

А.Б. Кривицын

## ДОСТОЕВСКИЙ В ГЕРМАНИИ

Мощное воздействие Достоевского на немецкое искусство, огненный след, прочерченный его творчеством в судьбе немецкой общественной и философской мысли XX столетия, объяснимы только глубинным внутренним родством русского и немецкого менталитетов, как ни парадоксально кажется это утверждение на первый взгляд, а также типологическим сходством культурного развития и становления обеих стран в XVIII–XX веках. Германия расположена в самом центре Европы, на ее географическом и культурном перекрестке, и потому всегда ощущала себя срединной землей между ее Западом и Востоком, подобно тому как Россия осознала себя соединительным звеном между Европой и Азией. Германия — страна, открытая всевозможным культурным веяниям, причем одним из векторов своей внешней политики Германия всегда была обращена к славянскому миру, выступая по отношению к нему то завоевателем, то цивилизатором, то союзником. Теория взаимодействия, взаимопроникновения и параллельного бытования культур (*Zusammensetzung*) родилась именно в Германии — именно оттуда и почерпнули славянофилы и понятия народности, и всемирной отзывчивости («нашим всем» Германии — мифологемой универсального гения, воплощающего дух немецкой нации, — для романтиков был Гете). Универсализм немецкой культуры, необыкновенная разработанность, богатство и гибкость немецкого языка, способного адаптировать себе почти любой оригинал, — позволяют немцам говорить о «всемирной отзывчивости» германской души ничуть не с меньшим правом, чем Достоевскому применительно к русской. Таким образом, даже в процессе культурной самоидентификации русская философская мысль уже имела немецкий субстрат, что опять-таки обусловило культурную гомогенность России и Германии.

Сам Достоевский признавал особую культурно-геополитическую близость России и Германии на европейской арене, предопределенной наличием у них общего противника в лице римского католицизма. В «Дневнике писателя» за ноябрь 1877 г. в обстановке войны с Турцией он видит в объединенной Бисмарком Германии естественного союзника России, а самого Бисмарка (долго бывшего послом в России и дружественно к ней настроенного) — «единственным политиком в Европе, проникающим гениальным взглядом в самую глубину фактов» (24, 88):

«Во всяком случае одно кажется ясным, именно: мы нужны Германии даже более, чем думаем. И нужны мы ей не для минутного политического союза, а навечно. Идея воссоединенной Германии широка, величава и смотрит в глубь веков. Что Германии делить с нами? объект ее — всё западное человечество. Она себе предназначила западный мир Европы, провести в него свои начала вместо римских и роман-

ских начал и впредь стать предводительницей его, а России она оставляет Восток. Два великие народа, таким образом, предназначены изменить лик мира сего. Это не затеи ума или честолюбия: так сам мир слагается. Есть новые и странные факты и появляются каждый день. Когда у нас, еще на днях почти, говорить и мечтать о Константинополе считалось даже чем-то фантастическим, в германских газетах заговорили многие о занятии нами Константинополя как о деле самом обыкновенном. Это почти странно сравнительно с прежними отношениями к нам Германии. Надо считать, что дружба России с Германией нелицемерна и тверда и будет укрепляться чем дальше, тем больше, распространяясь и укрепляясь постепенно в народном сознании обеих наций, а потому, может быть, даже не было и момента для России выгоднее для разрешения Восточного вопроса окончательно, как теперь. В Германии, может быть, даже нетерпеливее нашего ждут окончания нашей войны. Между тем действительно за три месяца нельзя теперь поручиться. Кончим ли мы войну раньше, чем начнутся последние и роковые волнения Европы? Всё это неизвестно. Но поспеем ли мы на помощь Германии, нет ли, Германия во всяком случае рассчитывает на нас не как на временных союзников, а как на вечных. <...>

Во всяком случае, России надобно ловить минуту. <...> Пока действуют теперешние великие предводители Германии, эта минута всего вернее для нас обеспечена» (26, 91).

Бисмарк, как известно, полагал внешнеполитический союз России и Германии краеугольным камнем своей внешней политики и всегда утверждал, что Германии ни в коем случае нельзя воевать с Россией — единственной из всей Европы. Отступление от бисмарковской геополитики в XX веке как нельзя убедительнее подтвердило его правоту, дважды ввергнув обе сильнейшие европейские державы в глубочайший духовный и экономический кризис.

К общности политических интересов и преемственности философской мысли необходимо присовокупить и родство исторических судеб России и Германии, особенно выразительно проявившееся в XX веке. Из-за долгого пребывания в раздробленности, Германии, как и России, был долгое время присущ кризис аутентичности. На протяжении всей истории национальное самосознание немцев всегда отличалось некоторой напряженностью и болезненностью, выражавшейся в том, что оно то ослабевало вплоть до самоотрицания или полного отсутствия, то принимало крайние, радикальные проявления. Объединение немецких земель и становление немецкой государственности произошло крайне поздно (как и отмена в России крепостного права), что предопределило и болезненно трудное вступление страны в новое время. Обе страны оказались наиболее подвержены влиянию идей марксизма, и в них получили наибольшее развитие социал-демократические партии, что привело в обеих странах к революции и свержению монархии. Наконец, в 1920–1930-е годы в обеих странах устанавливаются тоталитарные режимы, поставившие их на грань катастрофы.

Культурные связи между Германией и Россией развивались особенно интенсивно еще и потому, что в России проживало огромное количество немцев, включая остзейских, немецких поселенцев в Крыму и нижнем Поволжье, не говоря о немецкой элите в крупных городах.

В свою очередь, Германия в XX веке приняла в себя многих русских эмигрантов, литовцев, балтийских немцев, печатные издания которых первыми представили Достоевского на немецком языке.



