться догматическому упрямству и занять позицию, не выслушав аргументов противоположной стороны, как того требует справедливость. В каждом из этих случаев, здоровая философия получает смертельный удар, хотя в первом можно говорить об эфтаназии чистого разума”⁷.

В эпоху Достоевского конфликт, описанный Кантом, получил особую остроту — достижения эмпирических, позитивистских наук воспринимались как подрывавшие трансцендентные истины, поставленные под сомнение уже в конце восемнадцатого века. Антиномии Канта приобрели и историческую значимость, и жизненную актуальность. (Современник и друг Достоевского, А. Ф. Кони, в своей книге о самоубийстве описал случай ученого еврея Шварца,

[161]

который покончил с собой в возрасте восьмидесяти лет, с открытой книгой “Критики чистого разума”⁸.) В своих романах Достоевский воплотил кантовский принцип антиномий чистого разума в виде убийственных коллизий в жизни конкретного человека⁹. Сам Достоевский принадлежал к числу тех, для кого бессмертие души было личной необходимостью. Сидя возле тела скончавшейся жены, Достоевский записал в записной книжке: “Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?” Вместо ответа он принялся рассуждать об идее бессмертия души и учении материализма. Смысл последнего был ясен: “Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии — <...> жизнь бесконечная” (20:173, 175)¹⁰. Принять выводы материалистической науки значило отказаться от жизни бесконечной и от свидания при воскресении. Достоевский слишком многих схоронил, чтобы пойти на это, однако, как призывал Кант, в своих романах он дал слово и противоположной стороне, учению материалистов.

Обращаясь к актуальной для современников теме самоубийства, Достоевский не задавался вопросом “что такое самоубийство?”. Его занимал другой вопрос: “Что, если Бога нет и нет бессмертия души?” Ответ был ясен: это значит смерть. Как рассуждали некоторые из его героев, тогда все позволено, даже убийство и самоубийство. В романах Достоевского самоубийство — это ответ на вопрос о бессмертии души, когда он решается в рамках учения материалистов.

МЕТОД

Бродя по улицам Петербурга, среди пьяниц, проституток, самоубийц, Раскольников, герой “Преступления и наказания” (1866), рассуждает об “отбросах общества” и о судьбе сестры в терминах моральной статистики:

Это, говорят, так и следует. Такой процент, говорят, должен уходить каждый год... куда-то... к черту, должно быть, чтоб остальных освежать и им не мешать. Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, стало быть и тревожиться нечего. Вот если бы другое слово, ну тогда... было бы, может быть, спокойнее... А что, коль и Дунечка как-нибудь в процент попадет?.. Не в тот, так в другой?..(6:43)

В это время в периодической печати шли дебаты о смысле данных моральной статистики, которая — как понимали это некоторые

[162]

авторы — проявила закон природы, согласно которому определенный процент населения был обречен на пьянство, проституцию, преступление и самоубийство". (Трактат Адольфа Кегле "О человеке" появился в русском переводе в 1865 году и вызвал множество откликов¹².) Среди героев романа есть и сторонники новых наук — так, Лебезятников обходит знакомых с книгой "Общий вывод положительного метода", антологией западных трудов по моральной статистике и материалистической физиологии, вышедшей в Петербурге в 1866 году¹³. Может показаться, что в своем романе, изображающем убийцу, проститутку, пьяницу и самоубийцу, Достоевский обращается к проблеме обреченных с помощью иного метода, нежели "положительный" метод позитивистских наук. В самом деле, писатель имеет дело не с процентами, а с индивидуальными случаями, не с телом, а с сознанием человека, или идеей. Согласно Бахтину, герой Достоевского — это лишь носитель определенной идеи. Продолжая эту мысль, метод Достоевского — показать, как абстрактная идея развивается, будучи воплощенной в исторически и психологически конкретном индивиду. Главный проект в годы после ссылки — проверить на конкретном человеке учение материализма и атеизма. Герой (человек из подполья, Раскольников, Ипполит, Кириллов, Иван Карамазов, Смердяков) — это человек, "зараженный атеизмом" (10:269), лишенный веры в Бога и бессмертия души. В этом смысле Достоевский пользуется методом, заимствованным у позитивистов — экспериментальным методом¹⁴. Пространство романа — это лаборатория, в которой растет идея, подлежащая опытной проверке. Тем самым Достоевский как бы предвосхищает идеи Эмиля Золя, который в очерке "Экспериментальный роман" (1879) предложил применить идеи Клода Бернара, создателя экспериментальной медицины (его "Введение в экспериментальную медицину" появилось в 1865 году), к литературе, строя романы по образцу медицинских экспериментов. Метод Достоевского близок к экспериментальному методу Бернара и Золя, однако он занят другим объектом. Золя оправдывал применение в литературе экспериментального метода тем, что "метафизический человек — мертв". "Вся наша территория, — заявил он, — преобразена приходом физиологического человека"¹⁵. По мысли Золя, именно физиологический человек должен был стать новым объектом романа. В своих романах Достоевский применил экспериментальный метод к метафизическому человеку, отказавшись удостоверить его смерть.

[163]

О ГЕНЕАЛОГИИ МЕТОДА

Экспериментальная модель Достоевского не была лишь продуктом позитивизма 1860-х годов, а имела и корни в культуре романтизма. Среди прямых источников этого метода — "Русские ночи" Владимира Одоевского (1844), книга, которая познакомила русского читателя с романтической эпистемологией¹⁶. Некоторые из фрагментов, составляющих книгу Одоевского, это своего рода протоколы таких экспериментов, словами Одоевского, "символические прозрения в происшествие такой эпохи, которая по естественному ходу вещей должна бы непременно образоваться" — в том случае, если бы человек мог "вполне приводить в исполнение свои мысли". Эти "символические прозрения" были для героев "духо-испытателей" тем, что для естествоиспытателей был "журнал наблюдений всего замеченного при производстве опыта"¹⁷. Один из таких мысленных экспериментов представляет собой "развитие" идеи Мальтуса — герой задается вопросом: что станет с человечеством, размножившимся свыше меры? Результат этого эксперимента — массовое самоубийство жителей; "журнал" наблюдений экспериментатора — вставная новелла "Последнее самоубийство". Для Одоевского этот мысленный эксперимент — "чудовищное" создание ума, облакающего собственные

страдания и сомнения в форму выкладок и силлогизмов, которое может служить примером того, “до чего могут довести простые опытные знания, не согреты верою в провидение”¹⁸. Убеденный в том, что эмпиризм и материализм (которые он называл формами “старого и нового язычества”) были крайне неадекватными методами познания истины, Одоевский, следуя за Шеллингом, возлагал надежды на другой способ познания, интуитивный, идеальный, мистический, направленный на раскрытие еще не изведанной области — человеческой души¹⁹. По словам одного из его героев, наука девятнадцатого века, обращаясь лишь к “грубой материи”, неспособна познать секрет жизни, ибо объект этой науки — мертв. Напрасно медицина “вопрошает труп <...> труп молчит или дает ответы, которые лишь приводят в сомнение о действиях жизни”. Напрасно ученые стараются вывести законы общества: их усилия завершились изобретением фантома, названного “человеческим обществом”; объект этих исследований — это лишь “слово”²⁰. Наши знания о живом теле ограничены языком, перенесенным из области исследования неживой природы: “Вспомни слова Биша — великого экспериментатора, опытного физика, убитого анатомическими опытами <...> Биша должен был сознаться, что “для тел органических надобно выдумать новый язык, ибо все слова, кото-

[164]

рые мы переносим из физических наук в животную или растительную экономию, напоминают нам такие понятия, которые вовсе не соответствуют физиологическим явлениям”²¹. Одоевский, как никто, понимал и пределы, и возможности, заключенные в языке, на котором мы говорим о явлениях мира, активизируя смыслы, образованные в прежних употреблениях: “Когда мы говорим, мы каждым словом вздымаем прах тысячи смыслов, присвоенных этому слову и веками, и различными странами, и даже отдельными людьми”²¹. Возможно ли знание, недоступное для анатомических опытов и словесных определений? На этот вопрос нет ответа, но в романтической эпистемологии не ученый, а поэт и философ, носитель интуитивного понимания, получает привилегию придать знанию “положительное направление”²².

Эта предыстория экспериментальных моделей Достоевского проясняет их смысл. Вслед за романтиками, за Шеллингом и, в России, Одоевским Достоевский был озабочен проблемой знания, приобретшей новую остроту в эпоху позитивизма. Как и романтики, он испытывал недоверие к знанию, направленному на “грубую материю”, выраженному в логических построениях и всецело зависящему от словесных определений. Вслед за Шеллингом и Одоевским Достоевский обратился к иному объекту — не материи, а человеческой душе; в отличие от Одоевского и от его героев, “ду^ хоиспытание” не казалось ему “чудовищным созданием” ума, охваченного “всепожирающим сомнением”, — человек эпохи зрелого позитивизма, Достоевский-писатель, соперничая с наукой в поисках истинного знания, смело взял на себя роль ученого-экспериментатора.

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ: LE DERNIER JOUR D'UN CONDAMNÉ

Эксперимент, подобный описанному Одоевским в “Последнем самоубийстве”, ставится в романе “Идиот” (1868). Объект — молодой человек, умирающий от чахотки, которому — устами студента-медика, “материалиста, атеиста и нигилиста” — объявлено, что жить ему осталось около месяца (8:323). Этот молодой человек находится в ситуации “приговоренного к смерти”, согласно с законами природы. Что испытывает приговоренный? Как он действует? Герой Достоевского не желает “благонравно выдержать

* Bichat, "Recherches physiologiques sur la vie et la mort", Paris, 1829, p. 108 (примечание Одоевского).

[165]

срок приговора". Зная, что он теперь "вне всякой власти суда", он чувствует себя способным "убить кого угодно" или "сделать что-нибудь самое ужасное" (8:342) и в конце концов приходит к мысли о самоубийстве: "Наконец, и соблазн: природа до такой степени ограничила мою деятельность своими тремя неделями приговора, что, может быть, самоубийство есть единственное дело, которое я еще могу успеть начать и окончить по собственной воле моей. Что ж, может быть, я и хочу воспользоваться последнею возможностью дела! Протест иногда не малое дело..." (8:344). Ипполит излагает свои мотивы в пространном документе, своего рода предсмертной объяснительной записке, обращенной, в соответствии с конвенциями жанра, к полиции и публике: "Мое "Объяснение" достаточно объяснит все дело полиции. Охотники до психологии и те, кому надо, могут вывести из него все, что им будет угодно. Я б желал, однако, чтоб эта рукопись предана была гласности". "Гласности" он желает предать и свое тело: "завещаю мой скелет в Медицинскую академию для научной пользы" (8:342). Огласив свое "Объяснение" вслух собравшимся гостям, юноша нажимает курок. Осечка. Итак, дело осталось несделанным, но слово сказано.

Положение Ипполита — это символическая модель состояния человека эпохи позитивизма и атеизма: если нет бессмертия души, то каждый человек находится в положении приговоренного к смерти²³. Будучи "нигилистом", Ипполит рассуждает о смерти так, как будто законы природы являются единственной силой, организующей миропорядок; он страдает не только от чахотки, но и от безверия. Достоевский использует историю Ипполита как своего рода экспериментальный проект по изучению реакций человека, убежденного в своей неминуемой и окончательной смерти, т. е. атеиста. Оказавшись в таком положении, подопытный логическим путем приходит к мысли об убийстве и к попытке самоубийства. В романах Достоевского этот эксперимент воспроизводится затем еще несколько раз, при варьируемых условиях. Кириллов и Иван Карамазов выступают как другие такие подопытные экземпляры. В целом эксперимент подтверждает теоретические построения Канта: жить моральной жизнью возможно, только если мы верим, что в распоряжении каждого из нас — безграничное количество времени, т. е. для того, чтобы была возможной мораль, человек должен верить в бессмертие души²⁴.

Прибегая к экспериментальному методу, Достоевский вступил в соревнование с позитивистами на территории врага: убедительным для них образом он продемонстрировал, что проект позитивистов-атеистов — устранить из человеческого сознания Бога —

[166]

логически приведет к крушению морали и в конечном итоге к уничтожению человечества путем убийства и самоубийства. Вопреки мнению Золя, не метафизический человек, а новый человек, атеист, был обречен на смерть — на самоубийство.

Достоевского-исследователя интересовал не только конечный результат ситуации, но и психологическое состояние человека, "приговоренного к смерти". Как он заметил в "Записках из Мертвого дома" (1861), своего рода дневнике тюремных наблюдений, "я старался вообразить себе психологическое состояние идущих на казнь" (4:152). В своих романах он неоднократно пытался реконструировать психологическое состояние человека перед лицом смерти. В "Идиоте" Мышкин, который вновь и вновь обращается к этой теме, выдвигает гипотезу, что главное страдание состоит в абсолютной уверенности в

неизбежности смерти, т. е. конечности (или ограниченности) оставшегося времени: “А ведь главная, самая сильная боль, может, не в ранах, а вот что вот знаешь наверно, что вот через час, потом через десять минут, потом через полминуты, потом теперь, вот сейчас — душа из тела вылетит, и что человеком уж больше не будешь, и что это уж наверно; главное то, что *наверно*” (8:20). Как ученый-экспериментатор, герой Достоевского предполагал производить регулярные наблюдения.

Эти реконструкции психологического состояния имели философские и литературные источники. Вольтер (в *Dictionnaire philo-sophique*) утверждал, что для человека реальное содержание опыта умирания составляет не самый факт умирания, а уверенность в том, что предстоит умереть²⁵. В психологическом ключе эту идею воплотил Виктор Гюго в знаменитой повести *Le Dernier jour d'un condamné?* (1829). “Последний день приговоренного к казни” Гюго — это дневник, в мельчайших деталях фиксирующий переживания последнего дня жизни, вплоть до последних минут. Именно сознание неизбежности смерти, в строго ограниченных временных пределах, мучит героя Гюго, приводя его к мысли о самоубийстве²⁶, Достоевский, как показали литературоведы, использовал “Последний день” Гюго в своих романах. В молодости эта повесть произвела на него огромное впечатление — он также имел возможность проверить литературные построения на собственном опыте. Герой “Идиота” Мышкин стремится именно к опытной проверке своей гипотезы: “Может быть, и есть такой человек, которому прочли приговор, дали помучиться, а потом сказали: “Ступай, тебя прощают”. Вот такой человек, может быть, мог бы рассказать”. Такой опыт имел и психологическое, и символическое или метафизическое измерение; Мышкин закончил: “Об этой муке и об этом ужасе и Христос говорил” (8:21).

[167]

Таким человеком был сам Достоевский. Достоевский был приговорен к смерти за политические преступления в возрасте двадцати семи лет, как участник кружка Петрашевского (где чтение материалистов и социалистов составляло едва ли не главный состав преступления). 22 декабря 1849 года вместе с другими он взшел на эшафот и оказался лицом к лицу со строем солдат, приготовившихся к расстрелу. Через несколько минут раздался отбой, приговоренным объявили о помиловании и назначено было другое наказание. В письме к брату Михаилу, написанном в тот же день, Достоевский описывал, что случилось в эти несколько минут: “Всем нам прочли смертный приговор, дали приложиться к кресту, переломили над головою шпаги и устроили наш предсмертный туалет (белые рубахи). Затем троих поставили к столбу для исполнения казни. Я стоял шестым, вызывали по трое, следовательно, я был во второй очереди и жить мне оставалось не более минуты” (28/ 1:161). Товарищ по заключению описал реакцию Достоевского на смертный приговор: Достоевский был очень взволнован, он вспомнил *Le Dernier jour d'un condamné* Гюго, затем, подойдя к Спешне-ву, сказал: “Nous serons avec le Christ” [Мы будем с Христом] — “Un peu de poussiere” [Немного пыли], — ответил Спешнее²⁷. (В письме к брату Достоевский также вспомнил повесть Гюго.) Эксперимент, поставленный Николаем I, показал Достоевскому, что верующий, готовившийся по смерти к встрече с Христом, и атеист, ожидавший обратиться в прах, переживали “последний день” по-разному. В этом эксперименте сам Достоевский был контрольным субъектом; переменной величиной была вера.

СМЕРТЬ АТЕИСТА

Подвергаясь символическому осмыслению, жизненный опыт конкретного человека приобретал метафизический характер и парадигматическое качество*. В символическом ключе пережитый им

* Современники также видели события частной жизни как реализацию общих культурных парадигм. Оглядываясь на прошлое через много лет после “казни” петрашевцев, Аполлон Майков представил Достоевского-революционера как умирающего Сократа. Он вспоминал, как в январе 1849 года Достоевский, будучи у Майкова в гостях, уговаривал его вступить в тайное общество: “И помню я — Достоевский, сидя как умирающий Сократ пред друзьями, в ночной рубашке с незастегнутым воротом, напрягал все свое красноречие о святости этого дела, о нашем долге спасти отечество, и пр.” (18:191). (Письмо А.Н. Майкова к П.А. Висковатову, 1885; цитирую по: Достоевский 18:191.)

[168]

смертный приговор и помилование были для Достоевского аналогом смерти и воскресения Христа: приговор представлял смертность человека, а помилование — воскресение к жизни вечной, уготованное христианину²¹. Эта символика имеется в повести Гюго, которую Достоевский вспомнил, ожидая казни. У Гюго осужденный полагает, что “все люди приговорены к смерти в разные сроки”²⁹. В 1860-е и 1870-е годы, в эпоху нигилизма и атеизма, Достоевский усмотрел в этой аналогии новый смысл и особую остроту — смертный приговор был окончательным и помилованию не подлежал. В этом контексте сама смерть Христа подвергалась переосмыслению. В эпоху, когда человек, вслед за наукой, воспринимает себя самого лишь как тело, подверженное тлению, каким видится Иисус Христос на кресте? Об этом рассуждает Ипполит, глядя на картину Ганса Гольбейна “Мертвый Христос” (1521) — своего рода икону века гуманизма:

На картине этой изображен Христос, только что снятый со креста. <...> это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки <...> лицо не пощажено нисколько; тут одна природа и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук. Я знаю, что христианская церковь установила еще в первые века, что Христос страдал не образно, а действительно и что и тело его, стало быть, было подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно. На картине это лицо страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками, глаза открыты, зрачки скосились; большие, открытые белки глаз блещут каким-то мертвенным, стеклянным отблеском. Но странно, когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики его, его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за ним и стоявшие у креста, все веровавшие в него и обожавшие его, то каким образом могли они поверить; смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? <...> Эти люди, окружавшие умершего, которых тут нет ни одного на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования. <...> И если б этот самый учитель мог увидеть свой образ накануне казни, то так ли бы сам он взойшел на крест и так ли бы умер, как теперь? Этот вопрос тоже невольно мерещится, когда смотришь на картину (8:338-339).

Это “квазианатомическое видение Христа”³⁰ (считается, что Гольбейн писал свою картину с натуры — с тела утопленника-самоубийцы в анатомическом театре), созерцание Христа-трупа, выступает для Достоевского как еще одна эмблема положения человека в эпоху позитивизма и атеизма. Герой Достоевского;

[169]

Ипполит, ставит и самого Христа в это положение. Что, если бы Бого-человек мог прозреть будущее не духовным, а материальным видением и увидеть свой труп, снятый с креста? Вопрос остается открытым. Одно ясно: человек эпохи позитивизма, увидевший

себя в зеркале науки как разлагающийся труп, испытывает при мысли о смерти “страшную тоску и смятение”, едва ли веря, что такой труп воскреснет.

Смысл (неудавшегося) самоубийства Ипполита лежит именно в символической и метафизической проекции этой житейской ситуации. В эпизоде со смертью Ипполита Достоевский как бы пытается трансформировать классические образцы смерти (но не доводит дело до конца). Различные элементы хорошо известных парадигм перегруппируются и переосмысляются. Как Сократ, Ипполит — приговоренный, который решает принять смерть до истечения срока. Но в отличие от Сократа, от которого — один шаг к смерти Христа, он не способен с радостью принять смертный приговор; смерть для него не освобождение души от оков тела. Смерть Ипполита напоминает смерть Сенеки, который лишил себя жизни, предупреждая приговор Нерона (и нанес себе удар неверной рукой), или Петрония, который умер посреди пира, также предупреждая приговор тирана. Говоря словами Сенеки, такая смерть — отречение от природы, возвращение ее дара³¹. Ипполит оформляет сцену своего самоубийства в этом классицистическом ключе: на рассвете, после “пира”, с бокалом шампанского в руках.

Эта схема с полной очевидностью воспроизводится в наброске “Смерть поэта” в записной книжке 1869—1870 годов, рядом с планами романа “Идиот”. Атеист, Попик, Раскольник, Доктор-нигилист и Поэт говорят за бутылкой вина “о свободе и о свободном человеке (N.B. по апостолу Павлу)” (9:120). По апостолу Павлу, человек имеет выбор, как жить — по закону плоти или по закону духа. “Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир” (Римляне 8:6)³². Наследники Христа, живущие по духу, будут живы: “и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих” (Римляне 8:21). В наброске Достоевского в конце вечера Поэт читает собравшимся свою “последнюю исповедь” — исповедь неверия, пьет шампанское и застреливается. Поэт отвергает Христа ради античных языческих богов: “Поэт про обоготворение природы, язычник. <...> Бред, последние мгновения, "Getter Griechenlands"³³. Смерть” (9:120). Смерть Поэта, как и смерть Ипполита, — это свидетельство нового язычества.

[170]

“ПОСЛЕДНИЙ ДЕНЬ” РУССКОГО НАРОДА

Если человек, чтобы жить, должен верить, что перед ним неограниченное количество времени, то народ должен видеть перед собой историческое будущее. Таков смысл истории другого героя Достоевского, Крафта из “Подростка” (1875): “Он вывел, что русский народ есть народ второстепенный <...> которому предназначено послужить лишь материалом для более благородного племени, а не иметь своей самостоятельной роли в судьбах человечества. Ввиду этого, может быть и справедливого, своего вывода господин Крафт пришел к заключению, что всякая дальнейшая деятельность всякого русского человека должна быть этой идеей парализована, так сказать, у всех должны опуститься руки и...” (13:44). И Крафт покончил жизнь самоубийством. Сам он изобразил свою смерть “в виде логического вывода”: “после него осталась вот эдакая тетрадь ученых выводов о том, что русские — порода людей второстепенная, на основании френологии, краниологии и даже математики, и что, стало быть, в качестве русского не стоит жить” (13:134—135).

Казалось бы, Крафт — одно из созданий наукообразного творческого метода Достоевского — результат логического развития абстрактной идеи, воплощенной в жизни героя романа. Однако на этот раз герой списан с натуры. Прототип Крафта (как показали исследователи) — некий Крамер, юрист до образования, совершивший такое идеологическое самоубийство в начале 1870-х годов. Предполагается, что Достоевский

услышал его историю от А. Ф. Кони, который, как судебный чиновник, участвовал в расследовании смерти Крамера. Много лет спустя Кони описал эту историю в своих мемуарах, приводя обширные цитаты из дневника самоубийцы (это описание и привлекло внимание Достоевистов)³⁴. Я полагаю, что среди документов, опубликованных в приложении к статистическому исследованию А. В. Лихачева в 1882 году, находится тот самый дневник, о котором Достоевский слышал от Кони. (Этот текст до сих пор оставался не замеченным исследователями Достоевского.) По словам публикатора, это предсмертный дневник самоубийцы, 30 лет, кандидата юридического факультета (имя самоубийцы не названо), написанный “около десяти лет назад”. В своем (коротком) дневнике самоубийца излагает свои убеждения:

Я не атеист, но и не теист — для меня нет жизни будущей, а есть только жизнь атомов, выражающаяся в различных сочетаниях, про^ изводимых силою взаимного притяжения. Нынче известная масса составляет мою особу, а по смерти она уйдет на образование других организмов, но никогда не пропадет, а потому для меня все равно —

[171]

жить ли под настоящим своим видом, или принять какую-либо иную форму. Вследствие вероятно особого склада мозга (я не признаю существования убеждений и то, что другие называют убеждениями, считаю актом того или другого склада мозга) я пришел к заключению, что человеческая порода так же преходяща, как и все другие, и что даже самый земной шар не вечен, вечны только одни атомы с их взаимным притяжением.

Это исповедание веры материалиста, вдохновленное теорией бессмертия материи, сформулированной Бюхнером в его книге “Сила и материя”. Однако, как утверждает сам самоубийца далее, “не это заставляет меня поднять на себя руку, эти мысли только дают мне силу расстаться с жизнью”³⁵. Убеждение в том, что русский народ так же преходящ, как и отдельный человек, заставило его покончить свою жизнь, лишенную иного смысла, нежели в виде частицы тела; мысли этого самоубийцы — о теле нации, русском народе: “я убедился, что <...> все его [русского народа] назначение в том только и состоит, чтобы сохранить и удобрить занимаемую им землю) для другого народа”³⁶. Высказывание о народе сформулировано в тех же терминах, что и высказывание об индивиде: образ разложения владеет мыслью человека 1870-х годов.

Так думал человек, стоящий за образом Крафта в “Подростке” (хотя мы и не знаем, был ли текст, опубликованный Лихачевым, известен Достоевскому). Как явствует из романа, в истории Крафта Достоевского особенно привлекала научность, или “логичность”, вывода о том, что “жить не стоит”, а также тот факт, что логический вывод получил жизненную реализацию: “можно сделать логический вывод какой угодно, но взять и застрелиться вследствие вывода — это, конечно, не всегда бывает” (13:135). В самом деле, самая идея, выраженная Крафтом, не нова; в ней слышатся отзвуки знаменитого “Философического письма” Чаадаева 1829 года, так потрясшего русское общество в 1836 году, когда оно было опубликовано в “Телескопе”³⁷. В 1870-е годы в обществе, как говорит Вер-силов Подростку, “началось что-то новое, и Крафты не уживаются, а застреливаются” (13:171). “Что-то новое” — это, по-видимому, распространение нового мировоззрения, “не атеизма и не теизма”, согласно которому назначение и тела человека, и общественного организма в том только и состоит, чтобы удобрить почву.

ДНЕВНИК САМОУБИЙЦЫ В ЖИЗНИ И В ЛИТЕРАТУРЕ

В романе “Подросток” герой-самоубийца Крафт оставляет по себе дневник, в котором в последние три дня жизни он записывал

(каждые несколько часов, потом — каждые несколько минут) свои ощущения при приближении смерти. Этот дневник не приводится в романе, а лишь пересказывается: “Последняя отметка сделана была в дневнике перед самым выстрелом, и он замечает в ней, что пишет, почти в темноте, едва разбирая буквы; свечку же зажечь не хочет, боясь оставить после себя пожар. “А зажечь, чтоб пред выстрелом опять потушить, как и жизнь мою, не хочу”, странно прибавил он чуть не в последней строчке” (13:134). Товарищи Крафта, в руки которых попал дневник, рассуждают о значении таких документов. Подросток:

Я громко удивился тому, что Васин, имея этот дневник столько времени перед глазами (ему дали прочитать его), не снял копии, тем более, что было не более листа кругом и заметки все короткие, — “хотя бы последнюю-то страничку!” Васин с улыбкой заметил мне, что он и так помнит, притом заметки без всякой системы, о всем, что на ум взбредет. Я стал было убеждать, что это-то в данном случае и драгоценно, но бросил и стал приставать, чтоб он что-нибудь припомнил, и он припомнил несколько строк, примерно за час до выстрела, о том, “что его знобит”; “что он, чтобы согреться, думал было выпить рюмку, но мысль, что от этого, пожалуй, сильнее кровоизлияние, остановила его”. “Все почти в этом роде”, — заключил Васин.
— Но ведь последние мысли, последние мысли!
— Последние мысли иногда бывают чрезвычайно ничтожны. Один такой же самоубийца именно жалуется в таком же своем дневнике, что в такой важный час хотя бы одна “высшая мысль” посетила его, а, напротив, все такие мелкие и пустые (13:134)³⁸.

В романе вопрос о ценности последних мыслей остается открытым.

Как и его герой, Достоевский испытывал острый интерес к тому, что ощущал человек, бывший лицом к лицу со смертью. Что мог рассказать такой человек? Станным образом в своем письме к брату, написанном непосредственно после “казни”, Достоевский немного рассказал о своих “последних мыслях”: “Жить мне оставалось не более минуты. Я вспомнил тебя, брат, всех твоих; в последнюю минуту ты, только один ты, был в уме моем” (28/1:161). Главное содержание его письма — опыт воскресения к новой жизни и символическая интерпретация пережитого как аналога смерти и воскресения Христа. Что могли рассказать другие? Отчеты самоубийц о последних минутах обладают особым весом: человек, который сам назначает время и способ своей смерти, казалось бы, имеет все шансы составить достоверный протокол умирания — самого недоступного из всего переживаемого человеком³⁹. Достоевский имел доступ к таким документам, по его собственным словам (в “Дневнике писателя” за 1876 год), “года полтора назад мне

показывал один высокоталантливый и компетентный в нашем судебном ведомстве человек пачку собранных им писем и записок самоубийц, собственноручных, написанных ими перед самою смертью, то есть за пять минут до смерти” (24:54). (По мнению редакторов Полного собрания сочинений Достоевского, этим человеком был А. Ф. Кони.)

По всей видимости, работая над историей Крафта, Достоевский знал о записях Крамера о его последних минутах. До нас дошли два варианта дневника Крамера — пересказ Кони в его воспоминаниях, опубликованных в 1920-е годы, и публикация Лихачева. Согласно Кони, последняя запись в дневнике Крамера была такова:

Скоро 12 часов! Все готово. У меня легкий озноб, и я немного зеваю, но совершенно спокоен. Хотел выпить коньяку, но вино, говорят, усиливает кровотечение, а я и без того здесь напачкаю. Какая плохая книга “Анатомия Дондерса”! Два больших тома убористой печати, а нельзя найти, как с точностью определить место сердца⁴⁰.