Уже в годы перестройки профессор Г. Рормозер в сборнике «Россия и Германия» писал: «Нет сомнения, что не только в политическом, но и в духовном, и культурном отношении между русскими и немцами есть известное родство, которого нет между другими народами. Оно всякий раз выглядит загадочным. <...> однако это факт, что оба эти народа, несомненно, обладают метафизической, спекулятивной одаренностью и что они, по сравнению с другими народами, испытали гораздо более глубокое потрясение от стремительного вторжения в их культуру того нового, что привнесли с собой просвещение XVIII века и Французская революция»<sup>1</sup>. Причина важности для русских философии Гегеля и Шеллинга в том, что для самих немцев «это была единственная возможность выработать спекулятивное отношение к историческому потрясению, вызванному <...> французской революцией. Отсюда понятно, почему великие русские святые русской литературы, о которых говорил Томас Манн, то есть такие писатели, как Достоевский, оказали такое огромное влияние не только на развитие немецкой культуры, но и на немецкий способ отношения к новой ситуации»<sup>2</sup>. По мнению автора, критика новой цивилизации и привела к тому, что в противовес ей в Германии победил национал-социализм. «Аналогичная критика новейшей западной цивилизации была одной из решающих предпосылок того, что в России при определенных, в известной мере случайных, исторических условиях в XX веке смог победить большевизм»<sup>3</sup>.

В первых десятилетиях XX века Достоевский был в Германии одним из наиболее читаемых авторов. Еще до начала XX века все важнейшие романы были переведены на немецкий, и в 1906 предпринято издание полного собрания сочинений (Piper Verlag в Мюнхене под редакцией Мёллера Ван ден Брука при участии Д.С. Мережковского). Достоевский сразу сделался в глазах Запада ярчайшим выражением русской души и всей русской становящейся культуры. Для немецкого сознания он стал и выразителем кризиса современного европейского сознания. Его творчество было воспринято Германией и как откровение о себе самой. Не следует также забывать, что Германия — это страна Штирнера и Ницше, и потому философская проблематика Достоевского могла легко быть адаптирована ее культурному контексту. На рубеже веков Германия переживала, при видимом материальном довольстве, серьезнейший духовный кризис, связанный с потерей прежних религиозно-нравственных ориентиров, с обесцениванием культуры при наступлении новой, модернистско-империалистической эры. Те, кто мыслил действительность XX века как бессмысленную и культурно гибнущую, жадно и самозабвенно набросились на учение Ницше о том, что мир может быть оправдан только как явление эстетическое. «Если нужно отказаться от счастливой жизни, то остается еще героическая жизнь», — провозгласил Ницше, имея в виду катарсис античной трагедии. Те, кому были чужды как прежние христианско-гуманистические идеалы, так и коммунистические, мог осмыслить еще, вслед за Ницше, свою жизнь как явление эстетическое, приобретающую последнее величие и высшее напряжение в трагической гибели. Такие искусство и философия начали рассматривать упадок и гибель даже как нечто позитивное<sup>4</sup>.

Мироощущение в Германии в начале XX века хорошо иллюстрируют слова Кафки, записанные Густавом Янухом: «Война, революция в России и нищета всего мира кажутся мне потоком зла. Это наводнение. Война отворила шлюзы в хаос. Рухнули несущие конструкции, поддерживавшие извне человеческое существова-



ние. Историческое событие вершится теперь не единицами, но массами. Мы оттолкнуты, подавлены, сметены. Мы жертвы истории. <...> человек более не чувствует себя лично созидающим мир и ответственным за него»<sup>5</sup>. Отсутствие «внешних опор человеческого бытия» в высшей степени ощущается и в творчестве Кафки. Подобное чувство было присуще далеко не только Кафке, но характеризовало несколько поколений, переживших мировую войну. Особенное широкое распространение эти настроения получили в эпоху экспрессионизма. Возврат к прежнему миру, к христианским идеалам, таким образом, невозможен. Кризисное мироощущение присуще и творчеству Достоевского.

Герман Бар в своем эссе о Достоевском писал, что русский писатель ставит проблемы нашего времени, и в нем одном Европа может теперь себя увидеть и ободрить, в тяжелейшем кризисе европейской совести он один может указать спасение. Трудно найти писателя, художника, композитора, на которого бы он не повлиял. Встречу с ним относили к «эпохальным событиям». «То, как мы можем спастись от нашей внутренней анархии, есть на сегодня главный вопрос в Европе. И это есть единственная тема Достоевского. Хотя он уверен, что пишет только о русских, на самом деле он говорит о нас всех. Так как та всепрощающая общность, о которой он мечтал в свои лучшие, чистейшие часы, «часы Христа», как он их сам называл, — уже имеет место: в творческом стремлении каждой нации стать *народом*»<sup>6</sup>. Очень близкие тезисы выдвигает позднее П. Наторп<sup>7</sup>.

1921 год можно считать высшим пунктом увлечения Достоевским в Германии: в прессе писали о «воодушевлении», «восторге», «фасцинации» от творчества Достоевского, на книжной ярмарке издания его произведений достигали 203 000 экземпляров! В эту эпоху Достоевский был для немцев более, чем писателем: он претендовал на то, чтобы давать ответы на все злободневные вопросы, включая религиозный кризис (отчуждение религии от жизни), и был критиком социальных противоречий в обществе.

Первой фундаментальной работой, исследовавшей все статьи и книги в немецкой критике о Достоевском, начиная с самых первых отзывов в 1848 г. по 1930 г. стала монография Т. Кампманна (*Kampmann Theodorich. Dostojewski in Deutschland. 1931, München*). За этот временной промежуток Кампманн выделяет три этапа восприятия и трактовки творчества Достоевского в Германии, всякий раз с полной смелой читательских, и культурно-философских парадигм: натурализм, неоромантизм, экспрессионизм, а также: протестантскую и католическую критику. Помимо указанных, можно еще выделить психоаналитическую, социологическую, марксистскую, национал-социалистическую. После Второй мировой войны полярно расходятся по методу критика Достоевского в ФРГ и ГДР и формируются несколько литературоведческих научных школ.

### Неоромантическое восприятие Достоевского

В первое двадцатилетие XIX века в немецкой критике преобладало, по терминологии Т. Кампманна, неоромантическое восприятие Достоевского — прежде всего как мистика и христианина, ярчайшего выразителя русской идеи и самой православной России, чуждой и загадочной для западного человека. Именно в контексте ро-



мантической идеи народности, расширенной до понятия неповторимой души культуры, рассматривал фигуру Достоевского О. Шпенглер во втором томе «Заката Европы», вышедшем уже после большевистской революции. В противовес деградирующей духовно европейской цивилизации, с ее бессильным старческим нигилизмом, русская душа, по мнению Шпенглера, только нарождается и начинает осознать себя, выражая себя в первых прамифах — не точным языком отвлеченных понятий, характерным для зрелой и поздней цивилизации, а на мистическом языке религиозных пророчеств, только и понятных религиозному сознанию. Такими первыми пророчествами русской душе о ней самой и ее вере и являются творения Достоевского. Ситуация осложнена тем, что Россию подчинила своему мощному влиянию соседняя Европа и придала ей внешние формы поздней цивилизации («псевдоморфоз»), породив раскол между прозападным высшим классом и нетронутым в своем мистическом прасознании простым народом. Псевдоморфоз «втиснул примитивную русскую душу вначале в чуждые формы высокого барокко, затем просвещения, а затем — XIX столетия. Петр Великий сделался злым роком русскости». Исходя из своей теории, Шпенглер противопоставляет две великие фигуры русской литературы, видя в Толстом порождение западного духа, а в Достоевском — осознание Россией своей самобытности. «Если хотите понять обоих великих заступников и жертв псевдоморфоза, то Достоевский был крестьянин, а Толстой — человек из общества мировой столицы. Один никогда не мог внутренне освободиться от земли, а другой, несмотря на все свои отчаянные попытки, так этой земли и не нашел. Толстой — это Русь прошлая, а Достоевский — будущая».

«Толстой — это всецело великий рассудок, “просвещенный” и “социально направленный”. Все, что он видит вокруг, принимает позднюю, присущую крупному городу и Западу форму проблемы. <...> Он стоит посередине, между Петром Великим и большевизмом. Все они русской земли в упор не видят. <...> Ненависть Толстого к собственности имеет политэкономический характер, его ненависть к обществу — характер социально-этический; его ненависть к государству представляет собой политическую теорию. Отсюда и его колоссальное влияние на Запад. Каким-то образом он оказывается в одном ряду с Марксом, Ибсенем и Золя. Его произведения — это не Евангелия, но поздняя, духовная литература. Достоевского не причислишь ни к кому, кроме как к апостолам первого христианства. Его “Бесы” были ошканы русской интеллигенцией за консерватизм. Однако Достоевский этих конфликтов просто не видит. Для него между консервативным и революционным нет вообще никакого различия: и то, и то — западное. Такая душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими маловажными, что она не придает их улучшению никакого значения. <...> Однако Достоевский обитает уже в действительности непосредственно предстоящего религиозного творчества. Его Алеша ускользнул от понимания всей литературной критикой, и русской в том числе; его Христос, которого он неизменно желал написать, сделался бы подлинным Евангелием, как и Евангелия прахристианства, стоящие всецело вне всех античных и иудейских литературных форм. Толстой же — это маэстро западного романа, к уровню его “Анны Карениной” никто даже близко не подошел; и точно так же он, даже в своей крестьянской блузе, является человеком из общества.

Начало и конец сходятся здесь воедино. Достоевский — это святой, а Толстой всего лишь революционер. <...> Если основание Петербурга было первым деянием



Антихриста, то уничтожение самим же собой общества, которое из Петербурга и было построено, было вторым: так должно было оно внутренне восприниматься крестьянством. Ибо большевики не есть народ, ни даже его часть. Они низший слой "общества", чуждый, западный, как и оно, однако им не признанный и потому полный низменной ненависти. <...> Подлинный русский — это ученик Достоевского, хотя он его и не читает, хотя — и также потому что — читать он не умеет. Он сам — часть Достоевского. Если бы большевики, которые усматривают в Христе ровню себе, просто социального революционера, не были так духовно узки, они узнали бы в Достоевском настоящего своего врага. То, что придало этой революции ее размах, была не ненависть интеллигенции. То был народ, который *без ненависти*, лишь из стремления исцелиться от болезни, уничтожил западный мир руками его же подонков, а затем отправил следом и их самих — тою же дорогой; не знающий городов народ, тоскующий по своей собственной жизненной форме, по своей собственной религии, по своей собственной будущей истории. Христианство Толстого было недоразумением. Он говорил о Христе, а в виду имел Маркса. Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию»<sup>8</sup>. Мы привели столь пространную цитату, ибо у Шпенглера взгляд на Достоевского отличается наибольшей концептуальной глубиной и завершенностью, в целом соответствуя представлению многих неоромантиков, таких как В. Вендель<sup>9</sup>, Р.М. Мейер<sup>10</sup>, Г. Ойленберг<sup>11</sup>, Т. Циглер<sup>12</sup>, В. Тисс<sup>13</sup>.