В исследовании А. В. Лихачева содержится, как я считаю, другой вариант того же документа:

Четверг 1 ч. 45 мин. ночи.

Я нисколько не чувствую ни волнения ни страха. Мне кажется, что я собираюсь лечь спать, меня даже очень клонит ко сну. Но меня почему-то сильно знобит, впрочем, озноб я чувствую уже с месяц. Для того, чтобы согреться, я выпил несколько рюмок рому; но я знаю, что ром увеличит также кровотечение, как и все крепкие напитки, и потому я еще его пью, но вовсе не для того, чтобы в опьянении легче было застрелиться. Я чувствую в себе настолько твердости, что мог бы не закрывая глаз стать под дула направленных прямо в меня десятка ружей. Впрочем, для меня все равно, что бы обо мне ни думали. Чем тверже становится мой дух, тем более я начинаю себя уважать. Я понимаю теперь чувство Христа на кресте... 2 ч. 45 мин. ночи.

Я удивляюсь физиологии Дрепера — она из 3 томов, а нет даже указания, как расположено сердце, а как на беду анатомия оставлена мною в Москве. Три часа приближается — я прошу прощения у владельца дома, что нарушаю покой в его доме⁴¹.

Какой из этих вариантов, был известен Достоевскому? Дневник Крафта в “Подростке” близок к варианту, сообщенному Кони. Так, герой Достоевского боится “излишнего кровоизлияния”, заботясь о “благообразии вида”, оставленного после себя (13:134). Этой детали нет в дневнике, опубликованном Лихачевым, — напротив, здесь самоубийца стремится увеличить кровотечение (очевидно, чтобы ускорить смерть). Очевидно, что публикация Лихачева, претендующая на научность, более надежна, чем мемуары Кони, опубликованные через пятьдесят лет после происшествия.

[174]

Какая же версия была известна Достоевскому? Скорее всего, Достоевский знал дневник Крамера от Кони, и можно предположить, что Кони пересказал несколько заметок из этого дневника в разговоре по памяти (как это происходит в романе) и по памяти же привел отрывки из дневника в своих мемуарах (чем и объясняются расхождения между текстом Кони и текстом Лихачева).

Что делать с этим документальным материалом, как его интерпретировать? В публикации Лихачева к дневнику приложен научный медицинский комментарий (напомним, что при подготовке приложения с письмами самоубийц, требующего, по его мнению, “специальных медицинских знаний”, Лихачев прибегнул к содействию доктора Г. И. Архангельского): “Угнетенное состояние духа, вызванное самосознанием ничтожности своего общественного значения, и нежелание расстаться с фиктивным величием вызвали патологическое состояние мозговой деятельности. Ознобы, появившиеся уже в продолжение месяца, как указывает автор, и лечение ромом в день самоубийства дают право заключать, что психическое расстройство имело уже реальную органическую почву...”⁴² Ученые — статистик, Лихачев, и медик, Архангельский, — усмотрели в этом документе свидетельство органического расстройства головного мозга.

Ученые не обратили внимания на то, что, хотя этот самоубийца поставил свою смерть как научный эксперимент, с учебником физиологии и дневником наблюдений в руках, пример Христа на кресте, как это было не раз в течение столетий⁴³, послужил для него образцом добровольной смерти.

Писатель прочел этот документ иначе, чем ученые. В этих записях, “о всем, что на ум взбредет”, оформленных в научных терминах, Достоевский видел потенциальные символы и идеологические возможности. Для него самого в переживании умирания особый интерес представляла мысль о том, что будет после смерти. Достоевский обратил внимание именно на этот момент в дневнике Крамера (по Кони): умирая, “я здесь напачкаю”. В дневнике, который он написал для своего героя Крафта, Достоевский развил эту тему. Он упоминает о нежелании героя усилить кровотечение, чтобы оставить по себе “благообразный вид” (13:134), но этим не ограничивается: дневник Крафта заканчивается

у Достоевского замечанием о том, что герой не хочет зажечь свечку, боясь оставить после себя пожар, и затем: “"А зажечь, чтоб пред выстрелом опять потушить, как и жизнь мою, не хочу", странно прибавил он чуть не в последней строчке” (13:134).

Как известно исследователям Достоевского, эта деталь заимствована из другого документа — предсмертного письма самоубий-

[175]

цы, опубликованного 18 ноября 1874 года в газете “Гражданин”. (Об этом документе речь уже шла в главе о записках самоубийц.) Как и Крамер, этот самоубийца (он назван в газете А. Ц-в) подошел к своей смерти как к научному эксперименту и оставил предсмертную записку в форме протокола научного опыта, стремясь “проследить, насколько возможно, ощущение при приближении смерти”. Его записка заканчивается словами: “Пишу на память и, чтоб не онеметь и не забыть потушить свечу и тем не сделать пожара, тушу свечу”⁴⁴.

Итак, Достоевский заимствовал заключительные строки дневника Крафта из другого документального источника, нежели дневник Крамера. Зачем ему понадобилось подкрепить мысль Крамера (“я здесь [своей кровью] напачкаю”) заботой Ц-ва о том, чтобы не оставить после себя пожара? Что означает последняя (“странная”) фраза о свече, которую Достоевский прибавил от себя? В контексте романа эти детали получают символическое значение. Обратимся к этому контексту. В разговоре с Подростком, незадолго до самоубийства, Крафт замечает: “Нынче безле-сят Россию, истощают в ней почву <...> Все точно на постоялом дворе и завтра собираются вон из России” (13:54). В черновых вариантах романа Достоевский выразил эту идею с большей полнотой и связал ее с своим главным вопросом, “если нет бессмертия души...”: нет другой жизни, я на земле на одно мгновение, чего же церемониться”. <...> “Какое мне дело, хоть бы они провалились не только в будущем, но хоть и сию минуту и я с ними вместе, *après moi le déluge*”. Параллель: как у нас истощение почвы и истребление лесов” (16:8—9)*. В этом контексте боязнь Крафта оставить по себе пожар получает символический и идеологический смысл: этим герой отвергает идею “если нет другой жизни — *après moi le déluge*”.

Что касается последней, “странной”, фразы, то и она имеет потенциальный символический смысл. Распространенная метафора жизни и смерти, горящая свеча имеет особый смысл в православной заупокойной службе: в конце службы тушат свечи — как знак того, что земная жизнь подошла к концу и душа отлетает от тела к источнику света, Богу. (Эту известную каждому православному русскому символику Толстой использовал в сцене самоубийства Анны Карениной⁴⁵; “Подросток” был опубликован в то самое время, когда Толстой работал над этим романом.) Итак, Крафт своим

* Ипполит ставит “*après moi le déluge*” в качестве эпиграфа к своему предсмертному “Объяснению”.

[176]

жестом (“свечку <...> зажечь <...> [и] потушить, как и жизнь мою, не хочу”) отвергает и идею бессмертия души. Для писателя странные и, казалось бы, случайные детали в предсмертных записках самоубийц были символами, исполненными латентного смысла.

В набросках к роману “Подросток” Достоевский размышляет о том, в чем смысл предсмертных записок самоубийц: “какие причины заставляют перед последними мгновениями чуть не всех (или очень многих) писать *исповеди* (N.B. так, что если бы у всех были средства, то все, может быть, писали бы исповеди)” (16:68). В то время как в романе этот вопрос, как и многие другие, остается открытым, в набросках дается и ответ:

Истребляют себя от многочисленных причин, пишут исповеди тоже от сложных причин, а не одного тщеславия. Но можно отыскать и общие черты, напр[имер] то, что в такую минуту у всех потребность писать. “Голос”: зарезавшийся ножом в трактире: “Образ милой К. все предо мною”. <...> Но вот что опять-таки общая черта: тут же, в этой же оставленной им записке (*несмотря на милую К.*, которой образ, *уж конечно*, не мог давать ему покоя, если из-за нее зарезался), — тут же у него и примечание]: “Удивительно пусто в голове, думал, что в эту минуту будут особые мысли”⁴⁴. Умно или глупо подобное замечание — важно то, что все они чего-то ищут, о чем-то спрашивают, на что ответа не находят, о чем-то интересуются совершенно вне личных интересов. О каком-то общем (деле) и вековечном, несмотря даже на образ милой К., который, без сомнения, мог бы прогнать всякую общую идею и потребность самоуглубления и обратить действие *совершенно в личное* (16:68—69).

Убежденный в том, что сверхличный (метафизический) смысл или “общая идея” заключается в “чуть ли не всех” предсмертных записках, Достоевский приписал такой метафизический смысл дневнику своего героя Крафта — прочитал бытовую деталь (кровь, свеча) как символ.

В заключение вернемся к вопросу о соотношении между документом (дневником Крамера), в двух его вариантах, и романом Достоевского. К тому времени, когда Кони цитировал дневник Крамера в своих воспоминаниях, он, без всякого сомнения, читал “Подростка”. Этим, возможно, и объясняются расхождения между версией дневника, приведенной Кони, и версией, опубликованной Лихачевым. Я полагаю, что Кони цитировал по памяти и что ему казалось, что он *помнил*, будто бы самоубийца-Крамер беспокоился о том, чтобы не напачкать кровью, потому, что в известном ему романе Достоевский придал этой детали символическое значение. Весьма вероятно, что именно литература создала этот документ.

[177]

О ДИСКУРСЕ: РАЗЛОЖЕНИЕ

На страницах романа “Подросток”, как замечали исследователи, свирепствует настоящая эпидемия самоубийств⁴⁷. Из планов и набросков к роману мы знаем, что Достоевский собирался покончить посредством самоубийства чуть ли не со всеми своими героями. “Подросток” писался в то время (1874), когда на страницах русской периодической печати ежедневно сообщалось об эпидемии самоубийств, и, судя по его записным книжкам, Достоевский внимательно читал такие сообщения. В романе массовое самоуничтожение среди действующих лиц является частью общего процесса, которым охвачено русское общество, процесса “разложения”. В записных книжках Достоевский развивает эту идею: “Во всем идея разложения, ибо все *врозь* и никаких не остается связей не только в русском семействе, но даже просто между людьми. <...> *Разложение* — главная видимая мысль романа” (16:16—17). Понятие “разложение” было знакомо читателю из газет и журналов, это общее место публицистического дискурса того времени, описывающее в метафорическом ключе состояние общества (или социального тела) в послереформенную эпоху (об этом — в главе “Самоубийство в русской печати”). Однако, используя это общепринятое метафорическое понятие, Достоевский добавляет к социальным коннотациям новые, заимствованные из богословских источников.

Согласно богословской традиции православной церкви, человек, созданный по образу и подобию Божию, через первородный грех потерял божественную природу и, уподобившись скотам, оказался во власти законов природы, т. е. стал подвержен тлению. “Тление”, т. е. смертность, это космическая болезнь, насылаемая “человекоубийцей” — дьяволом⁴⁸. По словам Григория Паламы, живя по закону плоти, человек мертв и еще прежде смерти тела переживает смерть души — как отделение души от Бога⁴⁹. Смерть и

воскресение Христа возвращает падшему человеку надежду быть “освобожденным от рабства тлению” (Римляне 8:21), возвращая ему “образ Божий”⁵⁰.

В эпоху позитивизма эти богословские представления напрашивались на актуальную интерпретацию. Антропотеизм Фейербаха сделался современным искушением дьявола (“вы будете как Боги”), а научный материализм занял место “закона плоти” — “закона греха и смерти”. Как и первородный грех, эти новые заблуждения несли с собой тление, в широком метафорическом смысле — “разложение”, в разных его формах, и смерть.

[178]

В романе Достоевского за явными (или “видимыми”) значениями идеи разложения лежит другой смысловой пласт — богословская проекция этой идеи. Она ясно видится в набросках и планах к роману, например, в следующем: “Общество химически разлагается. <...> все эти семьи и вся эта народность разложится, даже образа от них не останутся” (16:16). Слово “образ” имеет христианские коннотации. Оно появляется в набросках к роману и в самом романе много раз в значении “образ Бога”, или “икона”. Главный герой, атеист, “рубит образа <...> вынести не может *образов* <...> застреливается” (16:42, 43)⁵¹. Здесь проводится связь между образом Божиим в человеке, разложением и добровольной смертью. В другой записи Достоевский набрасывает модель мира в его отношении к Богу: “Планета с Богом соприкасаются целого и бессмертия (семейство уничтожается и предки, и личность (без Бога), остается род человеческий, ограничивается, стало быть, землею, а при воскресении свидание, познание)” (16:170). В этой модели связь земли и Бога ассоциируется с целостностью и бессмертием. Идея личности без Бога соположена с мыслью об ограничении жизни родовой, земной жизнью. Стало быть, надежда на свидание при воскресении, о котором Достоевский мечтал у тела умершей жены, уничтожается.

Особое внимание в своем исследовании “разложения” Достоевский уделяет в романе разложению русского семейства. В центре романа — “тип случайного семейства, в противоположность родового семейства” (16:434). Версиков, дворянин-интеллигент, скиталец по Европе, живет с крестьянкой, бывшей его крепостной. Дети от этого союза, Аркадий (Подросток) и Лиза, формально считаются детьми ее законного мужа, крестьянина. Лиза становится любовницей легкомысленного князя Сокольского, аристократа, замешанного в дело о подделке денежных бумаг, и беременна от него. Версиков безнадежно влюблен в светскую даму Ахмакову, что приводит его к попытке убить ее и затем застрелить себя (в черновиках планировалось законченное самоубийство)*. Князь Сокольский арестован и умирает в тюрьме — в черновиках он кончает жизнь самоубийством, а у Лизы случается выкидыш — в чернови-

* Этот эпизод основан на убийстве-самоубийстве в отеле Бель-Вю (описанном в главе “Русская печать о самоубийстве”), когда Тимофей Комаров застрелил Анну Суворину, жену журналиста А.С. Суворина, отвергшую его страсть. В записных книжках Достоевского имеются наброски, в которых прямо упоминаются газетные известия об этом случае: “Я... я... я вас истреблю, вот что (он встал с места бледный). Belle vue” (16:374). “N.B. N.B. О том, что застрелить женщину, если она не соглашается, фельетон Суворина, ноября 3 № 303” (16:195).

[179]

ках она кончает с собой. Перед нами картина “разложения”, прежде всего разложения общественного тела — семьи, рода, сословного поведения и общепринятой морали.

В набросках к роману явной причиной драмы Версилова является атеизм, а именно неверие в бессмертие души: “Все несчастье ЕГО, что ОН — атеист и не верует *воскресенью*” (16:15). В окончательном тексте тема атеизма достигает кульминации в пророческом видении Версилова — картине мира без Бога, т. е. без идеи бессмертия:

Исчезла бы великая идея бессмертия и приходилось бы заменить ее; и весь избыток прежней любви к тому, который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенную, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную (13:379).

Эта картина земного рая — заимствованная из социалистических утопий — остается в романе незаконченной. В сердце своем Версиров чувствует, что такое райское существование, даже если оно возможно, будет временным. В заключение ему видится картина второго пришествия Христа. Что же случится перед вторым пришествием? Пропущенное в романе звено можно найти в “Дневнике писателя” за январь 1876 года — потеря идеи бессмертия после временного райского блаженства приводит к массовому самоубийству (об этом — в следующей главе). Мир романа “Подросток” — это своего рода предвидение будущего мира без Бога, в котором царствует закон “разложения”, греха и смерти.

Очевидно, что разложение общества, семьи и человека в романе Достоевского — это состояние, которым управляют не столько законы природы и общества, сформулированные наукой, сколько богословские принципы. В этом отношении между дискурсом Достоевского и дискурсом современной ему печати есть существенная разница. Публикуя свои романы под одной обложкой с внутренними хрониками Демерта и изложениями позитивного метода (“Подросток” появился, серийно, в “Отечественных записках”), Достоевский, казалось бы, пользуется тем же дискурсом: он прибегает в своих романах к экспериментальному методу, обращается к тем же фундаментальным проблемам (соотношение части и целого) и, главное, опирается на те же организующие метафоры (такие, как “разложение”). Однако, пользуясь теми же словами и категориями, Достоевский придает им иной или дополнительный смысл. В этом

[180]

отношении дискурс литературы не тождественен дискурсу печати и науки — за общими формами лежат различные смыслы.

СМЕРТЬ КИРИЛЛОВА: ХРИСТОС-САМОУБИЙЦА

Самоубийство Кириллова в романе “Бесы” (1871—1872)— это смерть атеиста, имеющая парадигматическое качество. Как модель смерти исторически конкретного человека, смерть Кириллова неоднократно переосмыслялась философами и художниками, размышлявшими о жизни и смерти человека, живущего в культуре, которая поставила под сомнение существование Бога и бессмертия души (среди них Ницше, Мережковский и Камю, о чем речь пойдет ниже).

Кириллов — идеолог и пропагандист сознательного самоубийства (“с рассудка”), который видит самоистребление как необходимое, логическое следствие развития человека в его взаимоотношениях с Богом. Сам он выступает как предшественник этого будущего и прообраз “нового человека”, равного Богу, — человека-самоубийцы. Если бы не два “предрассудка”, останавливающие человека, самоубийцами стали бы “все”. Эти два предрассудка — боязнь боли* и “тот свет”. Однако в будущем “будет новый человек, счастливый и гордый, кому будет все равно, жить или не жить, тот будет новый человек.

Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот Бог не будет” (10:93—94).

Способность убить себя без страха превратит человека в Бога.

Этот аргумент развивается в серии диалогов, в каждом из которых собеседник Кириллова предлагает собственную точку зрения на предмет разговора. Один из них (повествователь) придерживается медицинской точки зрения: “разумеется, помешанный”, — решает он (10:95). Более образованный собеседник, Ставрогин, предлагает культурный комментарий:

— Старые философские места, одни и те же с начала веков, — с каким-то безразличным сожалением пробормотал Ставрогин.

— Одни и те же! Одни и те же с начала веков, и никаких других никогда! — подхватил Кириллов с сверкающим взглядом, как будто в этой идее заключалась чуть не победа (10:188).

* Мысль Кириллова, что если бы не страх боли, то все прибегли бы к самоубийству, по-видимому, заимствована из Шопенгауэра, который утверждал, что не было бы ни одного человека, который не покончил бы с собой, если бы конец был просто прекращением существования, а не уничтожением тела, что и останавливает от самоубийства (очерк “О самоубийстве” из книги *Parerga und Paralipomena*, 1851).

[181]

В самом деле, в смерти Кириллова сошлись в единой схеме элементы различных философских систем, известных современному читателю (среди них Кант, Гегель, Шопенгауэр, Фейербах)*. Организующий принцип, придающий единство и смысл пестрому целому, — это ориентация на сократовский диалог и непосредственно на “Федона” Платона, диалог о смерти и бессмертии, который заканчивается самоубийством Сократа. Как Платон, Достоевский растит “живые слова, посаженные в живых умах”⁵³, и, как Платон, он прибегает к диалогической форме развития мысли. Как и в “Федоне”, в “Бесах” диалог о бессмертии происходит перед лицом смерти и аргументы героя получают проверку в самом его акте⁵³.

Смерть Кириллова воспроизводит и смерть Сократа, и смерть Христа — две парадигмы, тесно связанные в культурном сознании христианского мира (о чем речь шла во Введении). Мысль о Христе и его смерти болезненным образом преследует героя Достоевского. К мысли о самоубийстве Кириллова приводит именно неспособность примириться со смертью Христа, которая видится ему как окончательная, физическая смерть: “если законы природы не пожалели и *Этого* <...> для чего же жить, отвечай, если ты человек?” — вопрошает Кириллов (10:471). Трагическом восприятии человеком смерти Христа писал Гегель, после Французской революции, в “Феноменологии духа” (1807) и затем в “Лекциях по философии религии” (впервые опубликованных в 1827 году): Бог умер, Бог мертв — это самая ужасная из всех мыслей⁵⁴. Причина трагедии заключалась в потере идеи о Богочеловечестве как неслитном и нераздельном единстве в Христе Бога и человека. Смерть Христа-человека, рассуждал Гегель, подобна смерти Сократа — это гибель человека, придавшего смысл смерти. Но окончательная смерть Бога есть мысль невыносимая. Человек эпохи позитивизма, потерявший сознание единства Бога и человека, жил в состоянии отчаяния или трагической амбивалентности.

Не в силах вынести отсутствие Бога, Кириллов пытается заполнить пустоту, поставив на место Бога — человека, самого себя: “Если нет Бога, то я бог” (10:469—470). Рассуждая логически, он приходит к выводу, что процесс обращения человека и Бога приводит к самоубийству как к моральной необходимости. Отправной

* Реакция некоторых современных читателей была сходной с реакцией Ставрогина. Один критик опознал в рассуждениях Кириллова мысль Гегеля: “Этот безумец словно воспроизводит на свой оригинальный лад знаменитое гегелевское положение: бытие или

небытие — одно и то же (Sein und Nichtsein ist dasselbe)” (Е. Марков, “Критические беседы”, “Русская речь”, № 6, 1879, с. 197; цитирую по: Достоевский 12:268).

[182]

точкой служит проблема о соотношении божественной и человеческой воли:

— Если Бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие. <...> Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому (10:470).

И в этом пункте герой Достоевского следует за Гегелем — за его рассуждениями о новом состоянии сознания, принесенном Просвещением и Французской революцией, которое отмечает начало конца истории. Это состояние “абсолютной свободы”, при котором “индивидуальная воля” не ограничена “универсальной волей”, состояние, которое способно породить лишь негативное действие, лишь террор, уничтожение и смерть — “хладнокровную и бессмысленную смерть”⁵⁵. Русские люди поколения Достоевского применяли понятия гегельянской философии к различным жизненным ситуациям; Достоевский увидел в рассуждениях Гегеля модель нигилистической смерти — смерти, вызываемой сознанием абсолютной свободы человеческой воли, не ограниченной божественной волей. Такой смертью было самоубийство.

Понятие о воле стало для Достоевского и его современников главным ориентиром в перестройке отношений между человеком и Богом. Согласно христианской антропологии, человек сотворен по образу и подобию Божьему и наделен разумом, свободной волей и бессмертной душой. Свобода воли ограничена ответственностью человека за свои грехи и надеждой наследовать жизнь вечную. Отвергнув идею бессмертия души, позитивисты заменили представление о свободе воли идеей детерминизма. Разум, ставший главным элементом в позитивистской модели человеческой личности, рассматривался как инструмент познания законов природы и общества, детерминировавших человеческие действия. В экспериментальной модели Достоевского элементы человеческой личности сложились в другую структуру: с исчезновением идеи бессмертия произошла болезненная гипертрофия воли, наступила своего рода гегелевская абсолютная свобода индивидуального волеизъявления. Те из героев Достоевского, кто живет в мире, лишенном Бога, проявляют именно “своеволие”, конечный пункт которого — убить себя (убить другого, как предлагает Верховенский, для Кириллова является самым низким пунктом своеволия, 10:470).

В конечном счете речь идет о том, чтобы занять место Богочеловека, Христа, став новым спасителем и творцом нового человека, отличного и в своей физической природе: “Я начну, и кончу, и

[183]

дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически” (10:472). Именно избрав добровольную смерть во имя спасения человечества (акт *imitatio Christi*), Кириллов становится равным Богочеловеку. С самоубийством Кириллова Достоевский вступил в вековой спор о том, можно ли считать Христа самоубийцей, пробным камнем в котором служил именно вопрос о воле⁵⁶. Те, кто полагали, что Христа нельзя считать самоубийцей, указывали на слова Гефсиманской молитвы “Да сбудется воля Твоя” (“не как Я хочу, но как Ты”, Матвей 25:39). Кириллов своим самоубийством утверждает: да сбудется воля моя; новый Христос, без сомнения, самоубийца.

Итак, Кириллов — это предвестник *нового* мессии, не Богочеловек, а человекобог:

- Он придет, и имя ему человекобог.
- Богочеловек?
- Человекобог, в этом разница (10:189).

Понятие “човекобог” заимствовано Достоевским у последователей левого гегельянца Фейербаха, которых в России было едва ли не больше, чем в Германии. На поверхности Фейербах, который провозгласил кантовские постулаты веры (существование Бога, бессмертие души, свобода воли) ненужными, был позитивистом. Довольствуясь земным миром, настаивал он, миром, данным в чувственном опыте. Бог — это не что иное, как умственная проекция реального объекта — человека. Отдавая предпочтение Богу, религия предпочла знак — вещи, копию — оригиналу, иллюзию — реальности. самого себя Фейербах называл “реалистом” (в позитивистском, а не схоластическом смысле этого термина). Выступая в роли “переводчика” христианской религии, он прочитал высказывания о Боге как относящиеся к человеку, высказывания о загробной жизни как относящиеся к земной жизни. Главное, он усмотрел в самой религии отождествление божественного субъекта с человеческим:

Это не только я, ничтожество, а сама религия говорит: Бог есть человек, человек есть Бог <...> Я лишь предал секрет христианской религии...

Представив свои революционные преобразования христианской доктрины как герменевтическую операцию, выявляющую ее подлинный, скрытый смысл, Фейербах отождествил также религию и атеизм, в его терминах — “теологию” и “антропологию”. Он продолжал: “И если мой труд — отрицательный, нерелигиозный, атеистический, вспомним, что атеизм — по крайней мере, в том смыс-

[184]

ле, который придается ему в этом труде, — есть секрет самой религии...”⁵⁷

Доктрина Фейербаха, в свою очередь, подверглась интерпретациям. Так, его русский последователь Николай Спешнее истолковал эту доктрину (“главный принцип нового времени”) как отрицание всякого авторитета и оправдание неограниченного своеволия:

...теперь я понял, что все это означает лишь: для человечества не существует никакого авторитета, никакого творца, никакого бога; что же касается философского бога, то человечество — само высшее и истиннейшее воплощение этого бога, поэтому для него не может существовать другого бога, кроме него самого: как всякий бог, оно ни от кого не получает приказов, его собственная добровольная детерминация, его собственная воля, его собственное стремление — это и есть его единственный закон. Я избегаю здесь... [рукопись обрывается]⁵⁸.

(Член кружка Петрашевского, Спешнее был ментором Достоевского в вопросах нигилизма — предполагается, что он является прототипом Ставрогина⁵⁹.) Несмотря на далеко идущие последствия, русские последователи Фейербаха, как и сам Фейербах, ‘видели революцию в отношениях человека и Бога как элементарную лингвистическую операцию. По словам Спешнева, “вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов. Да разве разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика?”⁶⁰ Достоевский показал в судьбе Кириллова, что изменение порядка слов имело самые серьезные последствия: оно означало разницу между жизнью и смертью.

Одним из последствий фейербаховской революции в религиозной мысли было изменение статуса тела. По словам Фейербаха, тождество между Богом и человеком “наконец” простирается до тождества плоти и “даже тела”. В то же время Фейербах настаивал, что его человек — это “позитивное” и “реальное” существо, человек-материя⁶¹.

Соположение этих двух принципов предполагало идею личного бессмертия человека в земной жизни — бессмертия во плоти. Кириллов (как он объясняет Ставрогину) верит именно “не в будущую вечную [жизнь], а в здешнюю вечную” (10:188). В соответствии с этим физическое преобразование тела является для Кириллова абсолютной необходимостью: “в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего Бога никак” (10:472). В самом деле, “без прежнего Бога” жизнь человека найдет конец в разложении тела. Кириллов описывает (в разговоре со Ставрогиным) один из способов достичь земного бессмертия в личной жизни — отмену времени — и его философские основания:

[185]

- Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно.
- Вы надеетесь дойти до такой минуты? -Да.
- Это вряд ли в наше время возможно <...> В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет.
- Знаю. Это очень там верно; отчетливо и точно. <...>
- Куда же его спрячут?
- Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме” (10:188).

В философском ключе, в эту минуту Апостол Иоанн (автор “Откровения”) протягивает руку Иммануилу Канту. Однако, как объясняет Кириллов Шатову, эти минуты персонального апокалипсиса даны ему в непосредственном чувственном опыте, который открывает возможность — и необходимость — физического преобразования⁶².

- Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть (10:450).

Собеседник Кириллова Шатов рассматривает его опыт с медицинской точки зрения, диагностируя его как состояние, предшествующее эпилептическому припадку, — ощущение, известное Достоевскому из личного опыта⁶³.

Христианская традиция, ведущая свое начало от платонической, от рассуждений умирающего Сократа в “Федоне”, представляет смерть как отделение души от тела. Вот как описал этот процесс Фейербах: религиозное сознание отделяет душу от тела, сущность от индивида — индивид умирает духовной смертью, мертвое тело, остающееся после него, есть человек; душа, отделившаяся от него, есть Бог. В эпоху позитивизма, настаивал Фейербах, предстоит воссоединение: отделение души от тела, сущности от индивида, Бога от человека, как всякое разделение, болезненно; душа тоскует по потерянной половине, по своему телу, и, как и Бог, душа тоскует по реальному человеку. Когда Бог вновь станет человеком, а душа возвратится к своему телу, будет установлена тождественность этого мира и иного мира и восстановлена целостность человека⁶⁴. Вслед за Фейербахом герой Достоевского Кириллов стремится объединить, после многовековой разлуки, душу и тело, слив их в акте смерти-преобразования.