Так, Герман Бар ставит Достоевского в один ряд с Св. Франциском, Новалисом, Вагнером, Уитменом и Гогеном — романтиками и мистиками. С Франциском Ассизским сопоставляет Достоевского и Бирбаум, боязливо отстраняясь от «мистагогии Достоевского и нового русского Христа»<sup>14</sup>. Мёллер ван ден Брук увидел в князе Мышкине «центрального выразителя русской мистики», «чувственно-мистического носителя русской святости», переходящей от православной христологии к новому апокалиптическому типу<sup>15</sup>. Для наиболее убежденного романтика Й. Баба «присоединение России к творческому процессу европейского Духа ведет к наивысшему расцвету романтизма». «Лишь тот, кто приходит к христианству не из этического страдания и разумных оснований (подобно Толстому), но из внутренне пережитого богоподобия человека, становится христианином в чисто романтическом и древнейшем смысле этого понятия. Этот великий человек, величайший художник в истории XIX века — Достоевский»<sup>16</sup>. Романтизм Достоевского заключается для Й. Баба в том, что для него «метафизический мир представляется более реальным, нежели физический». Он даже называл большие романы Достоевского эпосом романтизма, ставя их в один ряд с драмами Гауптмана и лирикой Новалиса. Подобная крайность суждений встретила довольно острую критику. Верующим христианином называют Достоевского без всяких оговорок К. Нотцель<sup>17</sup>, Макс Шелер<sup>18</sup>, К. Пфлегер<sup>19</sup>, Г. Рихтер<sup>20</sup>, Э. Штейгер<sup>21</sup>, М. Мареш<sup>22</sup>, Г. Фрюхте<sup>23</sup>. О. Сойка рассматривает как романтический и сам художественный метод Достоевского, противопоставляя его знаменитым французским романистам XIX века, от рационалистического искусства которых он отошел, уйдя от общественных проблем в «таинственные глубины человеческой природы»<sup>24</sup>. Интерес Достоевского ко всему таинственному, иррациональному, дуалистичному, разорванному в человеческой душе рассматривается им в контексте творчества романтиков, таких как Гофман и Э. По.



Из наиболее заметных фигур в немецкой литературе неоромантизма наиболее сильное увлечение творчеством Достоевского испытал Р.-М. Рильке, который знал и любил Россию, как свою собственную страну. В 1897 Рильке уже дружит с Лу Андреас-Саломе, выросшей в Петербурге. Он был с ней в России в 1899, затем в 1900. После и во время путешествий он посвящал все время изучению русской истории, языка, культуры, и даже писал стихи на русском языке. Они путешествовали по деревням и углублялись в покой и поэзию русской деревенской жизни. В 1902 году он даже хотел переехать в Россию со своей женой, «в страну, ставшую родиной моей души. <...> я верю, что это возможно, так как я люблю ее землю и ее людей, ее страдания и ее огромность» (Суворину). «Далекая страна на востоке, единственная, через которую Бог еще связан с Землей», «только Россия впервые сделала меня таким, какой я есмь, подлинная родина моих духовных интуиций, откуда я внутренне происхожу». Эта идентификация заходила у Рильке так далеко, что он чувствовал себя даже отчужденным от Германии. «Я все более отчуждаюсь от немецких дел, — писал он в 1899 г. Елене Ворониной. — И как только я выучу и овладею языком, я буду себя ощущать полностью русским».

Лучшей книгой мира Рильке считал «Бедные люди» Достоевского. Позднее он ее перевел, но перевод был утрачен. Восторгался русским человеком, который с такой набожностью, смирением и достоинством и умеет переносить свое страдание, и тем самым приобретает внутреннюю свободу. Такой род человеческого достоинства противопоставляется Рильке западному поведению, которое для него воплощает Гете. В «Бедных людях» Рильке нашел для себя прообраз русского человека, божьего человека, «для которого бедность есть путь к Богу». Достоевский был для Рильке «не психолог, а борец за Бога, смиренный терпеливец, великий любящий, который на пути к Богу, к решающему».

О творчестве Достоевского и других русских писателей Рильке писал: «Жизнь русского человека целиком протекает под знаком склоненного чела, под знаком глубоких раздумий... Русский человек в упор рассматривает своего ближнего; он видит его и переживает и страдает вместе с ним, как будто перед ним его собственное лицо в час несчастья». «Он стремится найти в нем собственные мысли, собственное страдание и те глухие дороги, по которым прошли долгие бессонные ночи, оставив эти следы». Эти слова — ключ не только к пониманию Рильке гуманизма Достоевского и гуманизма русской литературы вообще, но и лирической атмосферы тех двух книг немецкого поэта, в которых по-разному сказались сложно преломленные мотивы, навеянные чтением Достоевского — сборника стихов «Часослов» (1899–1905) и романа «Записки Мальте Лауридса Бригге» (1908–1910).

Этот единственный роман Рильке выдержан в излюбленной Достоевским форме лирической исповеди героя. Главный герой живет в Петербурге и рассказывает о встрече с характерным «маленьким человеком» — чиновником Николаем Кузьмичом, у которого наблюдается феномен раздвоения сознания — все характернейшие мотивы творчества раннего Достоевского.

В религиозных настроениях поэта именно Достоевский, а не фанатичный Толстой, играл главную роль. Рильке восхищался в философии Достоевского тем, что она не переросла в религиозную догму, а осталась «лишь грандиозным образом жизненного пути ее создателя, боровшегося с жизнью и смертью». В этом отношении Рильке ставит Достоевского на одну высоту с Христом: «Незабываемые явления



и великие примеры — Иисус и Достоевский. Однако именно слово последнего, человеческое, не превращенное в догму слово, будет для России более существенным, чем было для Европы слово Иисуса Назарейского, которое оказалось втиснутым в рамки громоздких систем»<sup>25</sup>.

Это притяжение было следствием критического отношения к Западу — потерявшему Бога и утратившему патриархальный быт. «В царстве Рюрика еще царит первый день, день Бога, день творения». Россия — «как детство художника». Европа — культурно истощенная и обезбоженная земля, которую населяют «обедневшие народы, которые с изголодавшимся сердцем свою родину оставят», «культурно усталые люди».

Рильке был не одинок, а отражал веяния времени, вместе с ним тысячи искали в Достоевском Бога, в поиске, свободном от всякого догматизма, желательного даже не связанном с христианской традицией.

В первые десятилетия XX в. Достоевский начинает активно влиять на прозу немецкоязычных стран. Романы Достоевского породили множество «спутников», повторяющих на новом уровне их коллизию. Наибольшего количества подражаний удостоился «Идиот»: «Блаженный во Христе Эммануил Квинт» Г. Гауптмана (1910; какова была бы судьба Христа, если бы он вновь пришел к людям), «Каспар Хаузер» (1908) Я. Вассермана<sup>26</sup>, «Глупец» (1909) Б. Келлермана.

Для Б. Келлермана характерен культ природы, соединенный с поэтизацией образов простых людей, а также сильных и страстных романтических героев, протестантов и мечтателей, противопоставленных дворянско-буржуазному миру. Творческий и духовный путь Келлермана привел его к социальному роману, первым опытом которого был «Глупец» («Der Tor», 1909), написанный вскоре после поездки Келлермана в Россию (1907), под прямым воздействием «Идиота» Достоевского.

Как и в «Идиоте», действие в романе Келлермана начинается в поезде, где завязывается знакомство главных героев — викария Грау, роль которого в романе во многом аналогична роли Мышкина, и бродяги-скандалиста, отставного учителя Ленца, являющегося своеобразным немецким вариантом отчасти Лебедева (в «Идиоте»), отчасти Снегирева (в «Братьях Карамазовых»), как и у этих трагикомических персонажей Достоевского, у Ленца — трогательная и несчастная семья, состоящая из жены-карлицы и горбатой дочери Сусанны. Сам же Грау, подобно Мышкину, оказывается в дальнейшем поставленным судьбой на распутье между двумя женщинами — кроткой, умирающей от чахотки Сусанной, с которой его связывают отношения своеобразной «любви-жалости» и в душу которой ему удастся внести перед ее смертью умиротворение и радость, и гордой девушкой-аристократкой, представительницей богатого баронского рода Аделью фон Ханненбах, которая, подобно Аглае, готова стать его невестой, но в последний момент, несмотря на восхищение душевной чистотой и благородством Грау, не решается на этот шаг из-за любви к комфорту.

Своим учителем Достоевского считали также Ф. Верфель<sup>27</sup>, в романе которого «Человек из зеркала» (1920) особенно отразилось влияние Достоевского (у героя там имеется двойник — своеобразное сочетание черта Ивана с Голядкиным Младшим), Р. Музиль (в его романе «Человек без свойств» 1942 г.), Г. Фаллада (в его романе «Волк среди волков» 1937 г. главный герой — Вольфганг Пагель — игрок-«теоретик» и испытывает при игре все те же эмоции, совершает те же философские проры-



вы, что и герои «Игрока» и «Подростка». Его возлюбленная, проститутка Петра, так же спасает его от духовной гибели, как Соня Мармеладова Раскольникова. Заметное влияние Достоевского испытали также такие писатели второго ряда, как А. Дёблин, Оскар Мария Граф, В. Бергенгруен<sup>28</sup>, Й. Рингельнац<sup>29</sup>.

Густав Мейринк под влиянием Достоевского создает свой лучший роман «Голем» (1915), где главный герой живет в постоянных бредовых мистических грезах, совсем как герой «Хозяйки» Ордынов, так же у него есть заветная возлюбленная; темные силы, мешающие их соединению, воплощены в образе мрачного старика — старьевщика Аарона Вассертума (аналогичного Мурину). Подобно Ордынову, Анастасиус Пернат потерял себя и свое место в мире, живя сразу несколькими судьбами в прошлом и настоящем. Старая Прага предстает в романе судьбоносным, мистическим городом, подобно призрачному, «умышленному» Петербургу Достоевского.

Отдельной темой у западных исследователей стало сопоставление творчества Достоевского и Кафки, после того как их сблизил Камю в эссе «Миф о Сизифе». Кафку иногда даже именовали «Достоевским Запада»<sup>30</sup>.

Кафка действительно очень любил Достоевского, читал все его романы и даже переписку (характерно, что больше всего ему запомнился случай из биографии Достоевского, где говорится о первом триумфе писателя — ночной приход Некрасова и Григоровича — сам Кафка всю жизнь страдал от одиночества и непонимания). Обоим писателям в высшей степени свойственно ощущение катастрофичности бытия и времени, для их героев характерна психология жителя мегаполиса, потерявшего связь с почвой, природой и нравственными основами бытия. Но герои Достоевского, какой бы кризис они ни переживали, все равно осознают свое высшее достоинство (как образ и подобие Божие), остаются в рамках христианской системы ценностей и стремятся к надличностному религиозному идеалу, независимо от того, революционеры ли они или христиане. Герои же Кафки — беспомощные обыватели, погруженные в повседневный быт и не замечающие его абсурдности, потому что сжились с ней. Если в романах Достоевского мир драматичный, обостренный в своей эмоциональности, то у Кафки — мир нарочито двухмерный и черно-белый, данный вне культуры, истории и философии. Учителем стиля для Кафки был не Достоевский, а Клейст. Отдельные мотивы действительно разительно совпадают: рассказ Кафки «Нора» повествует о лисице, одержимой манией преследования и роющей бесконечные подземные ходы один под другим, чтобы обезопасить себя от охотников. В то же время она чувствует, что все уловки могут оказаться бесполезными и она сама идет навстречу тому, что ей угрожает. Невольно возникает ассоциация с идеологемой подполья у Достоевского — внутреннего духовного пространства, в котором его герои сами запирают себя, чтобы отгородиться от угрожающего им мира. Сон смертельно больного Ипполита в романе «Идиот» об отвратительном тарантуле, поселившемся в его комнате и постоянно грозящем ужалить его, находит отражение в рассказе Кафки «Превращение», где главный герой, Грегор Замза, сам во сне превращается в огромное насекомое, наводящее ужас на всех домашних. Проект Великого инквизитора об устройстве на земле жизни без Христа получает реальное осуществление в повести Кафки «В исправительной колонии». Наиболее в духе Кафки из мотивов Достоевского — образ вечности в виде баньки с пауками. Убийство Шатова из «Бесов» отчасти могло найти отражение в изображении убийства Йозефа К. в «Процессе». Но если в произведениях Кафки — безысходность полная,



неразрешимая, то у Достоевского, невзирая на «большое горнило сомнений», всегда звучит осанна Творцу.