В жизни Достоевского интерес к символическому и метафизическому смыслу смерти сочетался с интенсивным интересом к пси-

[186]

хологии умирания. В “Бесах” он позволил себе изобразить последние минуты жизни в мельчайших подробностях — через восприятие не самого самоубийцы, а нескромного свидетеля. Вот что подсмотрел Верховенский, войдя в комнату, куда с револьвером удалился Кириллов:

...в углу, образованном стеною и шкафом, стоял Кириллов, и стоял ужасно странно, — неподвижно, вытянувшись, протянув руки по швам, приподняв голову и плотно прижавшись затылком к стене <...> Петр Степанович <...> мог наблюдать только выдающиеся части фигуры <...> Его, главное, поразило то, что фигура, Несмотря на крик и на бешеный наскок его, даже не двинулась, не шевельнулась ни одним своим членом — точно окаменевшая или восковая. Бледность лица ее была неестественная, черные глаза совсем неподвижны и глядели в какую-то точку в пространстве. Петр Степанович провел свечой сверху вниз и опять вверх, освещая со всех точек и разглядывая это лицо. Он вдруг заметил, что Кириллов хоть и смотрит куда-то пред собой, но искоса его видит и даже, может быть, наблюдает. Тут пришла ему мысль поднести огонь прямо к лицу "этого мерзавца", поджечь и посмотреть, что тот сделает. <...> Едва он дотронулся до Кириллова, как тот быстро нагнул голову и головой же выбил из рук его свечку; подсвечник полетел со звоном на пол, и свеча потухла. В то же мгновение он почувствовал ужасную боль в мизинце своей левой руки <...> ударил револьвером по голове припавшего к нему и укусившего ему палец Кириллова. Наконец палец он вырвал и сломал голову бросился бежать из дому, отыскивая в темноте дорогу. Вслед ему из комнаты летели страшные крики: — Сейчас, сейчас, сейчас, сейчас... Раз десять. Но он все бежал и уже выбежал было в сени, как вдруг послышался громкий выстрел (10:475—476).

Для читателя это описание было шокирующим. Одним из таких читателей был Дмитрий Мережковский:

Описание самоубийства Кириллова — это одно из тех созданий Достоевского, где он переступает за пределы искусства; это то, о чем нельзя писать, почти говорить нельзя: это цинично, жестоко, может быть, преступно, не только художественно, но и нравственно преступно. Это своего рода вивисекция, анатомическое рассечение живой души: заглядывая в эту зияющую рану, окровавленные внутренности человеческой души, мы с отвращением и с любопытством ужаса следим за их последними содроганиями⁶⁵.

Мережковский увидел в описанном Достоевским не художественный акт, а медицинскую процедуру, обращенную на душу героя. По его словам, в последние минуты своей жизни Кириллов у Достоевского не богочеловек, а душевнобольной. Мережковский рассуждает здесь как человек, сформировавшийся в эпоху позитивизма. Достоевский для него — медик-экспериментатор, как, например, Клод Бернар, пропагандировавший ценность вивисекций,

[187]

производимых над приговоренными к смерти⁶⁶. Не одобряя этого предприятия, Мережковский не заметил, что Достоевский остановился у последней черты: выстрел происходит за сценой, последние содрогания самоубийцы, души и тела, остались недоступными не только медикам, производившим вскрытие, но и художнику, вооружившемуся методами медика-экспериментатора.

КИРИЛЛОВ В ЖИЗНИ: МАЛИКОВ

Отношение своих созданий к реальности было важным для Достоевского, который, как и ученые-экспериментаторы, гордился тем, что в своем искусстве предсказал некоторые явления реальной жизни⁶⁷. Вскоре после завершения "Бесов" Достоевский встретил своего Кириллова в жизни. В записной книжке за 1876 год значится: "Мне говорили, что Кириллов не ясен. Я бы вам рассказал про Малькова" (24:163). И ранее: "Слышал о Малькове" (22:162)⁶⁸. Александр Капитонович Маликов (Достоевский неправильно писал его фамилию) участвовал в революционном движении 1860-х годов и был арестован после покушения Каракозова на жизнь Александра II. Живя в ссылке, этот нигилист пережил своего рода религиозное обращение — в религию "богочеловеков".

Товарищ по революционной деятельности А. И. Фаресов описал это событие. Однажды, в марте 1874 года, Маликов встретил его сообщением: “В ваше отсутствие я перестал быть "ветхим" человеком. Послушайте <...> вскройте и вы в себе "божественную душу". Сделайтесь христианином. Откажитесь от мысли — насилем уничтожить насилие”. Каждый человек, проповедовал он, создан по образу и подобию Божьему, следовательно, каждый человек — богочеловек: “Он вдохнул свою душу и сделал нас богоче-ловеками”⁶⁹. Другой товарищ узнал об обращении от маленького сына Маликова, который, подпрыгивая на одной ножке, сообщил ему новость: “А папка-м бог! А папка-м бог!...”⁷⁰

В его вере в божественность природы человека Маликова подкрепляло представление о человечестве как о едином, коллективном теле. Следуя за органическими моделями в социологии, он называл человечество “социальным организмом”; следуя за физическими теориями, он считал отдельного индивида “атомом” этого организма. “Социальный организм” отождествлялся с телом Христовым, которое, следуя богословским представлениям, Маликов считал тленным и тем не менее бессмертным. “Социальный организм”, по мысли Маликова, должен был стать предметом особого культа в революционных кругах: “Христианин относится даже

[188]

к дурному человеку как бы к недостаткам своего собственного тела, понимая, что они оба — части одного человечества, что все люди суть атомы социального организма, боготворимого ныне мною. Я убежден, что многие русские революционеры переродятся, если увидят и поговорят со мною!”⁷¹ Эта цепь аргументов, подкрепляемых метафорами, дала ему силы проникнуться главным убеждением — в бессмертии человека.

Проповедь Маликова имела немалый успех — среди тех, на кого религия богочеловеков оказала влияние, были Николай Чайковский (глава кружка народников) и О. И. Каблиц, автор влиятельного труда “Основы народничества”. Когда Маликов был вновь арестован (в том же 1874 году), он принялся проповедовать полиции. Фаресов приводит в своих воспоминаниях следующий эпизод, будто бы рассказанный ему жандармским офицером: “Когда его ввели к нам, он заговорил о Боге, о социальном организме, которому и великие, и малые люди одинаково нужны, как каждому из нас нужен не только головной мозг, но и любой палец руки... Он тотчас же был освобожден”⁷². Как кажется, богочеловек-Маликов был успешнее вдохновившего его другого арестованного революционера, Христа.

Важнейшим элементом религии богочеловеков была идея личного — физического — бессмертия здесь, на земле. Согласно Владимиру Короленко, который познакомился с Маликовым и его последователями в Сибири, они верили, что дух человека может преодолеть тленность плоти. Так, однажды они рассуждали о судьбе раннехристианских мучеников, избравших добровольную смерть по образцу Христа: говоря метафорически, дух мучеников одержал победу над плотью — в то время, как их сжигали на кострах, на их лицах сияло выражение блаженства. “Но победы над физической природой в прямом смысле я тут не вижу, — возразил Короленко. — Тело мучеников все-таки сгорало...” “Да, тело сгорало... — согласился Маликов. — Но всегда ли?.. Можно себе представить еще шаг в этом направлении, еще большее напряжение веры, и огонь потеряет силу сжигать тело”. Короленко: “Неужели и вы допускаете, что под влиянием чисто нервных процессов тело человека может стать несгораемым?...” “Да, допускаю”, — ответил “старый материалист”⁷³. Как кажется, эти старые материалисты верили в возможность воплотить метафоры в физическую реальность.

Маликов прошел большой путь: обратившись от атеизма и революционной борьбы к религии богочеловеков, он эмигрировал в Америку (где безуспешно пытался

организовать коммуны); вернувшись в Россию, он сблизился с толстовцами и с самим Толстым и закончил жизнь возвращением в православную церковь (он умер в

[189]

1904 году). Хотя Маликов, в отличие от Кириллова, не стал самоубийцей, его идеалом было мученичество в подражание Христу. В целом история Маликова подтверждала в глазах Достоевского правоту его выкладок: если нет Бога и нет бессмертия души, человек ставит себя на место Бога; полагая себя бессмертным, тягу к самоуничтожению испытывает тогда и человек, который, как Крамер, верит лишь в вечную жизнь атомов, и человек, который, как Маликов, верит в божественность социального организма.

* * *

АППЕНДИКС: ДОСТОЕВСКИЙ - НИЦШЕ - КАМЮ - ГЕГЕЛЬ

В двадцатом веке, после Ницше, самоубийство Кириллова, прочитанное в модернистском ключе, стало моделью смерти современного человека, живущего после смерти Бога. В свою очередь, такие прочтения показали в ином свете философские источники Достоевского, от христианства до гегельянства.

Для Ницше чтение романов Достоевского окрасило восприятие Евангелия и образ Христа: “Этот странный и болезненный мир, в который посвящает нас Евангелие, — как мир русского романа, в котором отбросы общества, невроты и “детский” идиотизм встречаются друг с другом. <...> Сожалеешь, что Достоевский не жил в соседстве с этим интереснейшим декадентом [Христом]”⁷⁴. Ницше вполне оценил тот факт, что Достоевский жил в соседстве с человеком — нигилистом середины девятнадцатого века. В записных книжках за 1887—1888 годы, планируя свой (оставшийся ненаписанным) труд “Воля к власти” (*Der Wille zur Macht*), Ницше конспектировал отдельные пассажи из “Бесов”⁷⁵. Он предполагал посвятить новую книгу теоретическим и практическим последствиям наступления на Европу “нигилизма” и “модернизма” — исторической эпохи, главным событием которой была “смерть Бога”⁷⁶. Смерть Кириллова (и Ставрогина) воспринималась Ницше как образцовая смерть человека эпохи нигилизма.

Конспекту “Бесов” предшествует в записной книжке текст под названием “Дневник нигилиста”, описывающий духовную “катастрофу”: “нигилист” подозревает, что “источник смысла”, “иначе называемый Богом”, — это не что иное, как результат интерпретации мира человеком и, следовательно, “фикция”⁷⁷. За “Дневником нигилиста” следует конспект письма Ставрогина к Даше. Как и для Достоевского, для Ницше нигилизм — это психологический опыт, показанный изнутри, через человеческие документы. Однако коне-

[190]

пект Ницше — это результат свободной интерпретации Достоевского. Так, Ницше переписал письмо Ставрогина в виде прощального письма самоубийцы: оно открывается фразой *niemanden anklagen* (никого не винить), которая звучит как перевод на немецкий язык русской формулы⁷⁸. Ницше опустил обсуждение Ставрогиным своих планов на будущее (у Достоевского Ставрогин приглашает Дашу последовать за ним в Швейцарию) и закончил письмо словами: “Я знаю, что мне надо убить себя, смести себя с земли, как подлое насекомое”*. Таким образом Ницше подтверждает и усиливает вывод Достоевского: самоубийство есть конечный и неизбежный результат внутреннего опыта нигилиста.

Среди выписок из “Бесов” Ницше приводит главные пункты теории Кириллова: “я хочу убить себя, чтобы доказать свою инсубординацию [Insubordination] и мою новую и

страшную свободу”, “пять, шесть секунд <...> преобразиться физически или умереть”, и проч. Но более всего Ницше занимает самый процесс роста идеи в сознании человека, обращение философии в психологию. В записях из “Бесов” имеются разделы “К психологии нигилиста” и “Логика атеизма”. Последний воспроизводит рассуждение Кириллова об эмоциональных последствиях отрицания существования Бога, с характерной путаницей между двумя возможными выходами — убить себя или “жить во славе”: “Чувствовать, что Бог не существует, и не чувствовать в то же время, что тем самым сам стал Богом — это абсурд: иначе человек не мог бы избежать того, чтобы убить себя. Если чувствуешь это, ты — царь, и вместо того, чтобы убить себя, ты будешь жить на вершине славы...”⁷⁹ Ницше также перефразирует, в виде силлогизма, рассуждения Кириллова о существовании Бога:

Бог необходим, следовательно, он должен существовать.
Но он не существует.
Следовательно, человек не может больше жить¹⁰.

Логические выкладки совмещаются в конспекте Ницше с психологическим анализом — у Достоевского Ницше нашел (как метко выразился Ю. Давыдов) “психо-логику” нигилизма.

Для Ницше многие страницы романа Достоевского были так близки, как если бы он написал их сам. В самом деле, в “Так гово-

* У Достоевского находим следующее: “Я знаю, что мне надо бы убить себя, смести себя с земли как подлое насекомое; но я боюсь самоубийства, ибо боюсь показать великодушие. Я знаю, что это будет еще обман,— последний обман в бесконечном ряду обманов. Что же пользы себя обмануть, чтобы только сыграть в великодушие? Негодования и стыда во мне никогда быть не может; стало быть, и отчаяния” (10:514).

[191]

рил Заратустра” (Also sprach Zarathustra, 1883) герой Ницше рассуждает о Боге и Сверхчеловеке в терминах, предвосхищающих Кириллова*. Заратустра, как и Кириллов, одержим логическим развитием идеи “если бога нет”:

...если бы были боги, как бы мог я перенести, что я — не бог! Следовательно, бога нет. Я вывел это заключение, но теперь оно ведет меня. Бог — это гипотеза, но кто может вынести всю боль этой гипотезы, не умерев?”

Для героя Ницше, как и для героя Достоевского, возможны два вывода — смерть или трансформация в Сверхчеловека. Но создатели Заратустры и Кириллова не согласны в этом пункте: Достоевский видит самоубийство как единственный возможный исход жизни без Бога; Ницше верит в возможность преодолеть трагедию смерти Бога в сверхчеловечестве — его взгляд совпадает с воззрением не Достоевского, а Кириллова**.

Совпадение идей Ницше и Достоевского можно объяснить, не прибегая к попыткам установить факт прямого влияния, — их мысль исходила из тех же источников, а именно из толкования христианских принципов в трудах Гегеля и гегельянцев⁸². Понятие “Бог ‘умер’” восходит именно к Гегелю, который неоднократно прибегал к этой формуле, рассуждая о соотношении божественного и человеческого в Христе. Согласно Гегелю, для христианина страшная

* Принято считать, что Ницше не знал Достоевского до 1887 года. Этот взгляд основан на утверждении самого Ницше в письме к его ближайшему другу Францу Овербеку, уроженцу Петербурга. 23 февраля 1887 года он писал Овербеку, что случайно

наткнулся в магазине на книгу Достоевского, имени которого он прежде не слышал. Эту версию поддерживают исследователи (см. Kaufmann, с. 318, сн. 10, а также Wolfgang Gesemann, "Nietzsche Verhältnis zu Dostoevski] auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre", *Die Welt der Sloven*, № 2, 1961, S. 129—156). Действительно, в то время, когда Ницше писал "Так говорил Заратустра", "Бесы" еще не были переведены ни на один западноевропейский язык, так что читать роман Достоевского Ницше не мог. Он мог, однако, слышать об этих идеях от одного из своих русскоязычных друзей. С 1872 года он был близок с Маль-видой фон Мейзенбуг, другом Герцена и воспитательницей его дочерей (по ее совету Ницше планировал в 1876 году жениться на Наталье Герцен). Общеизвестна близость Ницше к Лу Андреас-Саломе (о браке с которой он тоже думал); некоторые исследователи полагают, что Лу Саломе оказала решительное влияние на идеи Ницше периода "Так говорил Заратустра", другие с не меньшим основанием оспаривают эту идею.

** Любопытно, что в то же время Ницше видит Богочеловека — Христа — как самоубийцу (см. главу "О добровольной смерти" в "Так говорил Заратустра" и "Христианство и самоубийство" (№ 131) в "Веселой науке").

[192]

мысль о смерти Христа (т. е. смерти Бога) выносима лишь потому, что с ней неразрывно связана мысль о воскресении". Некоторые из последователей Гегеля поставили идею о воскресении под сомнение. Так, Давид Штраус и Людвиг Фейербах последовательно подменяли божественное человеческим. Макс Штирнер в книге "Единственный и его собственность" (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845) пошел дальше, утверждая, что современный человек, "проведя победоносно до конца работу просвещения — преодоление Бога", сам того не заметив, "убил Бога, чтобы стать отныне "единым Богом на небесах"". За этим логически следовала мысль о смерти человека: "Как можете вы верить, что мертв богочеловек, пока не умрет в нем, кроме Бога, также и человек?"⁸⁴ Следуя за этими идеями, Достоевский и Ницше в своих рассуждениях о богочеловеке как бы останавливали ход событий, известных каждому христианину, в момент смерти Христа. Приговор "Бог умер" был окончательным. Как бы вторя словам Ипполита из "Идиота", Ницше писал в "Веселой науке" ("*Die frohliche Wissenschaft*, 1882) о запахе разложения, исходящем из мертвого тела Бога: "Боги, как и люди, разлагаются. Бог умер. Бог мертв. Мы убили его"⁸⁵.

И Ницше и Достоевский рассматривали утверждение "Бог умер" не как констатацию факта, а как диагноз психологического состояния современного человека⁸⁶. Смерть Бога была событием в истории человеческого опыта — психологическим фактом. Достоевский и Ницше анализировали состояние человеческой психики в момент, когда философия и логика обратились в психологию. Их объединили не только общие источники, но и общие познавательные стратегии: они выступали не только как эпистемологи, занятые состоянием знания, но и как эпидемиологи, озабоченные (психическим) здоровьем человека, — в конечном счете философ взял на себя роль врача.

* * *

Совпадение идей Достоевского и Ницше представлялось некоторым читателям чудом. Идеолог модернизма Дмитрий Мережковский полагал, что в Кириллове Достоевский предвосхитил идеи Ницше "с математической точностью" и что совпадение видений двух философов свидетельствует о божественном происхождении этих пророчеств⁸⁷. Читая Ницше сквозь Достоевского в 1901 году, Мережковский отождествил Ницше с Кирилловым. Ницше-Кириллов (как Мережковский назвал своего героя) был

предвестником “нового человека”, человекобога, который преодолевает смерть и психологически, преодолев страх смерти, и физически, обрета

[193]

нетленную плоть. Но в русском Ницше, Кириллове, Мережковский видел своего рода супер-Ницше: в то время как и тот и другой понимали идею о физической трансформации человека в контексте теории эволюции, лишь Кириллов соединил в своем опыте чувственное со сверхчувственным или мистическим. Для Мережковского идеал Кириллова, “царство Сверхчеловека”, приближался к идеалу Нового Иерусалима из Откровения Иоанна: еще шаг — и учение Кириллова — суперницшеанство до Ницше — совпадет с учением Христа*¹.

Мережковский стремился к синтезу человекобога, показанного Достоевским в Кириллове, с богочеловеком — таков идеал русского модернизма, неомистического течения на позитивистском субстрате. Однако он признавал, что и Ницше и (в меньшей степени) Кириллов не достигли этого идеала (так что эту задачу предстояло разрешить именно в эпоху модернизма). Оба автора (рассуждал Мережковский) допустили логическую ошибку, игнорируя кантовский принцип: понятие Бога лежит вне пределов чувственного восприятия (Ницше говорил даже, что Кант — “идиот”)⁸⁹. После “Критики чистого разума” аргумент Кириллова (Бог необходим, следовательно, он должен быть...) и любые попытки убить Бога с помощью доводов чистого разума — это с философской точки зрения недоразумение. Вместе с Бюхнером и Молешоттом (продолжал Мережковский) Кириллов и Ницше заменили Бога “мертвой лягушкой”⁹⁰. Эта философская ошибка имела самые серьезные последствия для душевного здоровья. “От одной ошибки “на волосок” в критике познания вся мудрость вдруг делается сумасшествием”⁹¹. Кириллов умирает не как человекобог, а как умалишенный — крича, кусаясь и воя. В смерти Кириллова (как ее описал писатель-вивисектор Достоевский) Мережковский усмотрел провидение смерти Ницше: “Сверхчеловек, Человекобог превратился в человека-зверя. Страшный титан Заратустра-Антихрист — в жалкого калеку, бывшего немецкого доктора филологии, Фридриха Ницше, содержимого в лечебнице для душевнобольных”⁹². Совпадение в обстоятельствах этих двух смертей, предупреждал Мережковский, свидетельствует об опасности эпидемии: “Сумасшествие Кириллова и Ницше — только первое слабое веяние этой неизбежной, всемирно-исторической заразы безумия”⁹³. В конечном счете и Мережковский обратился из писателя во врача-эпидемиолога.

* * *

Другой современный философ, Альбер Камю, объявив в 1940 году в книге “Миф о Сизифе”, что до него самоубийство изучалось

[194]

лишь как социальное явление, приступил к философскому разрешению этого вопроса. Есть лишь одна серьезная философская проблема, заявил Камю в начале книги, это самоубийство, ибо ответ на вопрос о том, стоит или не стоит жить, равноценен разрешению фундаментальных философских проблем, а если верить словам Ницше о том, что философ, чтобы заслужить доверие, должен на деле доказывать свою правоту, то разрешение вопроса о самоубийстве оказывается особенно драматическим. Таким образом Камю поставил современного человека в положение умирающего Сократа. Однако непосредственным источником его идей о самоубийстве послужил Кириллов Достоевского. Камю предложил в “Мифе о Сизифе” свою версию смерти Кириллова,

прочитав Достоевского сквозь Ницше. (Камю заметил сходство “Так говорил Заратустра” и Достоевского; конспект “Бесов”, впервые опубликованный в 1970 году, не был ему известен.) То цитируя Достоевского, то пересказывая аргументы Кириллова, Камю анализирует то, что он называет “логикой” нигилистического самоубийства. (Он обращается также к Ставрогину и Ивану Карамазову, в которых видит новые появления Кириллова.) Как и Мережковский, Камю отождествил Кириллова и Ницше и, исходя из знания о смерти Ницше в лечебнице для умалишенных, счел явным и особо важным факт душевной болезни Кириллова, которая и привела его к смерти-самоубийству. Для Камю безумие — это неизбежное следствие атеизма: как и Ницше, самый известный из убийц Бога, герой Достоевского кончает безумием. И для Камю попытка философского анализа самоубийства закончилась клиническим диагнозом.

* * *

Другой философ, усмотревший в романах Достоевского анализ логики самоубийства, был Людвиг Витгенштейн. Самоубийство было для него не только философско-логической проблемой, но и глубоко личной (три брата Витгенштейна покончили с собой, и сам он не раз был близок к самоубийству). В записной книжке Витгенштейна (10 января 1917 года) имеется следующая запись:

Если позволено самоубийство, то все позволено.
Если не все позволено, то самоубийство не позволено⁹⁴.

Этот своеобразный силлогизм явно исходит из положения Ивана Карамазова: если Бога нет, то все позволено. Внимательный читатель Достоевского⁹⁵, Витгенштейн обратил внимание именно на то, что самоубийство занимает центральное место в мире без Бога. Для Витгенштейна, как и для Камю, самоубийство было фундаменталь-

[195]

ной философской проблемой, и, как и Ницше, он работал над этой проблемой в интимном документе — записной книжке. Он продолжал:

Это проливает свет на природу этики, ибо самоубийство — это, так сказать, элементарный грех. И исследовать его — это как исследовать испарения ртути с целью понять природу ртути. Но что, если и самоубийство само по себе — ни добро, ни зло!"

Последняя фраза явно навеяна Ницше — как и другие философы двадцатого века, Витгенштейн рассматривал проблему самоубийства сквозь двойную призму Достоевского и Ницше. И, как и у других философов, логико-философские рассуждения пересекались с психологическими, вернее, Витгенштейн рассматривал мысль как форму опыта, которая не нуждается в субъекте:

Является ли вера формой опыта? Является ли мысль формой опыта?
Опыт — это мир и не нуждается в субъекте..."

* * *

Смерть Кириллова ретроактивно повлияла на восприятие идей, которые послужили источником для Достоевского при создании образа Кириллова. После Ницше Кириллов приобрел ницшеанские очертания; после Кириллова, прочитанного в ницшеанском ключе (Кириллова/Ницше), Гегель приобрел черты Достоевского. Так, образ Кириллова, воспринятого сквозь Ницше, оказал влияние на интерпретацию гегелевской

“Феноменологии духа”, выдвинутую в 1930-е годы во Франции Alexandre Kojève. Его лекции в Ecole des Hautes Etudes в Париже, на которых присутствовали среди других французских интеллектуалов Лакан и Сартр (это было одно из первых их столкновений с Гегелем), оказали ощутимое влияние на восприятие Гегеля в философии двадцатого века⁹⁸. Кожеве представил понятия о “способности человека к смерти” и “страхе смерти” как центральные в философии Гегеля. Эти понятия сходятся в идее самоубийства — добровольной смерти, не вызванной необходимостью, которая является для Гегеля радикальным выражением абсолютной свободы. (Кожеве заметил, в сноске, что эти идеи Гегеля получили развитие в образе Кириллова⁹⁹). Для Гегеля человек, христианин, может достичь абсолютной свободы, только поставив себя на место богочеловека: “чтобы *подлинно* стать христианином, человек должен стать Христом”¹⁰⁰. Добровольно принимая смерть, по образцу Христа, человек, как и Христос, преодолевает смерть. Как считает Кожеве (не приводя, однако, убедительных

[196]

цитат), Гегель неоднократно проводит эту мысль. В Гегеле он увидел интерпретацию развития христианской мысли как процесса, приближающего человека к свободному принятию смерти. Кожеве явно прочитал Гегеля сквозь Ницше, а Ницше — сквозь Достоевского¹⁰¹. Для мыслителя двадцатого века это неудивительно, а для французского философа, известного под именем Alexandre Kojève, неудивительно еще и потому, что за этим именем стоит русский эмигрант Александр Кожевников. Он видел Гегеля сквозь призму идей сборного философа, созданного воображением таких авторов эпохи модернизма, как Мережковский, — Ницше/Кириллова.

Итак, философы усматривали в истории Кириллова модель смерти, имеющую парадигматическое значение. В двадцатом веке литературный персонаж, герой Достоевского Кириллов, оказался, в той же роли, какую прежде играли Сократ и Христос. Парадоксальным образом историю Кириллова и его смерть — самоубийство — философы двадцатого века рассматривали в медицинских терминах, как безумие, что, однако, ничуть не уменьшило ни символической силы, ни парадигматического потенциала этого образа смерти. Начерченный на палимпсесте, поверх образов Сократа и Христа, в тех интерпретациях, которые они получили под пером Гегеля и Ницше, образ Кириллова изменил в наших глазах и образы своих предшественников. В двадцатом веке Кириллов оказался неотделим от Ницше, Гегель — от Достоевского.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Обзор литературы, в которой фигурирует самоубийство, сделал Ian Lilly "Imperial Petersburg, Suicide and Russian Literature," *Slavonic and East European Review*, 72, Me 3 (1995), 401—423.

² Обзор самоубийств у Достоевского, хотя и не полный, можно найти у N. N. Shneidman, *Dostoevsky and Suicide* (Oakville, Ontario, 1984).

³ Ссылки на Достоевского приводятся в тексте по изданию: Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в 30 т. (Ленинград, 1972— 1990). В правописании слова “Бог”, однако, я следую не за этим, а за прижизненными изданиями Достоевского.

⁴ Friedrich Nietzsche, "Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis Martz 1888," *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 8/2 (Berlin, 1970), S. 386.

⁵ А. И. Герцен, “Былое и думы” (Москва, 1967), т. 2, с. 156 (из главы XXXII).

⁶ Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, 2.2.3 (часть вторая, “Die Transzendental Dialektik”, глава 2, "Die Antinomie der reinen Vernunft", секция 3).

[197]

⁷ Ibid., вступление к "Die Antinomie der reinen Vernunft".

⁸ Эпизод рассказан А. Ф. Кони в "Самоубийстве в законе и жизни" (Москва, 1923), с. 20.

⁹ Первым, кто указал на связь Достоевского и Канта, был Дмитрий Мережковский в книге "Л. Толстой и Достоевский" (раздел "Религия"). См. Полное собрание сочинений, т. 12 (Москва, 1914), с. 192—193. Я. Е. Голосовкер в "Достоевский и Кант" (Москва, 1963) представил роман "Братья Карамазовы", с его конфронтацией между верой и неверием, как воплощение кантовских антиномий. Эту книгу, написанную в жанре "размышления читателя", исследователи Достоевского незаслуженно оставили без внимания.

¹⁰ В недавней книге Lisa Knapp эта запись подверглась подробной интерпретации: *The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics* (Evanston, 111., 1996).

¹¹ Об этой тираде Раскольникова писала недавно Harriet Murav, *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique* (Stanford, 1992), p. 57-59.

¹² А. Кетле, "Человек и развитие его способностей", т. 1 (Санкт-Петербург, 1865). См. об этом: Г. М. Фридлендер, "Реализм Достоевского" (Москва; Ленинград, 1964), с. 150—157. Кетле в западноевропейском контексте см. главу 1 настоящей книги.

¹³ Эта антология, вышедшая под редакцией и в переводе Н. Н. Неклюдова, включала труды Рудольфа Вирхова, Клода Бернара, Молешотта, Теодора Пидерита и Адольфа Вагнера. Лебезятников особенно рекомендует Вагнера, "Законообразность в, по-видимому, произвольных человеческих действиях с точки зрения статистики" (*Die Gesetzmässigkeit in der scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik*, 1864) и "Мозг и его деятельность. Очерк физиологической психологии для всех мыслящих читателей д-ра Пидерита" (Theodor Piderit's *Gehirn und Geist* [Leipzig, 1863]). Об этом издании см. Фридлендер, с. 151, и комментарии к Достоевскому, 6:307 и 7:391-392.

¹⁴ Так описал метод Достоевского Мережковский в "Л. Толстой и Достоевский" (раздел "Творчество"), Полное собрание сочинений, т. 10 (Москва, 1914), с. 106-107.

¹⁵ Emile Zola, "Roman experimental," *Les Oeuvres complètes*, t. 36 (Paris, 1928), p. 50. Очерк Золя из-за цензурных проблем во Франции был впервые напечатан, усилиями Тургенева, по-русски в "Вестнике Европы" в 1880 году.

¹⁶ Сходство между Достоевским и Одоевским было впервые отмечено в статье: Р. Г. Назиров, "Владимир Одоевский и Достоевский", "Русская литература", № 3, 1974.

¹⁷ В. Ф. Одоевский, "Русские ночи", под ред. Б. Ф. Егорова и др. (Ленинград, 1975), с. 72.

¹⁸ Там же, с. 53.

¹⁹ Там же, с. 15-16.

²⁰ Там же, с. 19-20.

[198]

²¹ Там же, с. 141-142.

²² В предисловии к новому изданию "Русских ночей", написанном между 1860 и 1862 годами, Одоевский утверждал, что "именно Шеллинг, может быть, неожиданно для него самого, был истинным творцом положительного направления в нашем веке, по крайней мере в Германии и в России" (Одоевский, с. 187).

²³ Отмечено А. Л. Бемом в "Перед лицом смерти" [1936]; см. *O Dostojevskem. Sbornik stati a materialui* (Praha, 1972), s. 168—169. Подробный анализ смерти Ипполита и символики смертного приговора дан Клapp, *The Annihilation of Inertia*, p. 67—75 и 84—96.

²⁴ Об этих идеях Канта см. J. B. Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy," *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge, 1992), p. 332.

²⁵ Об этом писал P. L. Landsberg, *The Experience of Death* (London, 1953), p. 1-3.

²⁶ "Est-il bien vrai que cela ne se peut, qu'il faudra mourir demain, au-jour d'hui peut-être, que cela est ainsi? O Dieu! l'horrible idee A se briser la tete au mur de son cachet!" Victor Hugo, *Le Dernier jour d'un condamne*, preface de Roger Borderie (Paris, 1970), p. 287 (конец главы 7). О Достоевском и Гюго см. В. В. Виноградов, "Из биографии одного 'неистового' произведения. Последний день приговоренного к смерти", в его книге: "Эволюция русского натурализма. Гоголь и Достоевский" (Ленинград, 1929); см. также Достоевский 9:429—430.

²⁷ Ф. Н. Львов, "Записка о деле петрашевцев", "Литературное наследство", № 63 (1956), с. 188.

²⁸ Об этом писала Liza Клapp в предисловии к *Dostoevsky as Reformer: The Petrashevsky Case*, ed. and trans. Liza Клapp (Ann Arbor, 1987), p. 26 nt. 52.

²⁹ *Le Dernier jour d'un condamne*, глава III.

³⁰ Julia Kristeva, "Holbein's Dead Christ," in *Fragments for a History of the Human Body*, ed. Michel Feherwith Ramona Naddaff and Nadia Tazi, Part One (New York, 1989), p. 248.

³¹ См. заключительный абзац "О провидении" Сенеки.

³² Комментарии к Собранию сочинений Достоевского ошибочно называют в качестве источника Первое послание Павла к Коринфянам (Достоевский 9:497); это явно Послание к Римлянам 8:1—21.

³³ Отсылка к стихотворению Шиллера (1788), переведенному Михаилом Достоевским в 1861 году (указано в комментариях, Достоевский 9:497).

³⁴ А. Ф. Кони, "На жизненном пути", т. 3, часть 1 (Ревель; Берлин, 1924), с. 180—181. Связь между Крафтом и Крамером впервые отмечена в: И. И. Лапшин, "Образование типа Крафта в "Подростке"", "О Достоевском. Сборник статей" 1, под ред. А.Л. Бема (Прага, 1929).

³⁵ А. В. Лихачев, "Самоубийство в Западной Европе и Европейской России" (Санкт-Петербург, 1882), с. 242 (обе цитаты).

³⁶ Там же, с. 243. В своем дневнике Крамер писал, что "думал было остаться еще на 5 или 6 лет для того, чтобы посвятить себя изысканию научных доказательств справедливости моих воззрений" (там же).

[199]

Это намерение реализовал Крафт, герой Достоевского, который оставил после себя тетрадь таких научных доказательств.

³⁷ Отмечено в комментариях к Достоевскому (17:366). Но сходство между Крафтом и Чаадаевым не ограничивается близостью идей — существовал слух, что смерть Чаадаева в 1856 году была самоубийством. См. Charles Que net, *Tchaadaev et les lettres philosophiques* [Paris, 1931], p. 387-393.

³⁸ Об источнике последнего наблюдения, заимствованного Достоевским из газеты, см. в главе "Самоубийца: записки и дневники" (сноска 31).

³⁹ Это наблюдение принадлежит Liza Клapp.

⁴⁰ Кони, "На жизненном пути", с. 180.

⁴¹ Лихачев, с. 240—245.

⁴² Там же, с. 241.

⁴³ См. об этом в Введении к этой книге, где обсуждается парадигматическое значение смерти Христа.

⁴⁴ "Гражданин", 18 ноября 1874, с. 1140. Тот факт, что Достоевский использовал в "Подростке" письмо из газеты "Гражданин", установил А. С. Долинин. См. Долинин, "В творческой лаборатории Достоевского" (Ленинград, 1947), с. 101, и "Последние романы Достоевского" (Москва; Ленинград, 1963), с. 140. В книгах Долинина письмо из газеты

воспроизводится с серьезными ошибками, например, вместо “желания жить нет” у Долинина “желания пить нет”; самоубийца называется А. П., а не, как в газете, А. Ц-в.

⁴⁵ Образ свечи в “Анне Карениной” получил такое истолкование в книге Elisabeth Stenbock-Fermor, *The Architecture of Anna Karenina* (Lisse, 1975), p. 44.

⁴⁶ Достоевский цитирует здесь заметку из газеты “Голос”, 24 августа 1874 года (см. об этом в главе “Самоубийца: записки и дневники”, сноска 31). Эта же заметка стоит, по-видимому, за словами Васина: “Один такой же самоубийца именно жалуется в таком же своем дневнике, что в такой важный час хоть бы одна “высшая мысль” посетила его, а, напротив, все такие мелкие и пустые” (13:134).

⁴⁷ Краткий обзор самоубийств в “Подростке” дан Долининым в “В творческой лаборатории Достоевского”, с. 96—104, и “Последние романы Достоевского”, с. 134—142.

⁴⁸ Эта идея получила выражение в трактате Григория Нисского “О сотворении человека”. См. об этом у John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1979), p. 138—139, 144; Georges Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century* (Vaduz, 1987), p. 193. Богословские источники темы разложения в “Подростке” обсуждаются Клэр, которая и привлекла мое внимание к этому вопросу (см. ее *The Annihilation of Inertia*, p. 56, 70—71).

⁴⁹ Meyendorff, p. 141.

⁵⁰ Ibid., p. 141, 143.

⁵¹ Слово “образ” употребляется и в записных книжках Достоевского к “Бесам”; Кириллов объясняет свою теорию самоубийства: “Если нет Бога (образ)” (11:294). О значении понятия “образ” у Достоевского

[200]

писал Robert Louis Jackson, *Dostoevsky's Quest for Form: A Study of his Philosophy of Art* (New Haven, 1966), p. 58—59.

⁵² Сказано о диалогах Платона и традиции платонических диалогов; Richard McKeon, “Dialogue and Controversy in Philosophy,” *The Interpretation of Dialogue*, ed. by Tullio Maranhao (Chicago, 1990), p. 27.

⁵³ О жанре платонического диалога в его связи с поэтикой Достоевского писал Бахтин (“Поэтика Достоевского”, Москва, 1972, с. 185—189). Бахтин связал с “Федоном” Платона не разговоры Кириллова, а, в пародийном ключе, рассказ “Бобок” (1873) (см. с. 238).

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, в издании под редакцией Walter Jaeschke, в составе *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* (Hamburg, 1983—1985), Часть III, В.2.C, вариант 1831 года. О важности гегелевского “Бог умер” для Достоевского писала Клэр, *The Annihilation of Inertia*, p. 223 nt. 6. Добавим, что эта формула впервые появилась в популярной в России “Феноменологии духа” Гегеля (1807) (в заключении секции С главы VII).

⁵⁵ Из “Феноменологии духа” Гегеля (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), VI.B.III (“Die absolute Freiheit und der Schrecken”).

⁵⁶ См. об этом во Введении к этой книге.

⁵⁷ Людвиг Фейербах, “Сущность христианства” (*Das Wesen des Christentums*, впервые напечатана в 1841 году), из авторского предисловия ко второму изданию 1843 года.

⁵⁸ Н. А. Спешнев, “Письма к К. Е. Хоецкому”, “Философские и общественно-политические произведения петрашевцев” (Москва, 1953), с. 502 (из черновика письма, около 1847 года; оригинал по-немецки).

⁵⁹ Об этом подробно писал в своей недавней (и самой полной из существующих) биографии Достоевского Joseph Frank, *Dostoevsky: The Seeds of Revolt 1821—1849* (см. главу 18, “Dostoevsky and Speshnev”).

⁶⁰ Н. А. Спешнев, “Письма к К. Е. Хоецкому”, с. 496. О связи между Кирилловым и идеями петрашевцев, вдохновленными Фейербахом, см. в комментариях, Достоевский 12:221—222.

⁶¹ Фейербах, “Сущность христианства” (конец главы XIX второго издания).

⁶² Физиологичность, чувственность опыта Кириллова отметил Мережковский; он также отметил слияние Канта с Апокалипсисом в этом эпизоде (“Л. Толстой и Достоевский”, часть “Религия”. Полное собрание сочинений, т. 12, с. 188 и 190).

⁶³ Об эпилепсии Достоевского см. подробный анализ в книге James L. Rice, *Dostoevsky and the Healing Art: An Essay in Literary and Medical History* (Ann Arbor, 1985), p. 77-108.

⁶⁴ Фейербах, “Сущность христианства”, конец главы XIX второго издания.

⁶⁵ Мережковский, “Л. Толстой и Достоевский”, Полное собрание сочинений, т. 12, с. 198.

⁶⁶ См. об этом в главе “Европейская наука о самоубийстве”.

⁶⁷ Достоевский так воспринял историю студента Данилова, который — после публикации первых глав “Преступления и наказания” — со-

[201]

вершил убийство, похожее на преступление Раскольникова (см. 7:349—350). Клод Бернар, в свою очередь, подчеркивал, что экспериментальный метод позволяет предсказывать течение событий.⁸ В комментариях к “Бесам” в Полном собрании сочинений Достоевского указано, что “Мальков” — Александр Маликов (12:223); однако в других томах и в именном указателе значится, что “Мальков” — лицо неустановленное (22:399, 24:447, 30/Ц:262).

⁶⁹ А. И. Фаресов, “Семидесятники. Очерки умственных и политических движений в России” (Санкт-Петербург, 1905), с. 297 и 298—299.

⁷⁰ В. Г. Короленко, “История моего современника”, Полное собрание сочинений, т. 7 (Москва, 1955), с. 181.

⁷¹ Фаресов, с. 300.

⁷² Там же, с. 302.

⁷³ Короленко, с. 185.

⁷⁴ Ницше, “Антихрист” (*Der Antichrist*, 1895), параграф 31.⁷⁵ Этот конспект сделан на основе французского перевода “Бесов” (1886); однако заголовок, рукой Ницше, дан по-русски (в транскрипции): “Besі”. Эти записи Ницше были впервые опубликованы только в 1970 году, в Собрании рочинений под редакцией Giorgio Colli и Mazzino Montinari (см. сноску 4). Этот документ подробно обсуждается в книге Ю. Давыдов, “Этика любви и метафизика своеволия” (Москва, 1989).

⁷⁶ В посмертном издании Ницше, *Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe (Studien und Fragmente)* (вариант 1911 года), этот текст можно найти среди планов книги лета 1886 года.

⁷⁷ Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis Martz 1888”, *Werke* 8/2:382. Как указал Давыдов, “Дневник нигилиста” у Ницше основан на последнем письме Ставрогина (см. Давыдов, с. 167—170).

⁷⁸ Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis Martz 1888 ” *Werke* 8/2:383.

⁷⁹ Ibid., p. 387. Cf. Достоевский 10:471.

⁸⁰ Ibid., p. 386. Cf. Достоевский 10:469.

⁸¹ Ницше, “Так говорил Заратустра” (*Also sprach Zarathustra*), Часть 2, глава “На блаженных островах” (“Auf den gluckseligen Inseln”).⁸² Связь между Ницше и гегельянством обсуждается, например, в следующих книгах: Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-century Thought*, trans. David E. Green (New York, 1964), p. 181 —188; Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-christ*

(New York, 1968), p. 100; R. J. Hollingdale, *Nietzsche: The Man and His Philosophy* (London, 1965), p. 40. Связь Достоевского с Гегелем — это вопрос, который еще предстоит изучать. Дмитрий Чижевский в книге “Гегель в России” (Париж, 1939) не обнаружил “видимых” следов знакомства Достоевского с Гегелем (с. 321; см. также библиографическую заметку на с. 353). Зная, что Достоевский принадлежал к поколению, которое знало Гегеля наизусть, этот вывод нельзя признать удовлетворительным.

[202]

⁸³ Hegel, *Vorlesungen uber die Philosophic der Religion*, III.B.2.C. издания 1831 года.

⁸⁴ Макс Штирнер, “Единственный и его собственность” (*Der Einzige und sein Eigentum*), начало части второй, “Я” (Ich).

⁸⁵ Ницше, “Веселая наука” (*Die fröhliche Wissenschaft*), секция 125.

⁸⁶ Подобное замечание сделал в своем исследовании Ницше Kaufmann, p. 100. ”

⁸⁷ Мережковский, “Л. Толстой и Достоевский” (1901), Полное собрание сочинений, т. 12, с. 184—185. Мережковский полагал, что Ницше не был знаком с романами Достоевского.

⁸⁸ Там же, с. 186 и 190-191.

⁸⁹ Там же, с. 192—194. В качестве источника формулы “Кант идиот” Мережковский указывает на “Волю к власти”, опубликованную в том же (1901) году, что и 4 глава его книги “Л. Толстой и Достоевский” (Мережковский ошибочно указывает дату 1899).

⁹⁰ Там же, с. 194-195.

⁹¹ Там же, с. 198.

⁹² Там же, с. 199.

⁹³ Там же, с. 201.

⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 1 (Frankfurt am Main, 1989), S. 187.

⁹⁵ По словам своего биографа, Витгенштейн знал отрывки из “Братьев Карамазовых” “наизусть”; см. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (London, 1990), p. 136.

⁹⁶ Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 1, S. 187.

⁹⁷ Ibid., S. 184 (запись от 9 ноября 1916г.).

⁹⁸ Эти лекции были опубликованы (по конспекту поэта и писателя Raymond Queneau) в 1947 году: Alexandre Kojève, *Introduction d la lecture de Hegel* (Paris, 1947). О роли русского эмигранта как проводника Гегеля во Франции писал Mark Lilla “The End of Philosophy: How a Russian Emigre Brought Hegel to the French,” *Times Literary Supplement* (April 5, 1991), p. 3-5.

⁹⁹ Kojève, *Introduction d la lecture de Hegel*, p. 517.

¹⁰⁰ Ibid., p. 192.

¹⁰¹ Историки идей писали о том, что Гегель в чтении Кojève — это смесь идей Гегеля, Фейербаха, Маркса, Хейдеггера и Ницше. По словам Judith R. Butler, комментарии Кojève к Гегелю, которые представляют собой развитие Гегеля, это “и есть текст Гегеля в его современной жизни” (*Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* [New York, 1987], p. 63). См. также Shadia B. Drury, *Alexandra Kojève: The Roots of Postmodern Politics* (New York, 1994), p. XI, 13. Однако эти исследователи не заметили присутствия Достоевского в Гегеле пера Кojève; именно поэтому Drury не понимает (как она пишет), почему “беспричинное самоубийство” играет такую роль в его видении конца истории (p. 63).

[203]

ДОСТОЕВСКИЙ. “ДНЕВНИК ПИСАТЕЛЯ” И ЕГО ЧИТАТЕЛИ

К теме самоубийства, с таким вниманием разработанной в романах, Достоевский обратился и в “Дневнике писателя” — личной хронике событий действительных. В объявлении, помещенном в газете в декабре 1875 года, он так описал это издание: “В 1876 году будет выходить в свет ежемесячно, отдельными выпусками издание Ф. М. Достоевского “Дневник писателя” <...> в формате еженедельных газет наших. Но это будет не газета; из всех двенадцати выпусков <...> составитя целое, книга, написанная одним пером. Это будет дневник в буквальном смысле слова, отчет о действительно выжитых в каждый месяц впечатлениях, отчет о виденном, слышанном и прочитанном. Сюда, конечно, могут войти рассказы и повести, но преимущественно о событиях действительных” (22:136)¹. Интимный дневник, публикующийся в виде газеты, или газета, написанная одним человеком, “Дневник писателя” включал рассуждения Достоевского о текущих событиях и социальных проблемах, отчеты о посещении им судебных заседаний, колонии для малолетних преступников и воспитательного дома, воспоминания детства, а также небольшие рассказы, выросшие из впечатлений дня². Самоубийства (о которых писатель прочел в газетах³ или услышал от собственных корреспондентов) занимали немалое место в “Дневнике”. Читатели были активно вовлечены в издание Достоевского: в письмах к писателю они брали на себя роль газетных корреспондентов или сообщали о событиях своей интимной жизни⁴. Достоевский часто отвечал на такие письма публично (в “Дневнике”, где помещались и выбранные места из этой корреспонденции) и частным образом — в личных письмах. Иногда он активно вмешивался в развитие событий. Так случилось в деле Корниловой, обвинявшейся в покушении на убийство (эта женщина выбросила из окна свою шестилетнюю падчерицу). Заинтересовавшись этим делом, Достоевский узнал, что в момент преступления женщина была беременна, отчего пришел к выводу, что она не может отвечать за свой поступок. Посещая ее в тюрьме и рассуждая в “Дневнике” о своих впечатлениях — в частности, и о том, как, “должно быть”, случилось все дело и что “могло бы” произойти (т. е. прибегая к художественным реконструкциям), писатель возбудил активную симпатию в читателях и оказал алия-

[204]

ние на исход дела (Корнилова была освобождена). В целом “Дневник”, основанный на личном опыте, казалось бы, открывал для писателя непосредственный доступ к “действительности” — к событиям и к читателям.

В этой главе прослежен ход осмысления Достоевским некоторых из самоубийств, о которых он сообщает в “Дневнике писателя”. Процесс осмысления (занимающий несколько месяцев) включает различные операции: Достоевский предлагает метафорическое чтение событий, разъясняет свою интерпретацию в ответ на вопросы читателей, подменяет реальное событие вымышленным (рассказом). Читатели активно участвуют в деле, выдвигая вопросы и возражения и предлагая себя и свой жизненный опыт в качестве дополнительного материала в этом совместном исследовании фактов действительности.

СМЕРТЬ АКУШЕРКИ

26 мая 1876 года газета “Новое время” опубликовала предсмертное⁵ письмо молодой акушерки, которая отравилась морфием⁵. Достоевский подробно обсуждает этот случай в майском выпуске “Дневника”: “Ей было двадцать пять лет. Фамилия — Писарева. Была она дочь достаточных когда-то родителей, но приехала в Петербург и отдала долг прогрессу, поступила в акушерки. Ей удалось, она выдержала экзамен и

нашла место земской акушерки; сама свидетельствует, что не нуждалась вовсе и могла слишком довольно заработать, но она *устала*, она очень "устала", так устала, что ей захотелось отдохнуть. "Где же лучше отдохнешь, как не в могиле?" (23:24).

Интерпретируя письмо Писаревой, Достоевский остановился на одном его пункте — денежных распоряжениях: "До странности занимают ее денежные распоряжения той крошечной суммой, которая после нее осталась: "те-то деньги чтоб не взяли родные, те-то Петровой, двадцать пять рублей, которые дали мне Чечоткины на дорогу, отвезите им"" (23:25). Из этой черты в письме самоубийцы писатель сделал далеко идущие идеологические выводы: "Эта важность, приданная деньгам, есть, может быть, последний отзыв главного предрассудка всей жизни "о камнях, обращенных в хлебы". Одним словом, руководящее убеждение всей жизни, то есть "были бы все обеспечены, были бы все и счастливы, не было бы бедных, не было бы преступлений. Преступлений нет совсем. Преступление есть болезненное состояние, происходящее от бедности и от несчастной среды" и т. д. и т. д." (23:25). Истолкованная

[205]

таким образом, смерть Писаревой больше не представляется бессмысленной; самоубийство — это последствие "материализма" (понятого Достоевским буквально, как интерес к материальному), а следовательно, и социалистических убеждений, которые он не колеблясь приписал самоубийце. (В своей идеологической интерпретации Достоевский ошибся: поглощенность практическими деталями предсмертных распоряжений описана американскими суицидологами как характерная черта психического состояния самоубийцы⁶.)

Можно предположить, что самое имя молодой самоубийцы — однофамилицы влиятельного нигилиста Дмитрия Писарева — воспринималось символически. Предпосылки, казалось, были налицо: ходили слухи, что преждевременная смерть Писарева (который утонул в 1868 году) была самоубийством. Более того, за год до смерти Надежды Писаревой, в июне 1875 года, газеты сообщили о самоубийстве сестры знаменитого критика, Екатерины (в замужестве Гребницкой), молодой женщины, которая, как и ее однофамилица, предавалась изучению естественных наук и также умерла от "скуки жизнью"⁷ (это понятие заимствовано из римского быта; *taedium vitae*, согласно римскому праву — приемлемая причина самоубийства).

Символическим потенциалом обладал и тот факт, что самоубийца служила земской акушеркой. (В подготовительных материалах к "Дневнику" Достоевский сделал выписку из газетного сообщения о самоубийстве еще одной акушерки, 24:72.) Тема беременности и родов занимает значительное место в "Дневнике писателя". Самая мысль о самоубийстве, как сообщает автор, странным образом пришла ему в голову во время посещения воспитательного дома: "И почему это я раздумался о самоубийцах в этом здании, смотря <...> на этих младенцев?" (23:24). В самом деле, почему? Причина ясна читателю, чуткому к символической логике "Дневника писателя": как и младенцы, отданные в воспитательный дом, молодые самоубийцы из числа нигилистов — это "выкидыши" общества (Достоевский прямо употребляет это слово, 23:26). Соположение двух образов, младенцы-подкидыши и юноши-самоубийцы, создает метафору: самоубийца — выкидыш матери-России. Акушерка Надежда Писарева, самоубийца, выступает, таким образом, в роли одновременно и преступницы и жертвы, и индивида и части общественного тела. Ясно, что общество, которое пользуют такие акушерки, как Надежда Писарева (или Виргинская, героиня "Бесов", которая принимает роды у жены Шатова), — обречено.

[206]

ДИАЛОГ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Рассуждения Достоевского о самоубийстве Надежды Писаревой положили начало диалогу между писателем и читателями на тему о бессмертии души, в процессе которого некоторые из его участников доказали правоту своих убеждений решительным действием — самоубийством.

Первый отклик пришел от В. А. Алексеева, музыканта в оркестре Императорской оперы. Человек “темный”, Алексеев затруднился в понимании символики Достоевского и обратился к автору за разъяснением: “Позвольте Вас *спросить*, что Вы хотели сказать <...> упоминая часто в Вашем письме слова из Евангелия о камнях, обращенных в хлебы. Это было предложено дьяволом Христу, когда он его искушал, но камни не сделались хлебами и не обратились в пищу”. Характерно, что он счел статью в “Дневнике писателя” “письмом”, т. е. приглашением к разговору, притом с существом высшим, проводником евангельского “слова”: “Прошу извинения за то, что беспокою Вас подобным вопросом, но так как слово это вышло от Вас, то я лучше счел обратиться к Вам, я человек темный в этом, то и прошу Вас не вводить меня в искушение, Вам через науку господам открыто многое, от Вас разливается свет на людей темных”⁹.

Алексеев не заметил, что евангельская притча о камнях, обращенных в хлебы, появлялась в “Дневнике” и прежде. В одной из первых статей Достоевский описал гипотетическую ситуацию — царство дьявола на земле. Предположим, что дьявол ввел человечество во искушение, одарив его научными открытиями, которые привели к уничтожению нужды и бедности. Что стало бы тогда с людьми? “[Они] извлекали бы из земли баснословные урожаи, может быть, создали бы химией организмы, и говядины хватило бы потри фунта на человека, как мечтают наши русские социалисты — словом, ешь, пей и наслаждайся. <...> Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них все украл разом; что исчез человеческий лик. <...> И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами и стали кусать языки свои в муках, увидя, что жизнь у них взята за хлеб и за “камни, обращенные в хлебы”” (22:33—34). В результате — эпидемия самоубийства на почве *taedium vitae*: “Настанет скука и тоска: все сделано и нечего более делать, все известно и нечего более узнавать. Самоубийцы явятся толпами, а не так, как теперь, по углам; люди будут сходиться массами, схватываясь за руки и истребляя себя все вдруг, тысячами, каким-нибудь новым способом,

[207]

открытым им вместе со всеми открытиями” (22:33—34)¹⁰. Эта картина завершает видение Версилова в “Подростке” — мир без Бога (о нем — в предыдущей главе). То, что осталось неназванным в романе, разъяснено в “Дневнике писателя”: осуществление социалистической утопии, о которой мечтают русские социалисты, — это царство дьявола на земле и неизбежно приведет к всеобщему самоубийству.

На вопрос Алексеева Достоевский не замедлил ответить не в “Дневнике”, а в частном письме, предложив развернутое руководство к чтению современной ситуации в свете евангельской символики:

В искушении дьявола явились три колоссальные мировые идеи, и вот прошло 18 веков, а труднее, то есть мудренее, этих идей нет и их все еще не могут решить.

“Камни и хлебы” значит теперешний социальный вопрос, *среда*. Это не пророчество, это всегда было. “Чем идти-то к разоренным нищим, похожим от голодухи и притеснений скорее на зверей, чем на людей — идти и начать проповедовать голодным воздержание от грехов, смирение, целомудрие — не лучше ли *накормить* их сначала? <...>

Ты — Сын Божий, стало быть, Ты все можешь. Вот камни, видишь, как много. Тебе стоит только повелеть — и камни обратятся в хлеб. Повели же и впредь, чтоб земля рождала без труда, научи людей такой науке или научи их такому порядку, чтоб жизнь их была впредь обеспечена. Неужто не

веришь, что главнейшие пороки и беды человека произошли от голоду, холоду, нищеты и из всевозможной борьбы за существование" <...>

На это Христос отвечал: "не одним хлебом бывает жив человек", — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека (29/II:84-85).

В этом письме (как заметили Достоевисты) заключено зерно легенды о Великом инквизиторе".

Другой запрос поступил от представителя молодого поколения, студента П. П. Потоцкого, озабоченного социальной стороной дела:

Послушайте, отчего Вы так нападаете, отчего так сожалеете Писареву, сожалеете не просто, а кажется как-то особенно. Что же особенного? Это для Вас, может быть, Писарева аномалия? Таковое состояние некоторых из женщин в настоящее время удивительно? Что находите Вы на этот раз большой кружок такого рода женщин?! Отчего же Вы не направите Ваших стрел на причину, а не на следствие? А как скоро Вы причину найдете, Писарева Вас не удивит. Я в сравнении с Вами — Ваш внук. Отнестись слишком свысока к моему письму с Вашей стороны будет не честно. Удовлетворите меня до некоторой степени и тем более, если Вы это можете, то сделайте немедленно. Прошу Вас очень.

[208]

Вам же должно быть понятно мое к Вам обращение.

П. Потоцкий.

Я убежден, что Вы мне ответите — это Вы должны (напишите, как я сказал, на равных) <...> Не смейтесь¹².

Этот прогрессивный молодой человек, обращавшийся к автору "Дневника" в недоумевающем и поучающем тоне, испытывал не менее интенсивную потребность "немедленного" удовлетворения со стороны Достоевского, чем почтительный, "темный" Алексеев. Достоевский незамедлительно ответил и Потоцкому: реконструируя психологическое состояние таких молодых людей, как Писарева, он изложил аргумент о "камнях, обращенных в хлебы" в секулярном ключе, выражаясь языком современного молодого поколения:

...[они] хотят жить *духовно*, хотят участвовать в деле человеческом, готовы на подвиги и на великодушие. Но, уходя из домов своих, попадают в круги лиц, уверяющих их, что духовной жизни нет и что жизнь духовная — сказка, а не реализм. Что великодушие тоже нет, а есть только борьба за существование.

Писарева спрашивает тогда "что делать?" Ей отвечают: быть повивальной бабкой, по крайней мере будете полезны обществу. Уверовав, Писарева поступает в бабки: долгие годы учения, духовной пищи никакой. <...> Наконец, ее поражает мысль: "великодушие нет, а ступайте в повивальные бабки — будьте тем полезны". Но если нет великодушия, *не надо быть и полезным. Кому это?* Под конец полное разочарование (29/II:86—87).

В этой экспликации нет ни одного упоминания о Боге; главная предпосылка Достоевского "если нет бессмертия души" изложена в гражданских терминах "если нет великодушия...".

Вскоре после выхода выпуска "Дневника", содержавшего историю Писаревой, Достоевский стал получать письма от людей, задумавших совершить самоубийство¹³. Одно из таких писем (от

9 июня 1876 года), озаглавленное (на конверте) "confessio morituri" и подписанное N.N., содержало философское обоснование самоубийства. N.N. изложил Достоевскому своего рода символ веры — веры в то, "что одни называют Богом, другие клеточкой, третьи неизвестным, недоступным духом — одним словом: *Великая Тайна*. Но тайна и остается тайной, и в этом-то именно и заключается весь смысл нашего существования,

весь цикл условий, в котором стоит мир. Вы видите, это атеизм (по крайней мере, так понимают это), но я прошу Вас, не относитесь к этому слову с предвзятыми идеями и даже чувствами, так как в Вас, как в христианине, и в глубоком христианине, чувство всегда идет вперед...”. Главной целью читателя было получить суждение писателя о его убеждениях: “Мне

[209]

хочется лишь спросить Вас, прав я или нет, и для этого скажу предварительно два слова о себе”. История его жизни была, по словам N.N., типичной для русского дворянина: “отвратительное” домашнее воспитание, поверхностное и беспринципное образование, попытка государственной службы, в целом — бессмысленное и бесцельное существование. Покинув службу, N.N. удалился в свое имение и приступил к самообразованию. Чтение классиков позитивистской мысли привело его к обращению в “нового человека”:

Ренан прельстил меня, Милль был глубоко симпатичен, Бокль открывал мне смысл истории, но Дарвин, вот кто все во мне перевернул, весь строй, все мысли. Я упивался этой новой, ясной и, главное, положительно-точной картиной мира! Я сделался другим человеком. Фейербах докончил в области духа то, что Дарвин начал в области фактов. Я потерял чувство (т. е. религию), но приобрел мысль и убеждения. Однако, случай меня в жизни не баловал. Целым рядом несчастно сцеплявшихся обстоятельств (уж, конечно, не без вин и ошибок с моей стороны) — я дошел до безвыходного положения. Я • так ловко устроился, что пришлось убедиться, что я лишний человек, дурная, сорная трава, не опора, а бремя для семьи (а у меня 3-ое детей — вот кого жалко покинуть, а надо). Я здраво, математически верно определил безвыходность положения и весь вред моего существования — и решился умереть. (Семья, понятно, обеспечена более или менее — да и помощь ей нравственная и физическая тоже обеспечена.)