Революция 1917 года произвела потрясение во всей Европе и возбудила новый интерес к Достоевскому как к наиболее верному и глубокому истолкователю темных, разрушительных и светлых, спасительных сторон русской натуры. В 1920 году появляется примечательная книга «*Душа России: Федор Достоевский*» («*Seele Russlands: Fedor Dostoevskij*») von Karl Scheffler. Berlin, 1920), изданная Карлом Шеффлером и представляющая собой собрание двадцати фрагментов из произведений Достоевского, дающих возможность немецкому читателю, по замыслу издателя, «получить представление о душе русского народа»<sup>31</sup>. Шеффлер предваряет подобранные им отрывки предисловием, где говорит о важности постижения России для Европы: «Сейчас, собственно, повсюду Россия, или, говоря не столь парадоксально, что происходит в России, то в более элементарной форме происходит и у нас и затрагивает в той или иной мере все нации. Русская революция все явственнее перерастает в мировую революцию». Россия, как сто лет назад Франция, становится страной исторического эксперимента. «Раздумья о будущем России в этой книге становятся раздумьем о нашем собственном будущем»<sup>32</sup>. Важно, что Достоевский понял, что русский народ — народ-богоносец, несмотря на весь его безудерж. И, хотя мы сейчас захвачены русской революцией, несомненно, что «если где церковь и сможет преобразоваться в государство, то в первую очередь в России»<sup>33</sup>. Русский народ еще выявит себя в будущем как богоносец. Из фрагментов Достоевского на первое место Шеффлер выносит рассказ Версилова о жизни в Европе и о «всеевропейскости» русского дворянства, затем следуют рассуждения Кармазинова о жизни за границей, изложение теории Шигалева, глава «Иван-Царевич» из «Бесов», предсмертное письмо Ставрогина, предсмертные слова Степана Трофимовича Верховенского, глава «Pro et contra» из «Братьев Карамазовых» (без поэмы о великом инквизиторе), проповедь Зосимы («Буди, буди!»), речь князя Мышкина на званом вечере, речь Шатова о народ-богоносце и др.

### Достоевский и экспрессионизм

Наибольшее влияние на немецкий экспрессионизм оказал, несомненно, Ницше. Но сразу после него надо назвать русскую литературу, прежде всего Достоевского, который более никогда не пользовался в Германии популярностью такого масштаба. Влияние Достоевского на творчество экспрессионистов во всей его полноте остается до сих пор не изученным.

Экспрессионизм начался как проявление скепсиса против всех благ новой модернистской эпохи. За глухим смирением перед ними быстро последовали крики отчаяния при виде того, как в современном мире обесцениваются все духовные, общественные и политические идеалы. В знак протеста экспрессионизм стремился как можно ярче и разительней выставить все низкое, отвратительное, все уродливые гримасы и крайности, заблуждения и искажения современности. Это был бунт против насилия со стороны капиталистического мира машин, против диктатуры немецких и европейских военных, против тирании национальных и интернациональных промышленных корпораций. В результате экспрессионисты протестовали против



всяких порядков и законов, против западной цивилизации как таковой. Стремление возвратиться к «мистериям жизни» заставлял новое поколение обращаться к самым далеким культурам: первобытным негритянским, к Будде и Конфуцию, к индийским факирам и завывающим дервишам, лишь бы не быть похожим на европейского буржуа. От яркого света ненавистной действительности уходят в темноту гнозиса и теургии, антропософии и розенкрейцерства, оккультизма и спиритизма. В журналах, сделавшихся рупорами нового направления, «Die Action» und «Der Sturm», звучат жалобы на «убывание жизненных сил» западного человека, звучит критика современности. Провозглашается враждебность для гения новых демократических государственных систем. Застылость общества, зацикленность его на себе объявляются симптомами болезни.

В 1918 году критик Людвиг Рубинер писал в журнале «Die Action» о бездуховности и материализации понятий в XIX веке, защищая идеи социализма, на который многие экспрессионисты еще возлагали упования: «Достоевский обозрел поколение нашего столетия и должен был заключить: мы живем в эпоху изоляции. <...> мы не рассматриваем более живую реальность окружающего мира под духовным углом, но только с позиций экономической выгоды, чисто с точки зрения полезности... Возможность живого человеческого общества, <...> социализм, — сделалось вопросом национальной экономики. <...> коммунисты 19 века рассматривали мир с духовной точки зрения, при материалистическом образе мыслей»<sup>34</sup>.

В обществе культивировались эсхатологические настроения. Видения «заката Европы» совмещались с призывами уничтожения существующего мира — тоскливого и застывшего, в чаянии обрести в уничтожении обесмысленного мира жизненную полноту и «блаженство» при переживании его «роковых минут». Банальное, тривиальное сытое, довольное спокойствие империи Вильгельма было ненавистно. В поэзии экспрессионизма даже прямо зазвучали гимны разрушительной, апокалиптической войне, как например, у Георга Гейма:

Ты, Эол, ты, сидящий на мехах войны.  
Ты, раздувающий горн, ты, грызущий чуму.  
Выпусти смерть на свободу, как бурю с утра,  
Пошли на нас дождь, зимний холод и голода мор.  
Мы задыхаемся, Господи, ибо жирны и больны,  
Наша кровь течет, как воск, и капает только бледна.  
<...>  
Дай нам огонь войны узреть и горящие земли,  
Чтобы сердце наше, как лук, напряглось,  
Чтобы битвы гром раскатился далью полей  
И орудий адский хохот взгремел,  
Чтобы как факел, горели ночью за лесом лес,  
И когда бы ты несся, огромный, сквозь закат  
Красно-красного дня, вслед тебе раздавался бы пламенный крик  
Умирающих тысяч и песнь хвалы (Перевод мой. — А. К.).