Решение о самоубийстве вытекает в исповеди N.N. непосредственно из его новых убеждений — своеобразного атеизма эпохи позитивизма (о практической стороне своих дел он не сообщает никаких подробностей). Прибегая к тем же метафорам, какими пользуется и Достоевский, читатель видит в себе “бремя” для матери-земли. Самоубийство не представляется ему ни эпидемической болезнью, ни преступлением: “Поветрие самоубийства может быть лишь между гимназистами, жалкими, слабыми девушками, да еще между мучениками-пролетариями, — но самоубийство — результат всестороннего обсуждения всех шансов, самого смысла жизни и своего собственного я — это не преступление и даже не ошибка — это право”. В заключение самоубийца обращается к автору “Дневника писателя” с просьбой об ответе. Ответное письмо следует направить “до востребования”, “Г-ну X.Y.Z, с девизом: “От веры к неверию” — или лучше: “ответ на исповедь””, но главное, нимало не медля: “Несколько дней осталось для деловых, необходимых распоряжений — и потому, если хотите и найдете время, напишите словечко. Я вас очень полюбил и уважаю, даром что вы мистик, но — честная душа, а много ли таких? Делайте свое дело — человечество вас не забудет. Поверите ли, я в дверях могилы — а на сердце стало тихо,

[210]

мирно и ясно! В мать-природу иду. Из нее и в нее. Вот и Тайна! не она ли?”¹⁴
По-видимому, Достоевский не ответил логическому самоубийце.

В “Дневнике писателя” за октябрь Достоевский поместил свое собственное произведение на эту же тему — статью “Приговор”, которая представляет собой художественную реконструкцию предсмертного письма “материалиста”, пришедшего к мысли о самоубийстве именно в результате всестороннего обсуждения статуса своего “я” и самого смысла жизни. Герой Достоевского также подписал свое письмо N.N.

Самоубийство для него — не преступление, а приговор, вынесенный судом, в котором судья и обвиняемый — одно лицо. Свое обвинение N.N. обращает к матери-природе: “В самом деле: какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов?” (23:146). Отказ от жизни исходит из сознания своей смертности и является не идеей, а чувством: “не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Это — чувство, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его” (23:147). В результате, приговор:

Так как на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе, как в гармонии целого, которой я не понимаю, и очевидно для меня, и понять никогда не в силах —

Так как природа не только не признает за мной права спрашивать у нее отчета, но даже не отвечает мне вовсе, и не потому, что не хочет, а потому, что и не может ответить —

Так как я убедился, что природа, чтоб отвечать мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) *меня же самого* и отвечает мне моим же сознанием (потому что я сам это все говорю себе) — Так как, наконец, при таком порядке, я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи <...> То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению... А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого (23:147-148).

Солипсизм героя Достоевского проясняет безысходность ситуации человека, лишенного Бога: “я” и “не-я” — это одно; убийство есть самоубийство.

В статье “Приговор” Достоевский как бы возражает своему корреспонденту N.N., написавшему “В мать-природу иду”: у Достоевского самоубийство — это не возвращение в лоно матери-природы, а убийство матери. Писатель отредактировал действительность; проигнорировав подлинный документ, исповедь самоубийцы, при-

[211]

бывшую по почте, Достоевский опубликовал свой собственный рассказ на эту тему, написанный по мотивам его романа “Идиот” (“Приговор” развивает положения исповеди Ипполита)¹⁵.

Как и рассуждения о предсмертном письме Писаревой, письмо самоубийцы пера самого Достоевского привело в недоумение некоторых читателей “Дневника”: “Только что появилась моя статья, и на письмах и лично посыпались мне запросы: что, дескать, значит ваш “Приговор”? Что вы хотите этим сказать и неужели вы самоубийство оправдываете?” (24:45). Достоевский полагал, что именно форма рассказа — “исповедь самоубийцы, последнее слово самоубийцы, записанное им самим <...> перед самым револьвером” — была причиной недоумения (24:44). Некоторые (по словам Достоевского) даже полагали, что он вводил людей в соблазн: что, если читатель обратит слово Достоевского в дело, приведя “приговор” в исполнение? Выходило, что следует “разъяснить ясными словами, от автора, цель, с которою она написана, и даже прямо приписать нравоучение” (24:44). В декабрьском выпуске “Дневника” писатель разъяснил свою позицию в форме, понятной “для всех и каждого читателя” (глава “Голословные утверждения”): “Статья моя “Приговор” касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия — необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой. Подкладка этой исповеди погибающего “от логического самоубийства” человека — это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немыслимо и невыносимо” (24:46). И далее, все в том же логическом ключе: “самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещая вечную

жизнь, тем крепче связывает человека с землей. <...> Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собой самоубийство”. Не помогут, как “голословно” утверждал Достоевский, убеждения, которыми социалисты хотят “заменить эту веру”, а именно идея “любви к человечеству” как высшей цели жизни. “Любовь к человечеству” (утверждал он “опять голословно”) “*вообще есть*, как *идея*, одна из самых непостижимых идей для человеческого ума. Именно как идея. Ее может оправдать лишь одно чувство. Но чувство-то возможно именно лишь при совместном убеждении в бессмертии души человеческой” (24:49)¹⁶.

[212]

Достоевский оперирует в этом рассуждении теми же формальными категориями, что и его противники, “материалисты” или “социалисты”: для обоих самоубийство — неизбежное следствие разложения целого, но если для материалистов смертельной болезнью было разложение социального тела, т. е. общества (об этом — в предыдущих главах), то для Достоевского связь человека с общим целым основана на его неразрывной связи с Богом, через идею бессмертия человеческой души.

В следующей главе “Дневника”, “Кое-что о молодежи” (декабрь 1876), Достоевский непосредственно обратился к читателям, писавшим ему о самоубийствах: “Я получаю очень много писем с изложением фактов самоубийств и с вопросами: как и что я об этих самоубийствах думаю и чем их объясняю?” (24:50)* На эти вопросы он отвечал языком, общепринятым в периодической печати: самоубийство — это болезнь, достигшая эпидемических пропорций, однако, под пером Достоевского, это болезнь не тела, а духа: “эти самоубийцы покончили с собой из-за одной и той же духовной болезни — от отсутствия высшей идеи существования в душе их” (24:50). (Писатель точен во фразеологии: не “душевная болезнь” — медицинское обозначение психического расстройства, а “духовная болезнь”.)

Достоевский не упомянул, что он также получал письма от читателей, которые излагали, что они сами думают о самоубийстве, объясняя их совершенно иначе, нежели автор “Дневника писателя”, и притом на основании собственного опыта. Один такой читатель, С. Ярошевский, писал ему следующее (от 5 января 1877 года):

Вопрос о самоубийцах и меня интересует уже давно. Он начал меня интересовать с тех пор, как я узнал о существовании теории, которая всех самоубийц признает психически больными. Мне это показалось очень странным. Неужели так-таки все самоубийцы психически больные люди? <...> Этот вопрос, говорю я, меня сильно интересовал, и я стал искать другие причины, обуславливающие подобную аномалию в общественной жизни. Два года назад я случайно услышал рассказ о смерти одного киевского студента, который лишил себя жизни потому только, что не мог сделаться идеально честным. В таком смысле по крайней мере оставил записку. Находясь сам в

* “Очень много” — это, по-видимому, преувеличение. По крайней мере, в его архиве, согласно комментаторам академического издания, находится три таких письма. М. А. Юркевич, учитель из Кишинева, сообщал ему 11 ноября 1876 года о самоубийстве школьника (ИРЛИ, ф. 100, № 29911); Достоевский ответил кратким письмом (см. 29/11:134), а также в “Дневнике писателя” (“Именинник”, январь 1877). Ф. М. Плюсин в письме от 10 декабря описал два случая самоубийства в городе Вятке (ф. 100, № 29814). Л. П. Блюммер в письме от 16 декабря сообщил о двух самоубийствах в Саратове (ф. 100, № 29646).

[213]

настроении, близко подходящем к настроению этого несчастного студента, я решился логически последовательно разобрать подобное душевное состояние и таким [пропущено] добраться до какого-нибудь результата, вывести какое-нибудь заключение. Это мне было легко сделать, потому что, как я сказал, я был точно так же настроен, хотя в более общем смысле. Я что сделал; я выбрал форму рассказа, в котором мой герой, после сильных нравственных страданий, становится, наконец, на объективную почву и логически последовательно доказывает, что он должен покончить с собой: ни любовь, ни чувство долга, ни привязанность не в состоянии удержать его...

Прочитав “Приговор” Достоевского, читатель “Дневника писателя” получил возможность сравнить свои умозрительные построения, выполненные в форме рассказа, с аналогичным художественным опытом знаменитого писателя:

Прочитав теперь Ваше рассуждение о самоубийцах и Ваш вывод, я, признаться, с одной стороны и обрадовался, что попался человек (и кто еще!), который тоже задается такими дикими вопросами; с другой стороны, я задумался и сильно задумался. Не там, значит, нужно было искать причины, где я искал, думалось мне: нужно было взять повыше... Ваш вывод о бессмертии души смутил меня окончательно.

В одном пункте — бессмертие души — Ярошевский никак не мог согласиться с Достоевским:

Вы говорите, человеколюбие есть чувство, а не идея. По-моему, это — громадная ошибка. Не будь человеколюбие идеею, до сих пор не было [бы] освобождения невольников, освобождения наших крестьян... Это самая реальная, самая положительная из всех идей и доступна всякому, кто сознательно относится к окружающей среде... <...> Вот от этой-то идеи и страдают наши интеллигентные самоубийцы, а не от недостатка веры в бессмертие души... Разве эта идея не выше идеи о бессмертии души, не реальнее, не доступнее для каждого смертного, разве она одна не достаточна для того, чтобы наполнить мир гармониею?..

В завершение своего письма читатель дал писателю ценный совет, или заказ: “Правда, Вы бы с Вашим талантом в тысячу раз больше пользы принесли, если бы проповедовали идею человеколюбия в том смысле, на котором остановилось последнее слово науки, чем развивать идею о бессмертии души...”¹⁷ По всей видимости, Достоевский оставил и это письмо от атеиста без ответа.

ДОСТОЕВСКИЙ И ДНЕВНИК ЧИТАТЕЛЯ

Выводы Достоевского оспаривались не только атеистами, но и человеком верующим. Один такой читатель, Александр Воеводин,

[214]

молодой человек двадцати одного года от роду, сам мечтавший о карьере писателя и сам замысливший самоубийство, обратился к автору “Дневника писателя” с решительным письмом (16 марта 1878 года): “Я хотел бы с Вами говорить насчет самоубийств”. В первой же строке он утверждал:

Я защищаю:

- а) всякий человек имеет право самоубийства,
- б) всякий человек в известных случаях должен,
- в) с верою в будущую жизнь, в Бога, можно покончить с собою.

Утверждения юного читателя не были голословными:

Почему у меня такие убеждения сложились — долго рассказывать; прилагаемая тетрадь, быть может, даст ответ. Кроме вопроса о самоубийствах я хотел Вам еще рассказ представить (он в тетради) и спросить, стоит ли продолжать.

Ответ требовался категорически:

Если будете так добры — ответите, то в своем "Дневнике писателя" или — хоть это смело с моей стороны — по адресу <...> Отвечайте категорически "да" или "нет": мне терять нечего".

Приложенная к письму тетрадь содержала дневник Воеводина. Этот жест как нельзя более соответствовал коммуникативной ситуации, созданной Достоевским: писатель и читатель обменялись дневниками.

Дневник Воеводина представляет собой пестрый и хаотический текст (по всей видимости, продукт больного сознания), в котором описания интимных переживаний соседствуют с художественными опытами (таков автобиографический рассказ "Записки гимназиста"), копиями полученных писем и вымышленными письмами, переписанными из газет сообщениями (большой частью такие выписки касались случаев самоубийств) и стихами (и здесь преобладала тема отчаянья и смерти, как, например, "И скучно и грустно" Лермонтова)¹⁹. Воеводин с полным основанием считал, что Достоевский мог счесть его сумасшедшим, но, как ему могло быть известно из газет, и "Дневник писателя" критики называли произведением болезненного ума, граничащего с безумием²⁰. Разговор в этом смысле шел на равных.

В своем дневнике Воеводин предстает как человек, которого неудержимо влечет к самоубийству. В письмах к Достоевскому (за первым последовало второе, от 26 апреля) он повторял: "Четвертый год меня тянет с собой кончить и я дал слово некоторым знакомым — не кончать раньше 1880г.; боюсь, что не сдержу этого"²¹. Как мы знаем и из более поздних писаний Воеводина (его дневник был опубликован в отредактированном виде в 1901 году), само-

[215]

убийство стало многолетним проектом — средством самопознания, самосовершенствования и самоутверждения, как для собственной пользы, так и для пользы общества. (Воеводин умер в 1903 году в возрасте сорока шести лет; причина его смерти мне неизвестна.) В опубликованной позже версии дневника Воеводин пояснял: "Я в своем самоубийстве заинтересован со многих сторон. Я хочу этим самоубийством многое показать обществу, да при том и мне полезно будет это кровопускание. Но вот это-то, эту пользу для себя и для общества, я смутно понимаю, не могу вполне привести в ясность все это; меня вот это бесит, я хожу вокруг да около, не могу совершенно обхватить эти два мотива, решить эту задачу. Поймите, я в каком-то тумане, не могу схватить себя и уничтожить... Но будет, будет самоубийство..."²²

Загадкой оставалось для Воеводина соотношение между индивидуальным и социальным в самоубийстве — проблема, которая занимала и ученых того времени. В его собственном опыте личное и общественное переплеталось. В дневнике фантазии о самоубийстве соседствовали со статистическими данными, почерпнутыми из газет. Эти данные, однако, не принесли ответа на мучительные вопросы: "Конечно, статистика эта не дает безусловно верных цифр и не объясняет причин самоубийства"²³. Газетные отчеты о самоубийствах, в особенности публикации предсмертных писем, представляли еще больший интерес для будущего самоубийцы: как и Достоевский в работе над "Дневником писателя", Воеводин переписывал такие сообщения; письмо Писаревой было скопировано из "Нового времени" слово в слово²⁴.

Благочестивый отец Воеводина усматривал в стремлении сына покончить с собой тлетворное влияние современного нигилизма и атеизма²⁵. Как и Достоевский, он ошибался — молодой Воеводин настаивал, что вера в Бога и бессмертие души вполне совместимы в его поколении с тягой к самоуничтожению. Как и Иван Карамазов, он не Бога, а мира Божьего не мог принять: "Я не признаю жизни, как она есть, я не допускаю в

ней многое, многое в ней меня тошнит, злоба, негодование, ненависть душат меня... Это *непризнание* жизни, основываемое мною на бесчисленных, окружающих меня, вас, примерах: на собственной моей жизни, жизни родных и близких моих, жизни, которую встречал <...> наконец на массе прочитанных мною книг, на социологических сочинениях”²⁶. Личный опыт неизменно подкреплялся научными выводами социологии.

Диалог с Достоевским, в письмах и в мыслях, имел огромное значение в развитии и оформлении страсти юноши Воеводина к самоуничтожению. Так, планируя детали будущего самоубийства, он как бы отвечал на сетования Достоевского о бездумных русских

[216]

самоубийцах, которые и записку-то толком написать не могут. Первый выпуск “Дневника писателя” (в январе 1876 года) открывался призывом к читателям: “не слышали ли вы про такие записочки: “Милый папаша, мне двадцать три года, и я еще ничего не сделал; убежденный, что из меня ничего не выйдет, я решился покончить с жизнью...”” (22:5). А иной (продолжал Достоевский) за-стреливается и молча; и при этом ни гамлетовского вопроса, “что будет там”, ни прощания Вертера, который, “в последних строках, им оставленных, жалеет, что не увидит более “прекрасного созвездия Большой Медведицы”” (22:6). Высокие слова, которых не хватало Достоевскому, украшают писания Воеводина (особенно печатную версию его дневника): размышляя о своем самоубийстве, он обращает взор именно к небесам: “Ночь была темная, не сверкали звезды <...> созвездие Большой Медведицы не сияло...”²⁷ В минуту особенно сильного искушения он спрашивает себя словами Гамлета Достоевского о том, что будет “там”, и выражает надежду на то, что его записки послужат материалом какому-нибудь будущему писателю для создания образа Гамлета на берегах Невы²⁸.

Этот начитанный и красноречивый юноша был исполнен со- ' знания культурной значимости своей болезненной психической жизни и своих интимных записей, как бы превращавших его в писателя*. Он чувствовал себя не только читателем, но и потенциальным героем Достоевского. В качестве такого живого материала Воевдин обращал к писателю свою “предсмертную” исповедь, требуя — с настойчивостью Ипполита из “Идиота” — не только внимания, но и решительного ответа на мучившие его экзистенциальные дилеммы. Письмо к Достоевскому не было первой такой попыткой. В своем письме он рассказал, как в 1876 году, еще гимназистом, обратился к А. С. Суворину. “Подобные гимназисты вот и стреляются”, — заметил знаменитый журналист; он, однако, отказался принять юношу²⁹.

Достоевский немедленно ответил на письмо Воеводина:

...в письме Вашем было для меня довольно много непонятного. Вы пишете: “отвечайте категорически: да или нет” и тут же прибавляете: “мне терять нечего”. Но на что же отвечать? На Вашу тему о самоубийстве? Но не думаю, чтоб Вы предполагали получить от меня ответ в письме. Писать на эти темы письма совсем невозможно, тем более, что я не знаю Вас лично и не знаю Ваших мыслей. По тетради

* В предисловии к публикации своего дневника в 1901 году он писал, -заимствуя мысль из предисловия к “Былому и думам” Герцена: “автобиография самого незначительного лица <...> может быть занимательной, да и как еще! <...> Пусть будет бессвязно, нескладно, нелепо <...>. Кто угодно, говорю я, может быть писателем-автобиографом”.

[217]

же Вашей очень трудно составить о Вас какое-нибудь понятие. <...> К тому же я хоть и прочел более половины Вашей тетради, но в ней такой беспорядок и так она интимно (то есть для Вас одного) написана, что, признаюсь, она задала мне много труда, а объяснений мало дала. Относится ли наконец Ваш вопрос: “да или нет” до “Записок гимназиста”? (24 апреля 1878; 30/I:26).

Как видно, Достоевский, дав себе труд прочесть немалую часть объемистого дневника читателя, затруднялся отделить жизненно важное от литературного. Относился ли призыв к писателю, “да или нет”, к проблеме “быть или не быть” или к вопросу о литературных достоинствах автобиографических “Записок гимназиста”? Находясь в недоумении, Достоевский пригласил своего бестолкового корреспондента на личное свидание. Согласно Воеводину, встреча состоялась, однако мы ничего не знаем о содержании разговора между писателем и читателем³⁰.

Поддерживая общение с этим (быть может, безумным) юношей, Достоевский преследовал цель, которая и побудила его предпринять издание “Дневника писателя” — войти в непосредственный контакт и с объектом изображения, и с читателем.

ДОЧЬ ЭМИГРАНТА

В “Дневнике” за октябрь 1876 года (вслед за обсуждением дела Корниловой) Достоевский писал о самоубийстве двух женщин (“Два самоубийства”). Одна из них, “дочь одного слишком известного русского эмигранта”, покончила с собой “без материальной, видимой, внешней причины” (23:145)*. Она умерла во Флоренции, отравившись парами хлороформа. Другая молодая женщина, петербургская швея, прибегла к самоубийству потому, “что никак не могла приискать себе для пропитания работы”. Она выбросилась из окна “и упала на землю, держа в руках образ” (23:146)³¹. Эта деталь потрясла Достоевского: “Этот образ в руках — странная и неслыханная еще в самоубийстве черта! Это уж какое-то кроткое, смиренное самоубийство. Тут даже, видимо, не было никакого ропота или попрека: просто — стало “нельзя жить, “Бог не захотел” — и умерла, помолившись. <...> Эта кроткая, истребившая себя душа невольно мучает мысль. Вот эта-то смерть и напомнила мне о сообщенном мне еще летом самоубийстве дочери эмигранта. Но какие же, однако же, два разные создания, точно обе с двух

* Достоевский не знал или игнорировал сообщенный в газетах факт, что причиной этого самоубийства была несчастная любовь.

[218]

разных планет! И какие две разные смерти!” (23:146). Достоевский прочел эту деталь, образ в руках, как исполненную смысла, осенившего самое самоубийство швеи. “Дочь эмигранта” (не названная в “Дневнике” по имени) оставила после себя записку, утверждавшую, как ее прочел Достоевский, не смысл, а бессмыслие. Эта записка была воспроизведена в “Дневнике” во французском оригинале и в русском переводе:

Je m'en vais entreprendre un long voyage. Si cela ne reussit pas qu'on se rassemble pour fBter ma resurrection avec du Cliquot. Si cela reussit, je prie qu'on ne me laisse enterrer que tout a fait morte, puisqu'il est tres desagreable de se reveiller dans un cercueil sous terre. *Ce n'est pas chic!* [sic]
То есть по-русски:

Предпринимаю длинное путешествие. Если самоубийство не удастся, то пусть соберутся все отпраздновать мое воскресение из мертвых с бокалами Клико. *А если удастся*, то я прошу только, чтоб схоронили меня, вполне убедясь, что я мертвая, потому что совсем неприятно проснуться в гробу под землю. *Очень даже не шикарно выйдет!* (23:145).

Самоубийцей была семнадцатилетняя Лиза Герцен, плод внебрачного союза Герцена с женой его друга и соратника Огарева, Н. А. Тучковой-Огаревой. Родившаяся за границей, дочь политического эмигранта, социалиста и атеиста Герцена, она была “почти уже совсем не русская по воспитанию”. Для Достоевского Лиза Герцен была воплощением того, что он называл “случайным ребенком” в “случайной семье” — выкидышем русского общества. Константин Победоносцев (идеологический соратник Достоевского), из письма которого Достоевский и узнал об этом самоубийстве³², так описывал жизнь семейства: “дочь и мать ненавидели друг друга и грызлись с утра до вечера. Конечно, дочь с детства воспитывалась в полном материализме и безверии”³³. Для Достоевского эти черты были ключом к пониманию дела. Более того, он усматривал существенную разницу между отцами и детьми — разницу историческую. “Прежние атеисты”, атеисты первого поколения, утратив веру в одно, начинали страстно веровать в другое. Следующее поколение, выросшее без Бога, было и вовсе лишено духовного начала. Достоевский так описал ситуацию: “Убеждений своего покойного отца [и] его стремительной веры в них — у ней, конечно, не было и быть не могло, иначе она не истребила бы себя. <...> С другой стороны, сомнения нет, она возросла [вне всякого вопроса о Боге] в полном [убеждении] матерьялизма, даже, может быть, вопрос о духовном начале души, о бессмертии духа и не пошевелился [в душе ее] в уме ее во всю жизнь. <...> И вот что для отца было жизнью источником [жизни] мысли и сознания,

[219]

для дочери обратилось в смерть” (23:324—325). В предсмертной записке Лизы Герцен писатель усмотрел знаки именно такого атеизма: воскресение из мертвых было для нее метафорой, жизнь после смерти — это проснуться в фобу под землей, а “дух” — бутылка шампанского³⁴. Тем не менее он интерпретировал записку Лизы, и самую ее смерть, как протест против такого существования: “В этом гадком, грубом шике, по-моему, слышится вызов, может быть, негодование, злоба, — но на что же? <...> На что же могло быть негодование?.., на простоту представляющегося, на бессодержательность жизни? Это те, слишком известные, судьи и отрицатели жизни, негодующие на “глупость” появления человека на земле, на бестолковую случайность этого появления, на тиранию косной причины, с которою нельзя помириться? Тут слышится душа именно возмущившаяся против “прямолинейности” явлений, не вынесшая этой прямолинейности, сообщившейся ей в доме отца еще с детства” (23:145). В Лизе Достоевский увидел жизненное воплощение сознания, описанного им в романе “Идиот”, сознание Ипполита. В “Дневнике писателя” за историей Лизы немедленно следует глава “Приговор”, развивающая положения исповеди Ипполита; самый монолог N.N. в “Приговоре” можно истолковать и как попытку Достоевского написать за Лизу предсмертное письмо, достойное случая. (Саму ее он, по-видимому, считал к этому неспособной, по его словам, она умерла “с страданием, так сказать, животным и безотчетным” [23:146].)

Документы из архива семьи Герценов подтверждают толкование Достоевского и его мысль о важности самоубийства в атеистическом быту “случайного семейства”. После смерти Герцена в 1870 году его обширная семья вела скитальческую жизнь в Западной Европе. Лиза получила бессистемное образование материалистического толка. (Победоносцев был прав: внебрачная дочь Герцена не была даже крещена, что составляло препятствие к поездке в Россию, о которой временами думала Тучкова-Огарева.) Из дошедшей до нас переписки — между Лизой, ее матерью, Тучковой-Огаревой, ее сводной сестрой, Натальей Герцен, и сводным братом, Александром Герценом (физиологом-материалистом, другом Карла Фогта, автором трактата “Физиология воли”) и друзьями семьи — встает картина круга, в котором самоубийство было бытовым явлением. В страстных письмах к другу семьи Шарлю Ле-турно, французскому социологу

(известному своим трактатом “Физиология страсти”)*, в которого она была безнадежно влюблена, Лиза писала о своей тяге к самоубийству в терминах, подсказан-

* Charles Letourneau, “La Physiologie des passions”.

[220]

ных классической русской литературой. В одном из писем она позаимствовала описание чувств у Лермонтова, изготовив письмо из прозаического пересказа (по-французски) “И скучно и грустно”: “Мне грустно и скучно, и некому подать руку в минуты нерешимости или отчаяния! Что делать здесь на земле? Желать? К чему вечно желать по-пустому? Правда, это убивает время, но желание уносит наши лучшие годы. Любить? Но кого? на минуту не стоит труда, а навсегда невозможно!”³⁵ В ответ Летурно (по-видимому, не подозревавший ни о литературном источнике, ни о Лизиной решимости привести слова в исполнение) мягко упрекал своего “baby” за “похоронные фантазии”³⁶. (Достойный семьянин, исследователь “физиологии страсти”, плохо знавший русскую литературу, не принимал ни ее чувства, ни ее отчаянья всерьез.) Однако он поделился с девушкой и своими суицидными настроениями: писал о “сильном влечении к смерти”³⁷. В письме к Тучковой-Огаревой (уверяя обеспокоенную мать, что он не искушал Лизы и не был искушен ее влюбленностью) Летурно описывал обычное состояние своей души: “усталость, доходящая временами до отвращения к жизни”³⁸. Тем временем в переписке с другим другом семьи, анархистом Элизе Реклю (Elisé Reclus), несчастная мать, в свою очередь, рассуждала о том, жить или не жить (в качестве главной причины своей тяги к самоубийству она писала о мучительных отношениях с дочерью и о своем страхе, что Лиза не является достойным отпрыском “великого Герцена”). Реклю, обращаясь к Тучковой-Огаревой как “философ к философу” (и призывая “старого доброго Спинозу” и Шопенгауэра в участники этого диалога), выражал общее оправдание идеи самоубийства, приводя, однако, аргументы против планов на самоубийство своей корреспондентки. Так, он предупреждал ее, что публика воспользуется ее самоубийством, чтобы создать “целый чудовищный роман против всей семьи Герцена”³⁹. (В семье Герцена уже было одно скандальное самоубийство: в 1867 году утопилась в Женевском озере любовница сына Герцена, Александра, Шарлотта Гётсон, мать его внебрачного сына, которая жила тогда с Огаревыми⁴⁰.) После смерти Лизы Тучкова-Огарева совершила-таки попытку самоубийства, но она не удалась.

Интерес к семье Герцена возник у Достоевского еще до статьи 1876 года о смерти “дочери эмигранта”. Известно, что образ Герцена — русского, томимого любовью к оставленной им родине, — сыграл значительную (но не исключительную) роль в создании образа Версилова, героя “Подростка”⁴¹. Вполне вероятно, что слухи о семье Герцена повлияли на изображение “случайной” семьи Версилова. В планах к роману Достоевский писал о беспорядочной жизни толпы “сведенных детей”. Дочь Лиза (в черновых наброс-

[221]

ках — сводная сестра Подростка) — одаренная, капризная девушка, склонная к страстным проявлениям чувств, от бурной радости до дикой злобы (см. 16:32 и 16:60). Планировалось самоубийство Лизы, причем Достоевский испробовал различные мотивировки, от трудных отношений с матерью (16:9) до безнадежной любви к немолодому мужчине (16:61). После самоубийства Лизы Герцен в декабре 1875 года наброски Достоевского о самоубийстве Лизы, героини “Подростка”, сделанные в 1874 году, казались пророческими⁴². Самоубийство, не реализованное в романе, получило реализацию в жизни. Как это не раз уже бывало, художественная модель Достоевского предсказывала реальный ход развития вещей⁴³.