«Накликанная» Первая мировая война не возымела отрезвляющего воздействия, но представила мировоззренческий кризис эпохи в новом, более трагическом свете. Поражение и потрясения революции 1918 стали новым его витком, следующим ша-



гом к утрате иллюзий, отказу от надежды построить «истинно человеческое» общество. Демократия осмеивалась как «ленивый компромисс». Обличалась вялость немцев в отличие от энергии людей Юга. После войны возродилась надежда на духовное обновление в страдании, на трагический катарсис в духе Ницше — через гибель старого, профанного, вещественного мира. С жизненной философией Ницше согласовывалась и ненависть к застылому прекраснородушному романтизму, равно как и отказ от олимпийской гармонии Гете. О. Бирбаум в 1914 году пишет: «Может быть, Ницше был величественный конец, а Достоевский — грандиозное начало. Первый — конец западной, европейской, к античности восходящей культуры, второй — начало восточной, русской, идущей от Византии»<sup>35</sup>.

И в это время все общество обращается к Достоевскому с невиданной дотоле страстью и делает его одним из своих пророков и идеологов<sup>36</sup>. Поэты и ученые, философы и теологи, литераторы и журналисты напряженно вчитываются в его романы и ждут от них последних решений животрепещущих проблем своей эпохи. Самая личность Достоевского представляется как личность нового Христа, претерпевшего немыслимые страдания во имя человечества. К Достоевскому приходят как к пророку духа, возникшему из «оскаленной пасти» жизни, как к возмутителю спокойствия, взрывающему серые будни». Макс Рихнер в статье 1925 года «Достоевский и Запад» видит Достоевского как глашатая истин — «бледного, больного и радикального, верующего, но часто с беспредметным усердием; без ясного осознания истоков и цели своей веры, но извлекающего из подобного умонастроения совсем новые творческие возможности»<sup>37</sup>. Гессе в 1926 году писал, что «на взбудораженную войной студенческую молодежь Германии» ни один ум не влиял столь сильно, как Достоевский<sup>38</sup>.

В предисловии к выпуску «Die Aktion», посвященном России, Максимилиан Харден писал: «Симфония русских поэтических голосов дает немцам нечто узнать о мире, рождающемся из одинокого опьянения (aus wüstem Rausch), а не из размеренного покоя», сумасшедший, горячечный лозунг: «Я или никто». Горячечное дыхание Раскольникова и братьев Карамазовых — «глубинный крик человеческого бытия»<sup>39</sup>.

О Достоевском даже создавались стихи. Любопытно стихотворение Камилла Хоффманна «Федя Михайлович», где он живописует свою воображаемую встречу с Достоевским в Праге. Заканчивается оно следующим образом:

Федя Михайлович, воспламенный дух,  
 Как часто мы с облаками, звездами, птицами,  
 Сняв с якоря сердце, на пурпурных парусах  
 Путешествовали в маленькую сказочно далекую страну!  
 Не каждый день случается в Вышеграде,  
 Чтобы два человека братски сторели,  
 Чтобы назвать дружбу сладкой, а свободу Богом?  
 Пади к ногам, о Прага, исполненный страданиями город! (Перевод мой. — А. К.).

Апелляция к страданиям здесь идейно оправданна: страдание экспрессионисты расценивали как катализатор всего нового (Готфрид Бенн писал о страдании как о «единственной первопричине сознания»<sup>40</sup>). В стихотворении Рихарда Бехера «К Достоевскому» русский гений осмысливается как освободительная буря, ураган, путешествие в неведомое. Совсем в духе Ницше он именуется «жителем высоких гор» (как



Заратустра), а его идеи — «мыслями силы» (*Gewalt-Gedanke*): «Мысль силы бледнеет в бурях молний Твоего Вечного Писания»<sup>41</sup>. Вместо профанного, скучного мира, застывшего в мещанстве и шаблонах, придет мир, насыщенный громом, ужасом, криками, страхами, молниями и грозой, которыми поэт очарован. Творчество Достоевского приобретает для него религиозное измерение. Богоискательство Достоевского, однако, представляется Бехеру антитезой христианству, ввиду учения Ницше о том, что мир может быть оправдан только как явление эстетическое, при отрицании его этического оправдания. «Вечное писание» Достоевского должно заместить Священное Писание Ветхого и Нового Завета и привести к новому духовному обновлению мира, взорвав застылость повседневности. На место традиционной христианской религии, бессильной разрешить проблемы современности, может прийти религия эстетизма, родившаяся из искусства и художественных форм, не скованная культом и ритуалом<sup>42</sup>.

Ставя Достоевского рядом с Ницше, экспрессионисты парадоксально не видели в нем проповедника-христианина. Для них он был великим мистиком таинственной иррациональной азиатской культуры, пророком нового духовного века, предупреждающим против бессмысленности и отчужденности мира от человека, против опасности западного рационализма и технического прогресса. Истощенный, потерявший самоидентичность западный мир может быть исцелен возвращением прамифов германской древности (наподобие Вагнера). Ожидая прихода чего-то радикально нового, провозглашая необходимость преобразования крови и земли, экспрессионисты уже явственно подготавливали почву фашизму.