ПИСАТЕЛЬ-РЕАЛИСТ И РЕАЛЬНОСТЬ

В “Дневнике писателя” Достоевский колебался между “реальностью”, отраженной в газетных сообщениях о городских происшествиях, и “реальностью” художественной. Жизненно-подлинную историю о самоубийстве “девушки с образом” он переписал в художественном произведении “Кроткая. Фантастический рассказ”, опубликованном в ноябрьском выпуске “Дневника” за 1876 год. Из газетных сообщений писатель заимствовал только лишь поразившую его своим символическим смыслом деталь: самоубийца в “Кроткой” выбросилась из окна, держа в руках образ. Психологическую мотивировку самоубийства составляла в рассказе сложнейшая эмоциональная драма, для которой бедность (мотив, побудивший к самоубийству петербургскую швею) являлась лишь отправным пунктом. Через весь рассказ проходит цепь метафор, связывающих самоубийство и — шире — смерть с материализмом⁴⁴. Но наибольшее внимание уделяется повествовательной форме: вся история самоубийства “кроткой” представлена во внутреннем монологе ее потрясенного мужа. В начале рассказа Достоевский объясняет читателю ситуацию: “Представьте себе мужа, у которого лежит на столе жена, самоубийца, несколько часов перед тем выбросившаяся из окошка. Он в смятении и еще не успел собрать своих мыслей. Он ходит по своим комнатам и старается осмыслить случившееся, “собрать свои мысли в точку”” (24:5). Повествование является как бы транскрипцией этого мыслительного процесса. (У этой формы был и литературный источник; как пояснил сам Достоевский, “Последний день приговоренного к смертной казни” Гюго, в котором, однако, воспроизводится поток сознания самого приговоренного.) Самоубийца “даже записки не оставила”, а от самой ее осталось лишь мертвое тело (и его

[222]

должны унести). Самый акт был, по-видимому, результатом мгновенного, безотчетного импульса: “Все мгновение продолжалось, может быть, каких-нибудь только десять минут, все решение” (24:34). Как реалист, Достоевский признает, что писатель не имеет прямого доступа к внутреннему опыту самоубийцы, а потому рассказ о самоубийстве, максимально приближенный к реальности, — это изображение процесса осмысления события другим, потока беспорядочных мыслей.

Статья “Два самоубийства” открывается разговором между двумя писателями об отношениях искусства к действительности. Собеседник Достоевского (М. Е. Салтыков-Щедрин) убежден в превосходстве действительной жизни: “что бы вы ни написали, чтобы ни вывели, чтобы ни отметили в художественном произведении, — никогда вы не сравняетесь с действительностью. Что бы вы ни изобразили — все выйдет слабее, чем в действительности” (23:144). Автор “Дневника писателя” не только охотно соглашается, но и стремится установить свой приоритет в познании этой истины: “Это я знал еще с 46-го года, когда начал писать, а может быть и раньше, — и факт этот не раз поражал меня и ставил меня в недо- • умение о полезности искусства при таком видимом его бессилии. Действительно, проследите иной, даже вовсе и не такой яркий на первый взгляд факт действительной жизни, — и если вы только в силах и имеете глаз, то найдете в нем глубину, какой нет у Шекспира. Но ведь в том-то и весь вопрос: *на ней глаз и кто в силах?*” (23:144). В записной книжке, для себя одного, Достоевский дает прямой (и нескромный) ответ на этот вопрос: “Он забыл (Щедрин), что действительность определяют поэты. <...> [В] действительность вглядывается поэт, а другой ничего не увидит” (23:190—191). Признавая в своем публичном дневнике превосходство действительной жизни над искусством, в интимной записной книжке он писал о силе писателя определять “действительность”. Эти размышления проясняют смысл всего

предприятия: в своем “Дневнике” писатель стремился проследить факты действительной жизни, определенные взглядом художника. Под его взглядом самоубийства, взятые из “действительной жизни” (т. е. из газеты), представляли в своем символическом значении — как если бы это были эпизоды из романов Достоевского.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ссылки на тексты Достоевского даются по изданию: Полное собрание сочинений в 30 т. (Ленинград, 1972—1990).

[223]

² Проблему жанра “Дневника писателя” оригинально анализирует Gary Saul Morson в книге *The Boundaries of Genre: Dostoevsky's Diary of a Writer and the Traditions of Literary Utopia* (Austin, 1981) и в обширном введении (“Introductory Study: Dostoevsky's Great Experiment”) к последнему англоязычному изданию “Дневника писателя” (Fyodor Dostoevsky, *A Writer's Diary*, trans. Kenneth Lanz, vol. 1, Evanston, Illinois, 1993).

³ Из записных книжек, содержащих подготовительные записи для “Дневника писателя”, явствует, что Достоевский заимствовал большую часть своих сведений из либеральной газеты “Голос”. Он, однако, пользовался и газетами “Биржевые новости”, “Новое время”, “Петербургская газета”, “Санкт-Петербургские ведомости”, “Русский мир” и “Московские ведомости”. См. записи о самоубийстве, не нашедшие отражения в “Дневнике писателя”: 24:71, 72, 98, 151, 190, 223.

⁴ Количество подписчиков на это издание (издававшееся писателем совместно с женой, Анной Григорьевной Достоевской) достигало шести тысяч (что соответствовало количеству подписчиков на самые популярные из “толстых журналов” этого времени). В архиве Достоевского, как подсчитали исследователи, хранится около двухсот писем от читателей “Дневника” — больше, чем было получено в ответ на любой из его романов. См. Игорь Волгин, “Письма читателей к Ф. М. Достоевскому”, “Вопросы литературы”, 1971, № 9, а также “Достоевский и русское общество (“Дневник писателя” 1876—1877 годов в оценках современников)”, “Русская литература”, 1976, № 3.

⁵ L.W., “Из жизни и судебной практики”, “Новое время”, 26 мая 1876.

⁶ См. об этом в главе 4 этой книги, “Самоубийца: записки и дневники”.

⁷ Самоубийство сестры Дмитрия Писарева обсуждалось в статье “Скука жизнью” в “Неделе”, 29 июня 1875; самоубийца не оставила записки. Краткие сообщения появились в “Голосе”, 18 июня 1875, и “Новом времени”, 22 июня 1875. Этот случай обсуждается в диссертации: Peter Pozefsky, *Dmitrii Pisarev and the Nihilist Imagination: Social and Psychological Origins of Russian Radicalism (1860—1868)* (University of California, Los Angeles, 1993), p. 303—312. По словам Позефского, “два эпизода слились в воображении Достоевского <...> самоубийство Надежды Писаревой символизировало социальные последствия нигилистических взглядов, разделяемых [Дмитрием] Писаревым и его соратниками” (p. 308—309).

⁸ Цитирую по частичной публикации в комментариях к Полному собранию сочинений Достоевского, 29/11:249; оригинал хранится в ИРЛИ.ф. 100, № 29632.

⁹ Цитирую по публикации в издании: Ф. М. Достоевский, “Письма”, под редакцией А. С. Долинина (Москва; Ленинград, 1934), т. 3, с. 362.

¹⁰ Этот образ подсказан “Русскими ночами” Владимира Одоевского, вставной новеллой “Последнее самоубийство”.

¹¹ Об этом см. комментарии к Полному собранию сочинений Достоевского, 15:407-409 и 29/11:249-250.

[224]

¹² От 6 июня 1876 г. Цитирую по: Достоевский 29/11:251; оригинал в ИРЛИ. ф. 100, № 29823.

¹³ Помимо писем от N.N. и от Воеводина, обсуждаемых ниже, см. также записку, подписанную “Ваш Читатель”, от 17 мая 1876 г., ИРЛИ, ф. 100, № 29943.

¹⁴ Здесь и выше цитаты из письма N.N. к Достоевскому от 9 июня 1876 г.; ИРЛИ, ф. 100, № 29956.

¹⁵ Как впервые заметил В. В. Розанов в книге “Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского” (1894), аргументы N.N. из статьи “Приговор” в дальнейшем были развиты в знаменитом монологе Ивана Карамазова о возвращении (входного) билета Творцу.

¹⁶ Мысль о том, что любовь к человечеству невозможна без веры в бессмертие души человеческой, высказана Одоевским в новелле “Последнее самоубийство” в “Русских ночах” (В. Одоевский, “Русские ночи”, под ред. Б. Ф. Егорова и др. {Ленинград, 1975}, с. 53).

¹⁷ Все цитаты — из письма С. Ярошевского к Достоевскому от 5 января 1877 г.; ИРЛИ, ф. 100, № 29919. В комментариях к Полному собранию сочинений Достоевского письмо датируется 6 января 1876 г., а рассуждения в “Дневнике писателя” за январь 1876 года интерпретируются как ответ на слова Ярошевского (22:312—313). Это ошибка — дата на письме, 5 января 1877 года.

¹⁸ Оригинал письма Воеводина от 16 марта 1878 г. не сохранился. Часть этого письма (включая и процитированные мной строчки) воспроизведена Воеводиным во втором письме к Достоевскому, от 26 апреля 1878 г. (ИРЛИ, ф. 100, № 29663). Это письмо также воспроизведено в печатной версии дневника, Н. И. Галицкий, “На берегах Невы” (Санкт-Петербург, 1901), с. 103. Это издание нуждается в комментарии. В предисловии к изданию указано, что дневник А. Д. Воеводина опубликован посмертно его другом Н. И. Галицким. Текст содержит, на последних страницах, прощание с матерью-природой и обрывается на драматической ноте: “1 авг. 189., О Боже мой, Боже м” (Галицкий, с. 111). Казалось бы, автор совершил-таки самоубийство. Печатный текст 1901 года включает в себя значительную часть материала из тетрадки, которую Воеводин послал в 1878 году Достоевскому, однако материал этот отредактирован и дополнен. Согласно И. Ф. Масанову, Галицкий — фигура фиктивная; публикация осуществлена самим Воеводиным (“Словарь псевдонимов”, Москва, 1956, т. 1, с. 285). Согласно комментариям к Полному собранию сочинений Достоевского, Воеводин умер в 1903 году; причина смерти не названа (см. Достоевский 30/1:422).

¹⁹ В архиве Достоевского содержится тетрадь с дневником Воеводина, ИРЛИ, ф. 100, № 14310. В тексте, однако, содержатся записи, датированные позже, чем март 1878 года, когда — как мы знаем не только из утверждений Воеводина, но и из письма к нему Достоевского от 24 апреля 1878 года — Воеводин послал Достоевскому свой интимный дневник. Полагаю, что датировка — либо отражение спутанных мыслей молодого Воеводина, либо мистификация.

²⁰ Об обвинениях автора “Дневника писателя” в безумии, появившихся в русской печати, см. Волгин, “Достоевский и русское общество”, с. 127—128, и Morson, “Introductory Study,” p. 10—11.

[225]

²¹ Цитирую по второму письму Воеводина к Достоевскому от 26 апреля 1878 г. (ИРЛИ, ф. 100, № 29663), в котором эти строки представлены как цитата из первого письма от 16 марта.

²² Галицкий, “На берегах Невы”, с. 10. ^М Там же, с. 44.

²⁴ О коллекции газетных вырезок с сообщениями о самоубийстве см. Галицкий, с. 19, 44—45. Письмо Писаревой воспроизведено на с. 46—48, имя Писаревой и другие имена, названные в письме, изменены.

²⁵ Галицкий, с. 61.

²⁶ Там же, с. 10—11. Возникает вопрос: заимствовал ли Воеводин эти рассуждения из романа “Братья Карамазовы”, или Достоевский в работе над монологом Ивана воспользовался дневником Воеводина? Полагаю, что Воеводин реконструировал здесь свой жизненный опыт по роману Достоевского; в тетради, хранящейся в архиве Достоевского, я не нашла этого пассажа, по-видимому, добавленного при публикации дневника в 1901 году.

²⁷ Галицкий, с. 40. В рукописном дневнике из архива Достоевского также имеется подобная запись, ИРЛИ, ф. 100, № 14310, с. 53.

²⁸ Галицкий, с. 91, 93, 95.

²⁹ Этот эпизод описан в письме Воеводина к Достоевскому от 26 апреля 1878 г., ИРЛИ, ф. 100, № 29663.

³⁰ О факте встречи с Достоевским упомянуто в: Галицкий, с. 104—105.

³¹ О самоубийстве швеи, Марии Борисовой, сообщалось в газете “Новое время” 3 октября 1876, “Голос”, 2 октября 1876, и “Биржевые ведомости”, 2 октября 1876.

³² Письмо К. П. Победоносцева к Достоевскому от 3 июня 1876 г. (“Литературное наследство”, 15, с. 130—131). Описывая самоубийство “дочери эмигранта” в “Дневнике писателя”, Достоевский почти буквально цитирует это письмо Победоносцева. О самоубийстве дочери Герцена (случившемся во Флоренции в декабре 1875 года) кратко сообщалось в газетах “Киевский телеграф”, 25 апреля 1876, и “Голос”, 3—4 мая 1876, где в качестве причины самоубийства указывалась “безнадежная любовь”. Обстоятельства этого самоубийства документированы в издании “Архив Н. А. и Н. П. Огаревых”, под редакцией М. Гершензона (Москва; Ленинград, 1930), с. 6—7 и 129—247. Предсмертное письмо Лизы отличается от процитированного (со слов Победоносцева) Достоевским, так, выражение, которое так шокировало Победоносцева и Достоевского, “*c'est ne pas chic*”, в издании Гершензона воспроизведено по-русски — “это будет очень неприятно”; французский оригинал не приведен (“Архив Огаревых”, с. 214).

³³ “Литературное наследство”, 15, с. 130. Об обстановке в семье см. дневник гувернантки Лизы, Е. Ф. Литвиновой, в: И., “Нелегальная семья (из заграничного дневника 70-х годов)”, “Наблюдатель”, 1901, № 9, с. 247-295.

³⁴ В записных книжках к “Дневнику писателя” Достоевский прокомментировал это обстоятельство: “дочь Герцена все-таки должна была, кажется, быть почти непременно существом одухотворенным, имеющим хоть понятие о чем-нибудь высшем, чем бутылка Клико” (23:325).

[226]

³⁵ Письмо № 105; “Архив Огаревых”, с. 148. Оригинал этого и всех последующих писем — по-французски, однако в издании Гершензона они приведены только в русском переводе.

³⁶ Там же, с. 191 (письмо № 138).

³⁷ Там же, с. 193 (письмо № 140).

³⁸ Там же, с. 187 (письмо № 136).

³⁹ См. письмо Реклю к Тучковой-Огаревой от 7 июня 1875 года (№ 129) (там же, с. 177—81), в котором перефразировано письмо Тучковой-Огаревой к нему (оригинал неизвестен).

⁴⁰ См. об этом “Архив Огаревых”, с. 321.

⁴¹ А. С. Долинин указал на конкретные параллели между Версильовым и Герценом, см. Долинин, “В творческой лаборатории Достоевского” (Ленинград, 1947), с. 69—76, и “Последние романы Достоевского” (Москва; Ленинград, 1963), с. 104—112.

⁴² Ср. подобное замечание Нины Перлиней в: “Воздействие герценовского журнализма на архитектуру и полифоническое строение “Дневника писателя” Достоевского”, *Dostoevsky Studies*, 5 (1984), p. 143-144.

⁴³ В своих предсказаниях Достоевский исходил не только из убеждения в губительном влиянии атеизма, но и из реального опыта: он знал семью Герцена. Достоевский видел дочерей Герцена во время поездки в Европу в 1863 году. В черновых записях к “Дневнику писателя” он передал свой разговор со старшей дочерью, Натальей, по его словам, позже сошедшей с ума, и свои впечатления от второй дочери (как он пишет, “самоубийцы”). Он приписал безумие Натальи атмосфере семьи: “жизнь всей этой семьи была странная и не по силам этой молодой душе” (23:324). (Достоевский не знал, что Наталья вполне оправилась от симптомов душевной болезни.) Вторую дочь, будущую самоубийцу, он описал как капризного, неуравновешенного ребенка, центр внимания всей семьи. (И здесь Достоевский ошибся, он видел не будущую самоубийцу Лизу, а Ольгу Герцен, будущее которой сложилось вполне благополучно.) (См. об этом комментарии к Полному собранию сочинений Достоевского, 23:407.) Жизненно верной деталью оказалось шампанское: в планах к роману “Подросток” шампанское играет большую роль именно как знак, связывающий Версильова с Герценом, который был известен своим пристрастием к этому напитку: “Пьет шампанское а la Herzen” (16:50); “герценовская болтовня за шампанским” (16:54); “выпьем. Я как Герцен; да здравствует жизнь — шампанское!” (16:418, 419). По-видимому, дочь Герцена Лиза разделяла вкус отца, и шампанское стало важной деталью ее предсмертной записки.

⁴⁴ Liza Knapp в статье “The Force of Inertia in Dostoevsky's *Krotkaja*”, *Dostoevsky Studies* 6 (1985) показала символическую связь между идеей смертности и законами природы в их материалистическом понимании, проявив смысл понятия “косность”, столь важного в описании этой смерти.

[226]

Глава 7 ЖУРНАЛИСТ: -РЪ, ИЛИ АЛЬБЕРТ КОВНЕР

От безымянного журналиста до великого писателя, конкретные люди старались осмыслить происходившее — эпидемию самоубийств. Важно ли (говоря словами Ницше-Фуко), “кто говорит”? В случае Достоевского очевидно, что его жизненный опыт, известный публике, придавал форму и смысл его истолкованиям, подсказывая те риторические ходы, которые обращали “факт действительной жизни” в художественный символ, частное в общезначимое. А в случае анонимных авторов хроники текущих событий, внутреннего обозрения или газетного фельетона — толкований мгновенных, тривиальных, построенных из общих слов и предназначенных быстрому забвению? Анализируя в этой книге дискурсы о самоубийстве, я старалась, насколько возможно, показать и лицо автора. В заключение — история жизни и опыта одного из безымянных газетчиков. Это сотрудник “Голоса”, подписывавший свой еженедельный фельетон “Литературные и общественные курьезы” (1872—1873) последней буквой фамилии -рЪ. Благодаря стечению обстоятельств, -рЪ оказался доступен будущему историку: жизнь этого безымянного журналиста, оказавшаяся вовлеченной в сферу суда, печати и “великого писателя”, была документирована, а впоследствии описана исследователями.

Автор “Литературных и общественных курьезов” был одним из тех многочисленных журналистов начала 1870-х годов, которые считали своим долгом

следить за ходом “эпидемии самоубийств”; -рѣ наполнял столбцы своего фельетона списками повесившихся, утопившихся, застрелившихся и отравившихся сограждан:

Вот хоть бы и в прошлую неделю: в знаменской гостинице повесилась немолодая уже женщина, госпожа Паж; в бане, что в доме Вяземского, в отдельном номере, повесилась молодая женщина; чрез несколько дней зарезался отставной уездный врач Мейгров; в Царском Селе некий г. Р., принадлежащий, по словам газет, к высоко порядочному кругу, выстрелил из револьвера в свою жену — хотя рана была не смертельной, но у несчастной супруги, после выстрела, не досчитались нескольких зубов; отставной солдат, выбрав уединенное место, нанес себе две раны в горло... Это только в Петербурге; в провинции подобных случаев и не перечсть; да их никто и не считает².

[227]

В соответствии с конвенциями жанра, отношение фельетониста к превратностям частной и общественной жизни было окрашено иронией и сарказмом. Попадая в пространство фельетона, факты, заимствованные из хроник текущих событий и городских происшествий, выступали перед читателем как “курьезы” — случаи любопытные, забавные или абсурдные. Самоубийства представлялись именно как явления абсурдные, то есть полностью лишённые того исполненного общественного или морального пафоса смысла, который стремились придать самоубийству журналисты левого и правого толка, писавшие во внутренних обозрениях, полемических статьях, библиографических обзорах (а также Достоевский в “Дневнике писателя”). Сарказм фельетониста нередко был прямо направлен на те объяснения, которыми щедро снабжали читателя его собратья по перу, в особенности те из них, которые ориентировались на науку. В одном из фельетонов -рѣ высмеивал склонность позитивистов усматривать в ходе событий железную логику детерминизма: “Из этого повального стремления самоубийствовать иной ученый выведет, пожалуй, заключение, что существует-де закон, перед которым все равны и которому все должны повиноваться, когда он приступает с своими требованиями! Ну, что тогда?...”³ Абсурдность таких объяснений явственно проступала в ситуации, когда понятие научное, “закон природы”, смешивалось с юридическим (риторический капкан, в который попал, как было описано в главе 2, Варфоломей Зайцев из “Русского слова”). Не только конкретные объяснения, но и самое стремление ученого или общественного обозревателя усмотреть систему в хаосе происшествий, обращалось под пером фельетониста в курьезную человеческую слабость:

Просмотрите скорбный лист самоубийств и покушений на них за последние дни — ну, где тут и какая система? Тихон Герасимов, 24 лет — утопился; кухарка Фирсова — повесилась; акушерка бросилась с моста в воду, и, конечно, не ее вина, что ее спасли; Белов ранил себя в грудь; студент, на улице, среди белого дня, хотел застрелиться и, опять-таки, не по своей вине остался в живых; мещанин Ведерников застрелился в купальне в ту самую минуту, когда бывшая там с ним проститутка окунулась в воду; чиновник, лет 40, бросился в Неву с Николаевского моста и, вопреки первоначальному своему намерению, был спасен. Где же в этом хаосе самоубийств найти систему?⁴

Этот саркастический выпад был направлен не только на общую тенденцию, но и на конкретные усилия другого безымянного автора “Голоса”, который, обратившись за объяснением к статистике, предложил в столбце “Петербургской хроники” (помещенном

[228]

в том же номере, что и один из фельетонов -рѣ) строгую систематизацию статистических данных, из которой, казалось, напрашивался и строго научный, социально значимый вывод. Автор этой хроники расположил “богатые статистические данные”, которые можно извлечь из дневника происшествий, в виде таблицы, систематизируя эти данные (как это принято в статистических исследованиях) в категориях пола, возраста и социального происхождения, в корреляции с избранным способом самоубийства.

Сопоставив способ самоубийства с социальным происхождением, этот хроникер из “Голоса” сделал значительный (и политически корректный для либерального органа) вывод: “В этом году число утопившихся значительно превысило повесившихся, тогда как в предыдущие годы было наоборот. Почему способы самоубийства больше избираются простые — веревка и вода, — будет более понятно, если скажем, что из числа самоубийств около 70% приходится на долю простого класса жителей Петербурга и только 30% на долю привилегированных сословий”⁵. В пику своему собрату по “Голосу”, -рѣ привел два случая, в которых нельзя было усмотреть подтверждение “закона” (речь шла о самоубийстве кухарки и акушерки, о которых сообщала хроника текущих событий): “Кухарка потеряла 5 рублей заработной платы и решила, что ей жить больше незачем; акушерку же, вероятно, побудила к самоубийству не такая ничтожная причина; однако кухарка повесилась, а акушерка бросилась в воду”⁶.

В то же самое время другой журналист, Достоевский, собирая материал о самоубийстве для другой газеты, “Гражданин”, также обратил внимание на этот случай. Для Достоевского (который не использовал это сообщение в газете) история кухарки стала предметом философских размышлений о человеке как таковом, занесенных в записную книжку: “Чего ему желать? Зачем ему жить? Кухарка 5 руб. потеряла. Какая пустая и глупая шутка”⁷. Писатель прочел газетное сообщение о самоубийстве потерявшей пять рублей кухарки как элегию о бессмысленности жизни (и выразил свое отношение словами лермонтовского “И скучно и грустно”). Фельетонист, в сущности, смотрел на дело так же, но выразил эту идею буквально: включив эту смерть в состав своего фельетона “Литературные и общественные курьезы”, он, в соответствии с законами жанра, прочел ее как шутку, “курьез”.

В своих “Литературных и общественных курьезах”, как это было принято в публицистике, фельетонист обсуждал как явления одного ряда и факты действительной жизни, и факты, заимствованные из произведений литературы. В романах Достоевского он нашел не менее богатый источник преступлений и самоубийств,

[229]

чем в газетной хронике. Однако и литературный анализ таинственных явлений человеческой жизни не удовлетворял фельетониста (речь идет о “Бесах”):

...г. Достоевский берет готовых, живых людей, превращает их в идиотов и маньяков и заставляет их бредить наяву. Он не объясняет причины, двигающей их неопытными головами и толкающей их на безумие и погибель, а просто издевается над своими героями и заставляет их резать и вешать друг друга без всякого на то основания. Главный “курьез” романа состоит в том, что все почти герои его или с ума сходят, или просто идиотствуют, или режут друг друга, или, наконец, сами стреляются и вешаются. <...> Нет, как хотите, а мне кажется, что г. Достоевский трудился исключительно для меня, чтобы я мог внести в свои “литературные курьезы” одним курьезом больше...⁸

Для -рѣ в романах Достоевского не хватало именно того, излишек чего он наблюдал в писаниях публицистов — объяснения причин, толкающих человека на погибель.

Фельетонистом, как требовал жанр, владел всеразъедающий скепсис — он сомневался не только в действенности общепринятых объяснений или литературных изображений, но и в реальности самих обсуждаемых событий:

прежде заботливая полиция скрывала эти “ужасы”, а теперь печать ежедневно докладывает о них читателю. <...> Прежде, убили человека — кроме полиции никому до этого и дела не было, а теперь? Только развернешь газету — утопился, зарезался, повесился, даже в глазах зарябит! Прежде, пожалуй, самоубийствовали и больше, да говорили об этом меньше, потому что не знали, так что вопрос о самоубийствовании стал модным совершенно незаконно⁹.

Этот проницательный журналист и читатель предположил, что самая реальность была создана пером деятелей печати, трудившихся исключительно друг для друга, — анонимной армией журналистов эпохи гласности, создающих курьезы чисто литературные.

Личность этого безвестного журналиста, одного из многих, была раскрыта читателю в мае 1875 года, когда бывший фельетонист из “Голоса” сам стал предметом судебного разбирательства и газетного скандала. Его звали Альберт Ковнер¹⁰. В мае 1875 года Ковнер был уличен в крупном финансовом преступлении; он был задержан при попытке бегства за границу и, после неудачного покушения на самоубийство, оказался в тюрьме и вскоре предстал перед судом. Газеты уделяли его делу большое внимание. Не прошел незамеченным его статус публициста — представителя “печатного слова”, или “общественной совести”. На суде прокурор задался вопросом о состоянии печати: “Этот человек поучал нас со столбцов газет и журналов требованиям общественной совести, ко-

[230]

торые он сам поправал таким преступным деянием. Бедное печатное слово, бедное!” Кто же был этот человек, заполнявший столбцы пьет и журналов рассуждениями о преступлениях и самоубийствах?

КТО ЖЕ, ОДНАКО, ЭТОТ “Я”?

Из тюрьмы, накануне отправки в Сибирь (26 января 1877 года), Ковнер обратился с исповедальным письмом к Достоевскому:

Многоуважаемый Федор Михайлович!

Странная мысль пришла мне в голову — написать Вам настоящее письмо. Несмотря на то, что Вы получаете письма со всех концов России и между ними — без всякого сомнения — довольно глупые и странные, но от меня Вы никогда не могли ожидать писем. Кто же, однако, этот “я”? . Я, во-первых, еврей, — а Вы очень недолюбливаете евреев (о чем, впрочем, будет у меня речь впереди); во-вторых, я был одним из тех публицистов, которых Вы презираете, который Вас (т. е. Ваши литературные труды) много, азартно и зло ругал. (Если я не ошибаюсь, то в одной статье во время редажирования Вами “Гражданина” Вы чрезвычайно метко отзывались обо мне — не упоминая, впрочем, моего литературного псевдонима — как о человеке, который всеми силами старался завести с Вами личную полемику, вызвать Вас на бой, но Вы проходили все мои выходки молчанием и не удовлетворили моего самолюбия)*; в-третьих, наконец, я — преступник и пишу Вам эти строки из тюрьмы.

* Нападки на Достоевского можно найти, например, в “Литературных и общественных курьезах” от 18 и 25 января и 1 марта 1873 г. Достоевский ответил в “Гражданине” (“Две заметки редактора”) 2 июля 1873 г.:

Ответим только на несколько раз предлагавшийся нам со стороны вопрос: почему мы так мало или совсем даже не отвечаем на критики, нападения и ругательства, которые сыплются на нас беспрерывно <...>

Почему же не отвечаем? Во-первых и главное: не отвечать же всякому шуту? ”

О, без сомнения, есть и не шуты; есть люди умные, а иногда и остроумные, есть и литературно образованные, что так редко теперь и что ценишь. Но иным из них совершенно нельзя отвечать, хотя бы иногда и хотелось, — нельзя потому, что в конце концов не знаешь, чего сами они хотят. Не понимаешь, из-за чего они так кривят душой, так сами себе противуречат, какая их цель, что они преследуют, где их предания, в чем их будущее? <...>

Но зато есть такие, которым отвечать уже никак невозможно. <...> Это целая толпа пишущей братии, когда-то, от предков наследовавшая несколько либеральных мыслей, но в совершенной их наготе и

[231]

Вы, который так следит за всеми более или менее выдающимися явлениями общественной жизни вообще и процессами в особенности, давно, я думаю, догадались, что я — Ковнер, который писал в “Голосе” фельетоны под рубрикой: “Литературные и общественные курьезы”, который затем служил в Петербургском Учетном и Ссудном банке и который 28 апреля 1875 г., посредством подлога, похитил из Московского Купеческого банка 168 000 рублей, скрылся, был задержан в Киеве со всеми деньгами, доставлен в Москву, судим и осужден к отдаче в арестантские роты на четыре года?¹²

Вопреки своему утверждению (“от меня Вы никогда не могли ожидать писем”), Ковнер, по-видимому, полагал, что он имел особое право на обращение к писателю Достоевскому. Статус преступника давал ему право обратиться к Достоевскому — автору “Преступления и наказания”. Приглашение к интимному контакту и к диалогу с писателем он усмотрел в “Дневнике писателя”: “побудило же меня писать Вам Ваше издание “Дневника писателя”, который читаю с величайшим вниманием и каждый выпуск которого так и толкает меня хвалить и порицать Вас в одно и то же время, опровергать кажущиеся мне парадоксы и удивляться гениальному Вашему анализу”¹³. Годом позже, когда издание “Дневника” прекратилось, писатель оказался недоступен для читателя. В своем последнем письме к Достоевскому, 21 января 1878 года, он пояснял: “С прекращением издания “Дневника писателя” Вы перестали быть общественным достоянием, к которому каждый имел как бы право обратиться с своими письмами, сомнениями, печалью, даже личными интересами; теперь Вы частное лицо, недоступное всеобщему зондированию”¹⁴. Теперь Достоевский стал так же недоступен публике, как и большинство его собратьев, журналистов и писателей (Ковнер писал из тюрьмы и А. С. Суворину, но не получил ответа). Как читатель и как журналист, Ковнер хорошо понимал, что “Дневник писателя” — гибридное издание, которое сделало интимный документ (дневник) — публичным, а публичный жанр (газету) — плодом индивидуального пера, создал особую коммуникативную ситуацию, при которой общественное обращалось в частное, а частное — в общественное.

наивности, без всякого их развития и толку <...> С фактами участвовавших самоубийств или ужасного нынешнего пьянства они решительно не знают, что делать. Написать о них с отвращением и ужасом он не смеет рискнуть: а ну как выйдет нелиберально, и вот он передает на всякий случай зубоскаля. <...> Неужели же отвечать таким, пускаться с ними в полемику? Только развороти муравейник — беда! Впрочем, им, видимо, приятно бы было связаться, я замечал это по многим признакам. И уж как задирали! (21:156—157).

[232]

Как читатель, Ковнер высоко оценил романы Достоевского, в особенности психологический анализ “болезненных натур”, жизнь и действия которых вызывали у него личный отклик:

Я должен Вам признаться, что, несмотря на то, что я Вас когда-то искренно ругал и издевался над Вами, читаю Ваши произведения с большим наслаждением, чем все*остальных русских писателей. <...> я считаю Вашим шедевром “Идиота”; “Бесов” я прочитывал много раз, а “Подросток” приводил меня в восторг. И люблю я в Ваших последних произведениях эти болезненные натуры, жизнь и действия которых нарисованы Вами с таким неподражаемым, можно сказать, гениальным мастерством. В то время, как другие находят последние Ваши романы скучными, я, напротив, буквально не могу оторваться от их страниц, каждый почти период я читаю по несколько раз и удивляюсь Вашему живому анализу всех поступков Ваших героев¹⁵.

Парадоксальным образом “другие”, которым как раз не хватало объяснения причин болезненных действий героев Достоевского, включали и фельетониста -р-я.

В своих частных письмах Ковнер обращался к Достоевскому вовсе не как собрат по публицистическому перу, а в интимном ключе, как читатель и как потенциальный герой

романов писателя. Чтобы представиться, он целиком и полностью отождествил себя с-фигтивным персонажем из “Дневника писателя” — автором “Приговора”, атеистом N.N. (тем, кто приговорил природу, произведшую его на свет, вместе с собой к смерти): “Что касается моего *profession de foi*, то я *вполне* разделяю все мысли, высказанные (в вашем “Дневнике” за октябрь) самоубийцей N., и *все* проистекающие от них выводы, — поэтому я не буду распространяться о них”¹⁶. В самом деле, если весь строй мысли Ковнера был уже описан Достоевским, знакомство между ними можно было считать состоявшимся; более того, между писателем и читателем уже существовала интимность в области мысли и чувства.

В заключение своего первого письма Ковнер предложил автору “Дневника писателя” отрывок из своего собственного дневника, который он вел в тюрьме¹⁷. Эти обращенные к самому себе строки были посвящены размышлениям читателя над тем, как относился писатель к созданному им герою (или, выражаясь языком реалистической эстетики, “художественному типу”), с одной стороны, и к настоящему, живому человеку, с другой. В особенности это касалось героя-преступника:

Знаете, когда я недавно читал Ваш одиннадцатый выпуск “Дневника”, т. е. “Кроткую”, мне пришли в голову, думая о том, что хочу Вам

[233]

писать, некоторые мысли, которые я внес в мой “дневник” и которые привожу здесь буквально. Судите сами, прав ли я или нет. Вот что записано в моем “дневнике”:

“Я уверен, что величайшие психологи романисты, которые создают вернейшие типы порока и дурных инстинктов, анализируют все их поступки, все их душевные движения, находят в них искру Божию, сочувствуют им, верят и желают их возрождения, возвышают их до степени евангельского “блудного сына”, — эти самые великие писатели, при встрече с настоящим преступником, живым, содержащимся под замком в тюрьме, отвернутся от него, если он станет обращаться к ним за помощью, советом, утешением, хотя бы он вовсе не был таким закоренелым преступником, какими они рисуют многих в своих художественных произведениях. Они посмотрят на него с удивлением, станут в тупик. “Что мол может быть общего между нашей нравственной чистотой и этой действительной грязью, опозоренной судом, тюрьмой, ссылкой, общественным мнением?” Это можно объяснить отчасти тем, что, создавая художественные отрицательные типы <...> наши писатели смотрят на них, как на собственное образцовое произведение, как на родное милое детище, и любят их ими, т. е. самим собою, своим умением верно схватить с жизни тип, художественно обработать его. <...> Но какое им дело до постороннего, живого существа, которое погряз в преступлении, хотя бы оно и рвалось на свет божий, умолял о спасении, простирает к ним руки?...”¹⁸

Создавая эту чувствительную картину, Ковнер старался манипулировать писателем. Читатель, отождествлявший себя с героем Достоевского, требовал от него того же понимания и прощения, какое автор оказывал своим героям. Этим дело не ограничивалось: живой герой обращался к писателю не только за сердечным участием, но и за помощью практической. В своих письмах Ковнер просил Достоевского содействовать ему всеми доступными способами: помочь в публикации рукописей художественных сочинений, снабдить рекомендательными письмами, которые бы облегчили его участь в Сибири (где, как было известно, побывал в роли арестанта и ссыльного и сам Достоевский), а также попросту прислать деньги¹⁹. Он как бы принял на себя роль “блудного сына” писателя.

Сознание Ковнером своего исключительного права на участие Достоевского в его судьбе строилось, однако, не только на отождествлении с мыслями и чувствами анонимного создания писателя, N.N., автора “Приговора”, — дело было и в самой природе совершенного им преступления. Но прежде, чем говорить с Достоевским о своем преступлении, Ковнер счел необходимым рассказать ему о своем происхождении. По происхождению и воспитанию он был Достоевскому вполне чужд.

ЕВРЕЙСКИЙ ПИСАРЕВ

Я, во-первых, еврей, — а Вы очень
недолюбливаете евреев.

Обращаясь к русскому писателю, Ковнер описал свое происхождение следующим образом: “Родился я в многочисленной нищей еврейской семье в Вильне, где, т. е. в семье, люди проклинали друг друга за кусок хлеба; воспитание получил чисто талмудическое, до 17 лет скитался, по еврейскому обычаю, по маленьким еврейским городам, где существовал на чужих хлебах”²⁰. В других своих сочинениях Ковнер описал богословское образование еврея в красочных терминах. Скитаясь из семинарии (ешибота) в семинарию, в поисках религиозной мудрости, молодой богослов вел жизнь аскета, питаясь исключительно подаянием. Эта жизнь, лишенная • материальных интересов, проецировалась им на опыт первых последователей Христа²¹.

Талмудическое образование состояло в освоении изощренного искусства толкования священных текстов, которое Ковнер описал (в автобиографических “Записках еврея”, написанных позже) следующим образом:

...проповедник обыкновенно начнет с какого-нибудь библейского текста и загромоздит его множеством вопросов, затем перейдет к другому тексту, который, казалось, никакого отношения к первому не имеет, и также облепит его разными вопросами, доказывая, что в нем нет ни логики, ни здравого смысла. После этого он останавливается на третьем тексте, в котором найдет массу противоречий и недоразумений, и т. д. Но вдруг, ссылаясь на какое-то изречение талмуда, он выскажет какой-то рогатый силлогизм, и смотришь после некоторого хитросплетения ума, все тексты оказываются согласными между собою, все противоречия исчезли, все вопросы разъяснены, и изречения библии и талмуда воссияли в объяснении проповедника ярче солнца²².

В последующей журналистской деятельности Ковнера старая модель была перенесена на новый материал — усвоенная им в юности логика хитросплетения силлогизмов, логика толкователя библии или талмуда, узнается в тех риторических приемах, которые Ковнер-журналист применял в своих фельетонах в “Голосе”. В самом деле, в рассуждениях о самоубийстве фельетонист начинал с газетного факта и загромождал его множеством вопросов, затем переходил к другому факту и также облеплял его разными вопросами, показывая, что в фактах действительности и в сообщениях газет нет ни логики, ни здравого смысла. Но в конце, в отличие от толкований библейского текста, в комментариях Ковнера ни одно

противоречие не разрешено, ни один вопрос не разъяснен; от богословской презумпции осмысленности он перешел к нигилистическому отрицанию смысла.

В письме к Достоевскому Ковнер подробно рассказал о том, как он покинул еврейскую среду и вошел, в эпоху освобождения, в среду русской речи и русской литературы:

На 17 году меня женили на девушке гораздо старшей меня. На 18 году я бежал от жены в Киев, где начал изучать русскую грамоту, иностранные языки и элементарные предметы общего образования с азбуки. Я был твердо намерен поступить в университет. Это было в начале шестидесятых годов, когда русская литература и молодежь праздновали медовый месяц прогресса. Усвоив себе скоро, благодаря недурным способностям, русскую речь, я увлекся также, наравне с другими, Добролюбовым, Чернышевским, Современником, Бок-лем, Миллем, Молешоттом и прочими корифеями царствовавших тогда авторитетов. Классицизм я возненавидел и потому не поступил в

университет. Зная основательно древнееврейский язык и талмудическую литературу, я возымел мысль сделаться реформатором моего несчастного народа. Я написал несколько книг, в которых доказал нелепость еврейских предрассудков на основании европейской науки, — но евреи жгли мои книги, а меня проклинали. Затем я бросился в объятия русской литературы. <...> В 1871 году я приехал в Петербург. Тут я начал сотрудничать в “Деле”, “Библиотеке”, “Всемирном труде” Окрейца, “Петербургских ведомостях”, а затем сделался постоянным сотрудником “Голоса”²³.

Итак, Ковнер предстал перед Достоевским как обращенный — от иудейской веры своих предков к “новому слову” русского нигилизма и от толкования библейских текстов к профессии литературного критика и журналиста.

“Предатель еврейского народа”, как его называли еврейские интеллектуалы, Ковнер ненавидел антисемитизм. В своем письме он горько упрекал великого русского писателя в “ненависти к еврею”, проявлявшейся почти в каждом выпуске “Дневника”, ненависти, основанной, по его мнению, на непонимании законов общества: “Неужели Вы не можете подняться до основного закона всякой социальной жизни, что все без исключения граждане одного государства, если только они несут на себе все повинности, необходимые для существования государства, должны пользоваться *всеми* правами и выгодами его существования?”²⁴ Для Ковнера, в отличие от Достоевского, перед лицом общественной совести не было ни русского, ни иудея.

Своим идеалом среди русских авторов Ковнер избрал Писарева²⁵. В своих публицистических писаниях, обращенных к еврейской интеллигенции, он следовал за Писаревым и в стиле — резком и провокационном, и, главное, в идеологии — в культе человека как

[236]

продукта законов физиологии (Молешотт, Фогт и Бюхнер были его новой библией) и этики разумного эгоизма (в этом он следовал за Чернышевским). Идеалом Ковнера был не только Писарев, но и писаревский Базаров: “Ни над собою, ни вне себя, ни внутри себя он не признает никакого регулятора, никакого нравственного закона, никакого принципа. Впереди — никакой высокой цели, в уме — никакого высокого помысла, и при всем этом силы огромные”²⁶. В переписке с другим еврейским критиком русской литературы, известным читателям как “еврейский Белинский” (его звали А. И. Паперна)²⁷, Ковнер с гордостью назвал себя “еврейским Писаревым”. Современники соглашались с этим определением; другие видели в нем “еврейского Чернышевского”²⁸. Роль еврея в русской культуре была ролью литературной — Ковнер, как и другие, строил себя по образцу литератора (будь то писатель или критик) или героя.

ЕВРЕЙСКИЙ РАСКОЛЬНИКОВ

Наконец, я — преступник и пишу
Вам эти строки из тюрьмы.

В письме к Достоевскому Ковнер так описал совершенное им преступление:

Разойдясь с Краевским [издателем “Голоса”], я поступил в Учетный банк* <...> Новая сфера, противная моему воспитанию, привычкам и убеждениям, заразила меня. Присматриваясь, в продолжении двух лет, к операциям банка, я убедился, что все банки основаны на обмане и мошенничестве. Видя, что люди наживают миллионы, я соблазнился и решился похитить такую сумму, которая составляет 3 процента *с чистой прибыли*, за один год, пайщиков богатейшего банка в России. Эти 3 процента составили 168 000 рублей. Это было первое (и последнее) пятно, которое легло на мою совесть и которое погубило меня. В этом совершенном мною преступлении играла главнейшую роль любовь к одной честной девушке честной семьи. Будучи горяч от природы, пользуясь хорошим здоровьем и отличаясь очень некрасивой наружностью, я не знал чистоты любви хорошей женщины. Но в Петербурге меня полюбила чистая и славная девушка беззаветно,

глубоко, пламенно (именно пламенно). Она меня полюбила конечно не за наружность, а за душевные каче-

* И здесь роль сыграла литература: еврейский писатель Г. И. Богров представил Ковнера директору банка, А. Заку, который готов был покровительствовать ему именно как литератору. Ковнер получил должность “русского корреспондента” Учетного банка. (См. Цинберг, “А. Ковнер”, с. 152, и Гроссман, “Исповедь”, с. 73.1

[237]

ства, за некоторый умишко, за доброту сердечную, за готовность делать всякому добро и проч. Она была очень бедна, у нее была только мать (отец давно умер) и еще три сестры. Я хотел жениться на ней, но у меня не было никакого *верного* источника к существованию, так как в банке я служил без всякого письменного условия, и директор мог мне отказать каждую минуту. К тому [же] у меня были долги <...>

Не естественно ли после всего этого, что я посягал на вышеупомянутые 3 процента? Этими 3 процентами я обеспечил бы дряхлых моих родителей, многочисленную мою нищую семью, малолетних моих детей от первой жены, любимую и любящую девушку, ее семейство и еще множество “униженных и оскорбленных”, не причиняя при этом никому *существенного вреда*. Вот настоящие мотивы моего преступления.

Я не оправдываюсь, но смело заявляю даже Вам, что у меня нет и не было никакого угрызения совести, совершив это преступление²⁹.

Этот отчет, адресованный автору “Преступления и наказания”, заключал в себе явную (оставшуюся неназванной) параллель с преступлением Раскольникова¹⁰. Логические обоснования преступления следовали тем, что вдохновили героя Достоевского: “С одной стороны, глупая, бессмысленная, ничтожная, злая больная старушонка <...> С другой стороны, молодые свежие силы, пропадающие даром без поддержки, и это тысячами, и это всюду! <...> Убей ее и возьми ее деньги, с тем, чтобы с их помощью посвятить себя потом на служение всему человечеству и общему делу <...> За одну жизнь — тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен — да ведь тут арифметика” (6:54). Вдохновленный литературой, Ковнер буквально понял слова “да ведь тут арифметика”: вместо убийства старухи-процентщицы еврейский Раскольников совершил тщательно рассчитанный финансовый подлог.

Параллель с “Преступлением и наказанием” не ограничивалась самим преступлением. Как он писал Достоевскому, любовь к бедной и больной девушке и стремление спасти ее толкали его на преступление более, чем другие мотивы. Он не упомянул, что эта девушка была дочерью его квартирной хозяйки (вдовы Кангиссер) и что ее звали София. Возможно, что это имя сыграло не последнюю роль в том, как он истолковал ситуацию. В Софии Кангиссер слились два образа романа Достоевского — невеста Раскольникова, больная дочь его квартирной хозяйки, и Соня Мармеладова. Вот как Ковнер описал свое положение, обращаясь к присяжным заседателям:

В Петербурге, в первом месяце, я нанял себе комнату в одном семействе, в бедном семействе Кангиссер. <...> [семейство] состояло из матери, бедной вдовы, старшей дочери, вот ее (указывая на жену свою),

[238]

еще двоих меньших детей и одного сына, который служил в мастерах по перчаточному ремеслу. Узнав, что они Евреи, я было хотел переехать, но увидев, что они очень бедные и честные, видя, что я состав- ляю для них некоторый доход, я из сожаления остался. <...> Нищета была страшная, жили без всяких средств... ([Ремарка в протоколе:] Подсудимая Кангиссер плачет.) Всеми силами я старался им помочь чем-мог. София Кангиссер тоже не знала еще грамоты и просила чтоб я ее обучал. Она из благодарности привязалась ко мне, до этого она не имела никакого знакомства, одним словом, полюбила меня... Она была больна, постоянно страдала катарром легких и должна

была пользоваться хорошим воздухом, но на квартире это было невозможно, и она не могла поправиться, хотя я и привозил ей различные лекарства... Одним словом, она жила моим трудом³¹.

Труд, которым жила “вечная Сонечка” и ее нищее еврейское семейство, был унизителен для Ковнера — русского литератора. Директор банка Зак рассматривал его должность как акт благотворительности. Отношения не были оформлены контрактом, и Ковнер получал ничтожное, почти символическое жалованье. Отчаянная просьба о прибавке была отвергнута. Ковнер презирал своего благотворителя-банкира, и Зак отвечал ему тем же. В этой ситуации Ковнер и разработал свою финансовую операцию. Уезжая с присвоенными деньгами (как он полагал, в Америку), Ковнер не отказал себе в удовольствии обратиться с письмом к своему бывшему покровителю. Оно открывалось мелодраматическим возгласом: “Я отомщен!” Затем следовало объяснение: “Теперь я вам объясню мотив, который побудил меня совершить мой поступок. В нем виноваты исключительно вы, и никто другой! Я в душе честный человек, никогда я не совершил ничего похожего на преступление. Унизившись до того, чтобы просить у вас места, я думал, что вы будете знать различие между простым тружеником, который дальше своей конторки ничего не смыслит, и человеком, стоящим на высоте европейского образования, каков я. Но вы не обратили на это внимания, и я сделался личным злейшим вашим врагом. <...> И я решился отомстить вам, и я отомстил!”³² Как следует из этого письма, преступление Ковнера было мотивировано не только стремлением спасти “Сонечку”, но и разделением людей на “обыкновенных” и “необыкновенных”, также заимствованным у Раскольникова. Ставя себя в класс людей исключительных, он наделил еврея-банкира Зака чертами старухи-процентщицы. Он писал Заку: “Вы теперь будете посмешищем, и я торжествую, потому что, когда вижу, что такой отвратительный эгоист, как вы, такой бездушный, тщеславный, безграмотный, оторванный от национальности и человечества, полусумасшедший жидок опозорен и сброшен с своей воображаемой высоты — это великое

[239]

торжество для многих истинно мыслящих людей”. Подпись: “Презирающий вас, А. Ковнер”³³. Ковнер открыл врагу и свой план: бегство в Америку; а в случае неудачи — самоубийство.

План Ковнера не удался. Вместе с ни о чем не подозревавшей Софией он сел в поезд, идущий на Юг. По пути, на станции, они поженились — не официально, а в соответствии со старинным еврейским обычаем (призвав случайных свидетелей). В Киеве они сделали остановку (здоровье Софии ухудшалось, и Ковнер счел необходимым обратиться к врачу). В киевской гостинице они и были арестованы через две недели после побега. Когда за ним пришли, Ковнер знал, что делать: он немедленно признался в хищении денег, настаивая только на полной невиновности Софии; затем выхватил револьвер и трижды выстрелил себе в голову. Только одна пуля достигла цели, нанеся поверхностную рану. “Голос” подробно описал арест своего бывшего корреспондента и покушение на самоубийство³⁴. Драматические сцены ареста появились и в других газетах. Ковнер был в отчаянье: “Какая досада, три выстрела и ни одного удачного; я не буду жить, я не могу жить!”³⁵

Но он выжил и предстал перед судом. София Кангиссер судилась как сообщник Ковнера. Подробнейшие отчеты о судебном процессе, происходившем в Москве в сентябре 1875 года, печатались во многих газетах. По всеобщему мнению, большую роль в популярности дела Ковнера сыграла литературность. Последняя речь обвиняемого, закончившаяся его рыданиями, была подлинным драматическим шедевром. (Эта мастерски рассказанная Ковнером история легла в основу тех, что были составлены впоследствии историками³⁶.) Но не менее поразили образованную публику показания его неграмотной квартирной хозяйки, вдовы Кангиссер (тоже опубликованные в газетах):

“Ковнер жил у нас три с половиной года, он вел себя очень благородно. Моя дочь часто хворала, и он помогал ей. <...> Он нам помогал много, очень много помогал. Он меня жалел и жалел моих маленьких девушек. “Мамаша, говорила одна из них, это папаша наш встал из гроба”. Я говорю: нет, это чужой, только очень добрый, он нас жалеет”³⁷. Прокурор Н. В. Муравьев (будущий министр юстиции) выразил озабоченность тем, что литературная репутация обвиняемого и художественный блеск, с которым дело было представлено в печати, придали преступлению особую привлекательность в глазах публики³⁸. Однако и прокурор прибегнул к литературным методам: подобно Порфирию Петровичу, Муравьев ознакомился с печатными трудами обвиняемого (по его запросу редакция “Голоса” выслала ему полный комплект фельетонов Ковнера)³⁹. От пронизательного взгляда прокурора, по-видимому, не укрылся и литературный ис-

[240]

точник преступления журналиста. Стремясь отделить жизнь от литературы, в своей речи обвинитель вскрывал низкие мотивы, стоявшие за возвышенным печатью преступлением: “Перед нами раскрывают картину корыстного преступления, нарушения чужой собственности, бесцеремонного ее похищения, а говорят, что все это совершено ради высоких и честных нравственных целей”⁴⁰. Он изложил аргумент Ковнера в терминах утилитаризма нигилистического толка:

Рассуждение Ковнера в высокой степени оригинально и своеобразно. Московский Купеческий Банк*, рассуждает он, получает на свой основной капитал огромные проценты. Сумма в 168 000 руб. для него ничего не значит. Употребление же из своих капиталов банк делает не особенно хорошее и полезное. Он, Ковнер, распорядился бы им гораздо лучше, и в его руках капитал в 168 000 руб. получил бы самое производительное употребление. Почему же бы ему — такова его логика — не изъять из Банка такой капитал и не распорядиться им по-своему? И он считает себя вправе сделать это, как вы видели, не стесняясь средствами. Да и зачем стесняться? Похищая 168 000 р. из банка, ведь он удовлетворит экономическим требованиям их наибольшей производительности и сделает из них лучшее употребление, словом, совершит дело общепольное. <...> Страшно становится, ся, когда подумаешь, к каким результатам и выводам они могли бы привести в своем развитии⁴¹.

Публика, знакомая с романом “Преступление и наказание”, знала, к каким именно результатам могла бы привести логика таких рассуждений. В завершение обвинительной речи прокурор призвал присяжных отделить в судебном порядке литературу от жизни, отвергнув и мысль Раскольникова о праве “необыкновенных” людей “делать всякие преступления” (хотя роман Достоевского остался неназванным, фразеология прокурора явно указывала на статью Раскольникова из “Периодической речи” в изложении судебного чиновника Порфирия Петровича): “Уж не считает ли он себя каким-то необыкновенным, непризнанным существом, у которого и самый подлог является геройством, в самом мошенничестве сквозят доблесть и честь? <...> Пусть же ваш строгий приговор покажет, что таких существ не бывает на свете или, лучше, что их отвергает общество и обвиняют присяжные”⁴². Присяжные из-

* Подлог, совершенный Ковнером, касался двух банков, Учетного банка в Петербурге и Московского Купеческого банка (почему он и был судим в Москве). Банки Ковнер, по-видимому, искренне считал преступным учреждением. В своих фельетонах в “Голосе” Ковнер обрушивался на новые капиталистические нравы, на банки, которые “так тонко совершают операцию “выгрузки карманов” доверчивой публики, что ни к какому суду их не притянешь” (“Голос”, 1 февраля 1873 г.).

[241]

брали в качестве старосты известного литературного критика, профессора Московского университета Н. С. Тихонравова (в будущем — ректора университета). Ковнер был признан виновным, но достойным снисхождения; София Кангиссер была оправдана. Вскоре после суда она умерла от чахотки. Ковнер отправился в Сибирь, но ему не пришлось отбыть полный срок своего четырехлетнего заключения; как Достоевский, он отбывал ссылку в Тобольске, Томске и Омске, пользуясь, между прочим, и покровительством своего бывшего обвинителя Муравьева, к которому, помня его высокую оценку своему литературному таланту, Ковнер обратился из Сибири за помощью⁴³.

ДИАЛОГ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Что касается моего *profession de foi*, то я
вполне разделяю все мысли, высказанные
(в вашем “Дневнике” за октябрь)
самоубийцей N.. и все проистекающие от них
выводы...

Прежде чем Достоевский успел ответить на первое письмо Ковнера (от 26 января 1877 года), Ковнер получил в тюрьме выпуск “Дневника писателя” за декабрь 1876 года и в нем нашел ответ на некоторые из вопросов, заданных им в письме. Так, в декабрьском выпуске Достоевский предложил читателям разъяснение своей позиции по отношению к атеисту-самоубийце N.N., автору “Приговора”, с мыслями которого о Боге и бессмертии души Ковнер так решительно отождествил себя. Он был поражен тем резким опровержением взглядов N.N., которое Достоевский выдвинул в своих “Голословных утверждениях”, настаивая на абсолютной необходимости для человека веры в Бога и в бессмертие души. (О “Приговоре” и “Голословных утверждениях” речь шла в предыдущей главе.) В ответ, выступая от лица N.N., героя Достоевского, Ковнер обратился к писателю с новым письмом (от 28 января 1877 года): “[ваши “Голословные утверждения”] никого из “тронутых” идеями N. убедить не могут. Конечно, предмет этот так глубок и так широк, что сотни томов недостаточно, чтобы разрешить эту мировую задачу, о которой пишут pro и contra столько умов и гениев в продолжение многих веков <...> Но все-таки не могу воздержаться от некоторых замечаний, которые, однако, надеюсь, дадут Вам понятие о почве противников Ваших “утверждений”, и которые, хотелось бы, чтобы Вы их основательно опровергли”⁴⁴. Хотя это и был бунт героя против автора, он все же

[242]

надеялся на возможное опровержение своих — нелегких — взглядов атеиста. Надеясь вовлечь Достоевского в диалог о бессмертии души, Ковнер, выступая с научной точки зрения, мотивировал свою неспособность верить в существование единого Бога, не только творца, но и вседержителя:

Я вполне сознаю, что существует какая-то “сила” (назовите ее Богом, если хотите), которая создала вселенную, которая *вечно* творит и которая *никогда* не может быть постигнута человеческому уму. Но я не могу допустить мысль, чтобы эта “сила” интересовалась жизнью и действиями своих творений и *сознательно* управляла ими, кем бы и чем бы эти творения ни были. Не допускаю я этой мысли потому, что *знаю*, что весь мир, т. е. вся наша земля, есть только один атом в солнечной системе, что солнце есть атом среди небесных светил, что млечный путь состоит из ми-риадов солнц (это все говорит наука, которой никто из мыслящих людей не может отрицать), что вселенная бесконечна, что наша земля живет, относительно, небольшое число лет, что геология свидетельствует о бесконечных переворотах на ней, что гипотеза Дарвина • о происхождении видов и человека весьма вероятна (во всяком случае разумнее объясняет начало жизни на нашей земле, чем все религиозные и философские трактаты, вместе взятые), что инфузории, которых миллионы в

каждой капле воды, мушки, рыбы, животные, птицы, словом, все живущее имеет такое же право на существование, как и человек; что до сих пор есть миллионы, сотни мил БОНОВ людей, которые почти ничем не отличаются от животных, что наша "цивилизация продолжается всего каких-нибудь 4000 лет, что всевозможных религий бесконечное число (из которых одна противоречит другой), что идея о единобожии зародилась так недавно, и т. д., и т. д., и т. д.⁴⁵

Выступая с социологической точки зрения, он подверг также сомнению исключительную роль христианства для русского народа — идею, столь важную в идеологии Достоевского: “Вы скажете, что человек имеет искру Божию, поэтому он стоит выше всех. Но сколько этих людей? Буквально капля в море. Вы должны сознаться, что из 80 миллионов облюбленного Вами русского народа, в котором думаете находить лекарство <...>, положительно 60 миллионов живут буквально животную*жизнью, не имея никакого разумного понятия ни о боге, ни о Христе, ни о душе, ни о бессмертии ее...”⁴⁶ В заключение своего бунтарского письма Ковнер — бывший талмудист, поклонник Мендельсона (по его словам, “еврейского Сократа”⁴⁷), а ныне последователь Писарева — потребовал от русского писателя позитивного доказательства существования Бога и бессмертия: “Во всяком случае хотелось бы мне дожить до того времени, когда Ваши “утверждения” будут не “голословными”. О, как бы я хотел убедиться в этих “утверждениях”. Поверьте, что я первый буду преклоняться перед Вашими

[243]

“истинами”, когда будет доказано, что они “истины”. Но боюсь, что никогда Вы этого не докажете”⁴⁸.

Не прошло и двух недель, как Достоевский ответил на призыв атеиста длинным и серьезным письмом (от 14 февраля 1877 года). Он начал в раздраженном, брюзгливом, почти оскорбительном тоне: “Я Вам долго не отвечал, потому что я человек больной и чрезвычайно туго пишу мое ежемесячное издание. К тому же каждый месяц должен отвечать на несколько десятков писем. Наконец, имею семью и другие дела и обязанности. Положительно жить некогда и вступать в длинную переписку невозможно. С Вами же особенно”. И затем, по поводу рассказа Ковнера о своем преступлении, уже в другом тоне: “Я редко читал что-нибудь умнее Вашего первого письма ко мне (2-ое письмо Ваше — специальность). Я совершенно верю Вам во всем там, где Вы говорите о себе. О преступлении, раз совершенном, Вы выразились так ясно и так (мне по крайней мере) понятно, что я, не знавший *подробно* Вашего дела, теперь, по крайней мере, смотрю на него так, как Вы сами о нем судите”. Но в одном пункте, однако, автор “Преступления и наказания” отказался признать правоту чувства своего корреспондента: “N.B. Мне не совсем по сердцу те две строчки Вашего письма, где Вы говорите, что не чувствуете никакого раскаянья от сделанного Вами поступка в банке. Есть нечто высшее доводов рассудка и всевозможных подошедших обстоятельств, чему всякий обязан подчиниться”. По-видимому, в глазах Достоевского, нераскаявшийся Ковнер не был подлинным Раскольниковым — как еврей, он остался недоступным тому, что писатель тактично назвал здесь “нечто высшее”.

Достоевский затем обратился к другой теме, поднятой в письме Ковнера: евреи в России, в свою очередь обвинив своего корреспондента в ненависти к другому: “как же они могут не стать, хоть *отчасти*, в разлад с корнем нации, с племенем русским? <...> посмотрите, как Вы ненавидите русских, и именно *потому только, что Вы еврей*, хотя бы и интеллигентный. В Вашем 2-ом письме есть несколько строк о нравственном и религиозном сознании 60 миллионов русского народа. Это слова ужасной ненависти, именно ненависти, потому что Вы, как умный человек, должны сами понимать, что в этом смысле (то есть в вопросе, в какой доле и силе русский простолудин есть христианин) — Вы в высшей степени некомпетентны судить”. Достоевский решительно отверг авторитет

еврея как судьбы религиозного состояния русского народа, хотя бы он и был русским журналистом и его читателем*.

* Ковнер не оставил этот выпад без ответа и в письме от 22 февраля 1877 года со всей решительностью поставил великого русского писателя

[244]

В сократовский же диалог о бессмертии души Достоевский вступить с евреем-нигилистом решительно отказался, но не потому, что не признал права своего собеседника судить об этом предмете, а потому, что, разделяя в молодости научный атеизм типа ковнеровского, чувствовал свой приоритет и в этом вопросе: “Об идеях Ваших о Боге и о бессмертии — и говорить не буду с Вами. Эти возражения (то есть все Ваши) я, клянусь Вам, знал уже 20 лет от роду!”⁴⁹ Как было известно читателям, логические доводы против идеи Бога, творца и вседержителя, были после Сибири Достоевским отвергнуты в глубоком раскаянье в пользу именно того, что он назвал “нечто высшее”, “чему всякий обязан подчиниться”.

По другому вопросу Достоевский вступил в серьезный — и публичный — диалог с Ковнером: это был еврейский вопрос. В мартовском выпуске “Дневника” за 1877 год эта тема обсуждалась подробно, в виде диалога между писателем и читателем. (Достоевский привел обширные цитаты из писем к нему Ковнера, не назвав, по его просьбе, имени своего корреспондента; см. главы “Еврейский 'вопрос’”, “Status in statu”, “Pro i contra”?)

Через несколько лет Достоевский обратился к теме бессмертия души в “Братьях Карамазовых” — в терминах, близких к тем, в которых он обменялся суждениями на эту тему с Ковнером: это был “бунт” Ивана, в части под названием “Pro i contra”⁵⁰.

В ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ

На пороге двадцатого века, в 1901 году, Ковнер обратился с письмом к другому деятелю русской культуры, занятому вопросом о вере и еврейским вопросом, — Василию Розанову. “Я хочу поговорить с Вами, как я говорил уже однажды с Достоевским”, — заявил он⁵¹. Очевидно, что Розанов был для него новым Достоевским. (В самом деле, отождествление с Достоевским зашло для Розанова так далеко, что, начав свою писательскую карьеру с книги о Великом инквизиторе, в личной жизни он женился на бывшей любовнице Достоевского, Аполлинарии Сусловой.) Основ-

на место: “я в полном недоумении, с чего Вы взяли, что я “ненавижу” русских и еще “именно потому что я еврей”? Боже, как Вы ошибаетесь! Неужели Вы могли вынести такое убеждение из моего письма? почему Вы полагаете, что я, как еврей, “в высшей степени некомпетентен судить <...> насколько русский простолюдин христианин”? Я знаю очень хорошо историю христианства, смею думать, что знаю и дух его, знаю русскую историю, знаю, наконец, довольно близко жизнь русского народа. Почему же я не компетентен?” (ГБЛ, ф. 93. П.5.82).

[245]

ной темой этого письма был еврейский вопрос: потрясенный погромами, Ковнер обратился к Розанову, известному как своими антисемитскими высказываниями, так и увлечением ветхозаветными мотивами, с аргументами в-пользу предоставления русским евреям полных гражданских прав — как он уже однажды обращался к Достоевскому. (В конце 1897 года Ковнер направил меморандум о еврейском вопросе и министру юстиции Муравьеву, своему бывшему обвинителю.) От защиты прав евреев Ковнер перешел к

главной теме — бессмертию души. (К этому времени Ковнер был православным, однако, как он объяснял Розанову, переход его в православие был совершен pro forma, с целью женитьбы на полюбившей его русской девушке⁵².) В следующем письме, от 31 декабря 1902 года, Ковнер направил Розанову небольшой трактат, озаглавленный “Почему я не верю”, — своего рода исповедание неверия, развивавшее положения его писем 1877 года к Достоевскому. Розанов опубликовал этот документ, дав ему название “Исповедание”, в книге “Около церковных стен” (1906), снабдив его собственными подстрочными комментариями (жанр, неоднократно им использованный). В результате получился диалог о бессмертии души.

За двадцать пять лет Ковнер так и не нашел позитивных доказательств истинам, “голословно” изложенным Достоевским в “Дневнике писателя”. В 1902 году он обратился к аргументам о моральной необходимости веры, подсказанным легендой о Великом инквизиторе⁵³, а возможно, и толкованием Розанова. Хотя Ковнер и не отрицал сейчас потенциальной возможности какого-нибудь бессмертия, но решительно отказался признать за этим фактом всякие моральные последствия: “Возможное продолжение бытия человека после смерти в какой-нибудь форме ни к чему его не обязывает”⁵⁴. (В этом тезисе Ковнер, по-видимому, следовал за Спинозой — другим “еврейским Сократом”, на которого он ориентировался.) Вслед за позитивистской наукой его юности (еще не потерявшей влияния) он утверждал, что регулирование поведения человека — дело физиологии и социологии, а не религии. Более того, “что касается положительного добра” (он имел в виду устройство приютов для сирот, госпиталей для бедных и других необходимых обществу богоугодных заведений), “то при устройстве общества на началах разума и справедливости, оно может осуществиться и без религиозных импульсов”⁵⁵. В сноске Розанов ответил на это утверждение:

Со всем этим я глубоко согласен. Это Достоевский наклеветал на человека, что “без Бога и веры в загробную жизнь люди начнут пожирать друг друга”. Прежде всего, они при “вере” и “в Бога, и в загробную жизнь” жгли друг друга, — что едва-ли лучше пожирания; и жгли веками, не индивидуально, а церковно. Но оставим эти ста-

[246]

рые истории. Для меня совершенно очевидно и из непосредственных фактов мне известно, что люди совершенно неверившие в Бога и в загробную жизнь были людьми в то же время изумительной чистоты жизни, полные любви и ласки к людям, простые, не обидчивые, не завистливые. Мне ужасно грустно сказать, — ибо это есть страшное испытание для всякой веры, — что этих особенно чистых и особенно добрых, правдивых и ласковых людей я встречал почти исключительно среди атеистов. Это до того страшно и непонятно, что я растериваюсь: но должен сказать, что видел. И у этих людей нет никакой меланхолии, так что они “не от грусти добры”, напротив — превеселые⁵⁶.

Парадоксальным образом в 1906 году русский писатель и религиозный мыслитель, объявивший себя наследником Достоевского, Розанов согласился с евреем, атеистом, преступником и самоубийцей Ковнером. Хотя в двадцатом веке человек и сохранил веру в личное бессмертие, бессмертие души перестало быть решающим фактором в вопросах морали, потеряв всякую силу как аргумент против дозволенности преступления и самоубийства и в пользу необходимости деятельной любви к человечеству. Достоевский, как признали некоторые из его поклонников, ошибся.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Главным источником информации о -р-ь, Альберте Ковнере, является книга Леонида Гроссмана “История одного еврея” (Москва; Ленинград, 1924). Часть материала Гроссман заимствовал из очерка С. Л. Цинберг, “А. Ковнер (Писаревщина в еврейской литературе)”, “Пережитое. Сборник, посвященный общественной и культурной истории

евреев в России”, т. 2 (Санкт-Петербург, 1910). См. также Israel Zinberg, "Abraham Uri Kovner," "A History of Jewish Literature," vol. 12, trans. Bernard Martin (New York, 1978), и статью А. И. Рейт-блата “Ковнер” в “Русские писатели 1800—1917. Биографический словарь” (Москва, 1992), т. 2, с. 582—583, заключающую подробную библиографию.

² “Голос”, 1 июня 1873. В других выпусках Ковнер описывал случаи самоубийства подробно, приводя и записку (см. “Голос”, 12 июля 1873).

³ “Голос”, 16 июня 1873.

⁴ Там же.

⁵ “Петербургская хроника”, “Голос”, 1 декабря 1872.

⁶ “Голос”, 16 июня 1873.

⁷ Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в 30 т. (Ленинград, 1972—1990), т. 17, с. 405 (в дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте). В набросках к “Подростку” Достоевский еще раз привел этот случай (16:68).

[247]

⁸ “Голос”, 18 января 1873.

⁹ “Голос”, 16 июня 1873.

¹⁰ “Альбертом” называл себя Ковнер в русской печати; его официальное имя — Авраам-Урия Ковнер.

¹¹ Из протокола суда над Ковнером, “Голос”, 7 сентября 1875.

¹² Текст письма Ковнера к Достоевскому от 26 января 1877 г. был опубликован со множеством мелких неточностей А. С. Долининым в издании Ф. М. Достоевский, “Письма”, под ред. А. С. Долинина (Москва; Ленинград, 1934), т. 3, с. 378—382. Здесь и далее, письмо Ковнера цитируется по тексту Долинина, исправленному по оригиналу, ГБЛ, ф. 93,11.5.82; исправления сделаны К. Роговым. Здесь и далее в цитируемом мной тексте Ковнера воспроизведены грамматические особенности оригинала.

¹³ Достоевский, “Письма”, т. 3, с. 378. Текст исправлен по оригиналу.

¹⁴ ГБЛ, ф. 93,11.5.82.

¹⁵ Достоевский, “Письма”, т. 3, с. 378.

¹⁶ Там же, 3:380.

¹⁷ Ковнер надеялся, что его интимный дневник будет напечатан; позже он использовал материалы из тюремного дневника в мемуарной публикации: А. К., “Тюремные воспоминания”, “Исторический вестник”, 1897, № 1—4.

¹⁸ Достоевский, “Письма”, т. 3, с. 381—382. Текст исправлен по оригиналу.

¹⁹ Между январем 1877 и январем 1878 г. Ковнер отправил Достоевскому шесть писем, из которых только два были опубликованы; оригиналы хранятся в ГБЛ, ф. 93,11.5.82. Четыре неопубликованных письма в основном содержали именно практические просьбы.

²⁰ Достоевский, “Письма”, т. 3, с. 378.

²¹ Из статьи Ковнера “Ешиботная бурса”, опубликованной в одесской газете “День”, 20 июня 1869 г.; цитирую по: Гроссман, “Исповедь”, с. 25-28.

²² А. Г., “Из записок еврея”, “Исторический вестник”, март 1903, с. 996.

²³ Достоевский, “Письма”, т. 3, с. 379. Текст исправлен по оригиналу. Исходя из исследований творчества Ковнера, этот его отчет о своей деятельности вполне достоверен. Среди трудов, опубликованных на иврите, две брошюры, “Чекер довар” (что означает “Памфлеты”, Киев, 1865) и “Зерор перахим” (“Венок цветов”, Одесса, 1868), вызвавшие резкую критику в еврейской печати. В 1872 году Ковнер опубликовал в журнале “Библиотека дешевая-общедоступная”, под псевдонимом А. Корнев, роман “Вне колеи”; отдельное издание, под названием “Без ярлыка”, было запрещено цензурой (об этом см. Л. М. Добровольский, “Запрещенная книга в России”, Москва, 1962, с. 97-98).

²⁴ Достоевский, “Письма”, т. 3, с. 380.

²⁵ Роль Писарева как образца Ковнера обсуждается у Цинберга, “А. Ковнер”, с. 139, и Гроссмана, “Исповедь”, с. 51—53.

[248]

²⁶ Формулировка Писарева, процитировано у Гроссмана, “Исповедь”, с. 52.

²⁷ О Ковнере и Папернесм. Цинберг, “А. Ковнер”, с. 144—145; см. также А. И. Паперна, “Воспоминания”, “Геед Газман”, № 132 (1909).

²⁸ “Писаревым еврейства” назвал Ковнера Василий Розанов в книге “Около церковных стен”, т. 2 (Санкт-Петербург, 1906), с. 410. С. Л. Цинберг озаглавил свой очерк о Ковнере 1910 года “А. Ковнер (Писаревщина в еврейской литературе)”. Сравнение с Чернышевским было сделано еврейским критиком Готлобером (см. Цинберг, “А. Ковнер”, с. 144), а также и самим Ковнером, и его критиками из реакционного “Гражданина” (об этом — в фельетоне Ковнера в “Голосе”, 1 декабря 1872 г.).

²⁹ Достоевский, “Письма”, т. 3, с. 379—380. Текст исправлен по оригиналу.

³⁰ Подробности подлога см. у Цинберга, “А. Ковнер”, с. 153—155. Как Цинберг, так и Гроссман (“Исповедь”, глава 3, “Опыт Раскольникова”) связывали преступление Ковнера с идеями Раскольникова.

³¹ Из показаний Ковнера на суде, “Судебная хроника”, “Московские ведомости”, 6 сентября 1875. Гроссман (“Исповедь”, с. 72—73) процитировал этот газетный отчет с мелкими неточностями.

³² Письмо Ковнера к директору Заку, оглашенное на суде, было опубликовано в “Судебной хронике” в “Русских ведомостях” (6 сентября 1875). Гроссман в своей книге о Ковнере не цитирует это письмо — толкуя преступление Ковнера как подражание Раскольникову, Гроссман подчеркивает идею спасения униженных и оскорбленных: “А главное — “Сонечка, вечная Сонечка”... мог бы буквально повторить этот отважный нарушитель уголовных запретов вслед за героем поразившего его романа...” (Гроссман, “Исповедь”, с. 77). Письмо к Заку процитировано, с мелкими неточностями, у Цинберга, “А. Ковнер”, с. 154.

³³ “Судебная хроника”, “Русские ведомости”, 6 сентября 1875.

³⁴ “Голос”, 15 мая 1875.

³⁵ Цитирую по: Цинберг, “А. Ковнер”, с. 155.

³⁶ Гроссман отметил тот факт, что использовал речь Ковнера на суде в своем изложении его дела (“Исповедь”, с. 81).

³⁷ “Судебная хроника”, “Московские ведомости”, 6 сентября 1875. Гроссман цитирует этот текст (с. 84) с мелкими неточностями.

³⁸ Эта деталь упомянута в отчете о судебном процессе в “Голосе”, 7 сентября 1875.

³⁹ Об этом пишет Цинберг, “А. Ковнер”, с. 156; повторено и у Гроссмана, “Исповедь”, с. 85.

⁴⁰ “Судебная хроника”, “Московские ведомости”. 7 сентября 1875.

⁴¹ Там же; процитировано, с мелкими неточностями, у Гроссмана, “Исповедь”, с. 87—88.

⁴² Там же.

⁴³ Об этом пишет Цинберг, “А. Ковнер”, с. 157.

[249]

⁴⁴ Второе письмо Ковнера к Достоевскому опубликовано в примечаниях к Полному собранию сочинений Достоевского; Достоевский 29/11:280.

⁴⁵ Там же, с. 280-281.

⁴⁶ Там же, с. 281.

⁴⁷ См. об этом Гроссман, “Исповедь”, с. 68. Ковнер имел в виду трактат Мендельсона “Федон, или О бессмертии души” (Moses Mendelssohn, “Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele”, 1767), вдохновлявший, в аргументах pro, еще Радищева в его трактате “О человеке, о его смертности и бессмертии”, речь о котором шла во Введении.

⁴⁸ Достоевский 29/11:281.

⁴⁹ Все цитаты из письма Достоевского приводятся по: Достоевский 29/11:138-141.

⁵⁰ Гроссман проводит связь между вторым письмом Ковнера к Достоевскому, с его формулой “pro i contra”, и названной так частью “Братьев Карамазовых”, посвященной атеизму (“Исповедь”, с. 116).

⁵¹ Цитирую по: Гроссман, “Исповедь”, с. 136 (оригинал находится в ГБЛ, ф. 249, М. 3828).

⁵² Об этом у Гроссмана, “Исповедь”, с. 133.

⁵³ Отмечено Гроссманом, там же, с. 145.

⁵⁴ Письмо Ковнера процитировано Розановым, “Около церковных стен”, т. 2, с. 428.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, с. 428—429 (примечание Розанова № 2 к письму Ковнера).

[250]

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В этой книге я старалась показать, как человек осмысляет акт, утверждающий бессмысленность человеческой жизни, — самоубийство, проследить самый процесс осмысления — в социологических статьях и медицинских трактатах (в Европе и в России), законодательстве, фольклоре, в газетных сообщениях о городских происшествиях, журнальных обзорах текущих событий, фельетонах, статистических таблицах, отчетах о вскрытиях, записках самоубийц, произведениях литературы. От “дневника происшествий” (хроники, печатавшейся на страницах газет) до “дневника” писателя (личных размышлений Достоевского, публиковавшихся в качестве газеты) множество людей были заняты построением общего смысла самоубийства, причем социальное, анонимное соседствовало с индивидуальным, личным, а научный и общественный анализ конкурировал с художественным освоением интимного опыта. Меня интересовал не только дискурс о самоубийстве, т. е. понятийные категории и риторические приемы, в которых обсуждался этот вопрос, но и человек, стоящий за словом. В России девятнадцатого века в дискуссиях о самоубийстве одним из самых заметных был голос Достоевского. В этом вопросе, как и во многих других, “великому русскому писателю” принадлежала особая роль: черпая материал из “жизни” (или из газеты), он считал себя в силах преодолеть бренность каждодневного, приписав происшествию из жизни “нечто высшее”, а именно объяснения, отличавшиеся от объяснений биологической или общественной науки. Взгляд художника, как утверждал Достоевский, проникал в самую глубину факта действительной жизни, недоступную ни перу общественного обозревателя, ни расследованию судебного ведомства, ни скальпелю патологоанатома; именно писателю принадлежало право завершить работу общей мысли, вскрыв в газетном факте глубину, “какой нет у Шекспира”. Более того, как мы видели на примере Ковнера, и анонимный журналист, писавший о самоубийстве в газете (тот журналист, личность которого оказалась доступной для историка и психолога через сто лет*), оказался продуктом пера Достоевского. Так есть ли в этом процессе место человеку и его опыту?

* Именно связь с Достоевским обеспечила Ковнеру жизнь за пределами газетного подвала, а тот факт, что это был диалог христианского мыс-

Полагаю, что интерпретация включает и интерпретатора. Достоевский нашел смысл самоубийства в словах, в которых пересекался опыт эпохи и опыт человека. Таким удачно найденным словом была метафора “последний день приговоренного к казни” в применении к человеку, к нации, ко всему человечеству, живущему в век атеизма. И безымянный журналист -рь принес в свои интерпретации личный опыт. Именно опыт перехода в новую веру, от талмудической мудрости его предков к “новому слову” русского нигилизма, определил его видение событий. Личность толкователя оказывается метафорой, в которой сходятся различные течения эпохи. Так обстояло дело с немецким биологом и патологоанатомом Рудольфом Вирховом, сыгравшим большую роль в разработке методологии позитивистских наук о человеке*. Так было и с фельетонистом Ковнером. Жизнь Ковнера воплощает самую идею метафоры, а именно идею переноса — от старого к новому, от религиозного принципа осмысленности к нигилистическому отрицанию смысла. Эта жизнь воплощает и хитросплетения роли критика: взаимную зависимость жизни и литературы, интерпретации и интерпретатора, человека и метода. Человек предстает как живая метафора, соединяя в себе, своем жизненном опыте, противоречивые течения своего времени. В этом, ограниченном смысле оказывается важным, “кто говорит”, — по крайней мере, в девятнадцатом веке, когда человек, его тело, отделенность от Бога и смертность были центральными вопросами, ответ на которые так и не был найден. Эти вопросы с трагической очевидностью сошлись в проблеме самоубийства, в которой до сего дня нет никакой ясности.

лителя с евреем, придавал этой исповедальной переписке особый интерес в двадцатом веке. Адаптированное издание книги Леонида Гроссмана, опубликованное по-немецки, под названием “Die Beichte eines Juden in Briefen an Dostojewski” (Munchen, 1927), нашло читателя в Зигмунде Фрейде, который в это время работал над статьей “Достоевский и отцеубийство”. James L. Rice, в книге “*Freud's Russia: National Identity in the Evolution of Psychoanalysis*” (New Brunswick, 1993), рассуждал О возможной реакции Фрейда, поставив его на место “воображаемого читателя диалога между Ковнером и Достоевским” (с. 211—217).

* Об этом см. в главе “Европейская наука о самоубийстве”.

Издательство **НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ**

В 1998 г. вышли: Серия “**Научная библиотека**”

М. Ямпольский, **БЕСПАМЯТСТВО КАК ИСТОК**

(Читая Хармса)

Именно ясность текстов Хармса и в то же время их загадочность побудила автора — известного культуролога и литературоведа — посвятить свое исследование поэтике, философским истокам и культурному контексту творчества писателя. Все то, что в раннем авангарде служит магическому преобразению действительности, у Хармса используется для деконструкции самого понятия “действительность” или для критики миметических свойств • литературы. Автор читает Хармса, но это творческое чтение, или, иначе, “свободное движение мысли внутри текста”, позволяет ему сделать важные наблюдения и выводы, касающиеся не только творчества Хармса, но и искусства XX в. в целом.

А. Эткинд. ХЛЫСТ. Секты, литература и революция

Книга известного литературоведа и культуролога посвящена взаимодействию религиозного инакомыслия в России с культурой. Автор исследует особенности русского утопического сознания, прослеживает судьбы русского сектанства (хлысты, скопцы,

духоборы, молокане и др.), которое породило уникальные идеи и формы жизни, давало свои ответы на духовные и общественные вопросы, находившиеся в центре внимания интеллигенции и политических партий.

А. Строев. “ТЕ, КТО ПОПРАВЛЯЕТ ФОРТУНУ”.

Авантюристы Просвещения.

Книга посвящена знаменитым литераторам, побывавшим в XVIII в. в России: Казакове, Калиостро, д'Эону, Бернардену де Сен Пьеру, Чуди, Фужеру де Монброну, братьям Занновичам и др. Поскольку искатели приключений сознательно превращают свою жизнь в произведение искусства, их биографии рассматриваются как единый текст и сопоставляются с повествовательными моделями эпохи. Путешествуя в социальном, литературном и географическом пространстве, авантюрист соблазняет общество и преобразует мир, предлагая планы утопических государств.

[253]

Издательство НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

В 1998 г. вышли:

Серия “Критика и эссеистика” А. Немзер. ЛИТЕРАТУРНОЕ СЕГОДНЯ. О РУССКОЙ ПРОЗЕ. 00-Е

Книгу известного критика составили его отклики на наиболее приметные явления отечественной прозы последних лет. Среди героев книги более 70 писателей (романистов, рассказчиков, эссеистов, мемуаристов) разных поколений, придерживающихся разных эстетических принципов — В. Астафьев и А. Слаповский, Г. Владимов и А. Дмитриев, А. Битов и О. Ермаков, Ю. Давыдов и В. Пелевин. Многие разборы и оценки, предложенные Андреем Немзером в пору его работы литературным обозревателем сперва “Независимой газеты”, а затем газеты “Сегодня”, вызвали шумную критическую полемику. Книга может служить путеводителем по новейшей русской прозе и будет интересна самому широкому кругу читателей.

М. Харитонов. СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ. Эссе

“Эта книга в основном... родилась из заметок, которые я веду много лет, чаще всего на мелких листках, напоминающих фантики, конфетные обертки, на чистой стороне которых любил записывать мелькнувшую мысль или впечатление герой моего романа “Линии судьбы, или Сундучок Милашевича” — так пишет об этой книге лауреат Букеровской премии (1992) Марк Харитонов. На ее страницах он размышляет о своем времени и о человеческой жизни, об искусстве и литературе, вспоминает об ушедших друзьях — поэте и правозащитнике Илье Габее, историке Н. Эйдельмане, скульпторе Вадиме Сидуре, поэте Давиде Самойлове и др.

В. Кулаков. ПОЭЗИЯ КАК ФАКТ. Статьи о стихах

Владислав Кулаков - один из немногих исследователей, занимающихся сегодня изучением литературной ситуации в России второй половины XX столетия. В основе этой книги — концепция “бронзового” века русской литературы, согласно которой 1950—80-е годы были в ней, прежде всего в поэзии, периодом подъема и расцвета, сопоставимого с “золотым”, пушкинским, и серебряным веком. Этот подъем автор прямо связывает с художественными достижениями неофициальной литературы, так называемым андеграундом, и подробно рассматривает неформальные поэтические группы, школы и направления тех лет (лианозовцев, группу Черткова, смогистов, концептуалистов и др.). Художественный язык, выработанный в предыдущие десятилетия, по наблюдению автора, мощно воздействует на все явления сегодняшней литературной жизни.

[254]

Издательство НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

В 1998 г. вышли: Серия “Россия в мемуарах”

Л.Н. Энгельгардт. ЗАПИСКИ

Автор, генерал-майор, описывает свое детство, воспитание и обучение, службу у Г.А. Потемкина (своего дальнего родственника), придворный быт 1787-х гг., участие в русско-турецкой войне 1787—1791 гг., подавление польского восстания 1794 г., порядки в армии при Павле I и т.д. По ходу изложения он создает яркие портреты ряда военных и государственных деятелей, в том числе Г.А. Потемкина, П.А. Румянцева, А.В. Суворова и др.

М.А. Дмитриев. ГЛАВЫ ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ МОЕЙ ЖИЗНИ

Впервые публикуемая книга не уступает по своим литературным и познавательным достоинствам лучшим образцам русской мемуарной прозы. Пытливый и цепкий взор автора запечатлевает усадьбу сибирского помещика и московский благородный пансион при университете, а затем и сам университет 1810-х гг., московский театр 1820-х гг., суд и уголовные процессы того времени, литературную жизнь 1820-1840-х гг.

Вл. Пяст. ВСТРЕЧИ

В книгу Владимира Алексеевича Пяста (1886^1940) — поэта, переводчика, мемуариста — вошли его воспоминания “Встречи” (1929) о петербургском литературном быте эпохи символизма и акмеизма (“Среды” Вяч. Иванова, редакция “Аполлона”, Цех поэтов, кабаре “Бродячая собака” и т.п.). В книге даны яркие портреты как ключевых фигур литературы того времени (А. Блок, А. Белый, В. Брюсов, Н. Гумилев, М. Кузмин, В. Розанов, Ф. Сологуб и др.), так и многих литераторов второго и третьего ряда. В качестве приложения помещены статьи Пяста о Блоке, Брюсове, Белом и Вяч. Иванове, а также его автобиографическая “Поэма в ногах”. Существенно дополняет книгу обширный комментарий, включающий цитаты из мемуарных и эпистолярных источников, многие из которых публикуются впервые.

Н.А. Варенцов. СЛЫШАННОЕ. ВИДЕННОЕ. ПЕРЕДУМАННОЕ. ПЕРЕЖИТОЕ

Воспоминания видного московского предпринимателя и общественного деятеля Н.А. Варенцова (1862—1947) охватывают период с середины XIX в. по 1905 г., в них описывается история становления и развития крупнейших московских фирм, банков, торговых домов, даны яркие характеристики их владельцев; книга содержит также бытовые зарисовки купеческой жизни Москвы и изложение драматических и анекдотических событий из жизни московских предпринимателей.

[255]

Ирина ПАПЕРНО
САМОУБИЙСТВО
КАК КУЛЬТУРНЫЙ ИНСТИТУТ

Корректор Л. Морозова Верстка В. Дзядко

ООО “НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ”

Адрес издательства:

129626, Москва, а/я 55

тел. (095) 976-47-88

факс (095) 977-08-28

e-mail: nlo.ltd@g23.relcom.ru

ЛР № 061083 от 6.05.1997

Формат 60*90 1/16. Бумага офсетная № 1. Офсетная печать. Усл. печ. л. 26.

Зак. 5031 Отпечатано с оригинал-макета

в ППО “Известия” 103798, Москва, Пушкинская пл., 5.