В рамках экспрессионизма рассматривает фигуру Достоевского и Стефан Цвейг<sup>43</sup> в своей первой статье о русской литературе: «Достоевский: Миф саморождения» (1915). В произведениях Достоевского Цвейг видит «мистическое рождение» нового человека, который находит Бога и веру не в во внешних объектах или переживаниях, но в своей собственной крови»<sup>44</sup> (*Geblüte* — происхождение, порода). Так же, как и Бехер, Цвейг очарован «мыслями силы» у Достоевского: «Преступление необходимо, чтобы родить чистоту»<sup>45</sup>. «Таков человеческий миф Достоевского, что смешанное, оупевшее, раздвоенное “я” каждого оплодотворено зародышем нового истинного человека (прачеловека со средневековым мировоззрением), который свободен от первородного греха, чистый, первозданное божие создание. Выразить этого правечного человека из преходящей плоти культурного человека есть высшая задача и земной долг»<sup>46</sup>.

В том же духе, но уже гораздо глубже и точнее характеризует творчество Достоевского Цвейг в работе «Три мастера», где русский писатель рассматривается в одном ряду с Диккенсом и Бальзаком. «Мистический сумрак чувства, пронизанный молниями, сменяется морозной, холодной ясностью Духа; вместо согревающего солнца в небе пылает таинственное, кровоточащее северное сияние. Ландшафт прамира, мистический мир узнаем мы, когда вступаем в сферу Достоевского, доисторический, девственный и сладкий ужас бьется нам навстречу (*schlägt einem entgegen*) при приближении к вечным стихиям. <...> Перед каждым его образом разверзается глубина демонических пропастей земного, каждый взлет в область духа касается крылами Божьего лика»<sup>47</sup>.

Человек Достоевского, по словам Цвейга, полностью отличается по своему мироощущению от людей Запада. «Герои Достоевского не ищут и не находят связи с



действительной жизнью; в этом их особенность. Они вовсе не стремятся к реальности, а сразу же выходят за ее границы, в беспредельность. <...> их царство не от мира сего... все мнимые виды ценностей — положение в обществе, власть и деньги — все материальные блага в их глазах не имеют цены — ни как цель, как у Бальзака, ни как средство у немцев. Они не сберегают, а расточают себя, не исчисляют и остаются вечно неисчислимыми. Благодаря бездеятельности их натуры на первый взгляд они кажутся праздными мечтателями и фантазерами... русский человек хочет ощущать себя и жизнь, а не ее тень и отражение, не внешнюю реальность, а великие мистические основы, космическую мощь, чувство бытия. <...> они хотят пить вечность из первоисточника, а не из городских колодцев, хотят ощущать в себе беспредельность, избыть все временное. Они знают лишь вечный, а не социальный мир, они не хотят изучать жизнь, не хотят ее побеждать, они хотят ощущать ее как бы обнаженной и ощущать как экстаз бытия. <...> И люди Достоевского останутся непонятыми, если не вспомнить, что они русские, дети народа, который из вековой, варварской тьмы свалился в гушу нашей европейской культуры...»<sup>48</sup> <...> Россия не знает, куда направить свои стопы: на запад или на восток. Тургенев толкает ее вперед, Толстой назад. Все в волнении. Царизм накануне анархии, православие, наследие древних времен, готово перескочить в самый неистовый атеизм. Ни в чем нет прочности, ничто не имеет своей цены, своего измерения в эту эпоху... <...> никто из них не знает меры, закона, поддержки традиций, опоры унаследованного мировоззрения. Все они беспочвенны, беспомощны в незнакомом им мире. Все вопросы остаются без ответа, ни одна дорога не проложена... Все они люди переходной эпохи, нового начала мира. Каждый из них Кортес: позади — сожженные мосты, впереди — неизвестность.

Но вот что примечательно: так как они люди нового начала мира, в каждом из них снова рождается мир; все вопросы, уже застывшие у нас в холодных понятиях, еще кипят у них в крови»<sup>49</sup>. «И в этом неопишемое значение русского человека для Европы, оцепеневшей в оболочке своей культуры, в том, что тут неистощенная изобретательность еще раз ставит вечности все вопросы жизни: там, где мы застыли в нашей цивилизации, другие еще охвачены пламенем»<sup>50</sup>.

Характеризуя «утонченнейший и изощреннейший психологизм» Достоевского, Цвейг пишет о нем как о «великом разрушителе душевного единства, вечном дуалисте. У него единство чувства растерзано в клочья, точно у его героев душа построена не так, как у других людей». «Ненависть, любовь, сладострастие, слабость, тщеславие, гордость, властолюбие, смирение, благоговение — все побуждения переплетены в вечном превращении. В произведениях Достоевского душа — это смятение, священный хаос. У него есть люди, спившиеся от тоски по чистоте, преступники из-за жажды раскаяния, насильники из уважения к невинности, хулители Бога из религиозной потребности... Их упрямство, если развернуть его до конца, окажется не чем иным, как скрытой стыдливостью, их любовь — преобразованной ненавистью, их ненависть — затаенной любовью. Одна противоположность оплодотворяет другую... в вожделии они уже ощущают достижение, в достижении — отвращение, в преступлении они наслаждаются раскаянием и в раскаянии — преступлением»<sup>51</sup>.

Явно вслед за Бердяевым, Цвейг пишет о «страстном вихревращении», в котором Достоевский рисует и постигает человеческую душу. «Лишь охваченные страстью, выступают из мрака люди. У Достоевского человек должен воспламениться,



чтобы стать видимым. Тело у него создается вокруг души, образ — только вокруг страсти»<sup>52</sup>.

Влияние Достоевского явственно ощутимо и в художественном творчестве Цвейга. Главной темой его творчества становится описание страсти, внезапно захватывающей душу человека и полностью подчиняющей его себе. Мотивы и образы Достоевского мы встречаем в творчестве Цвейга — в таких его новеллах, как «Амок» (где страсть молодого врача к англичанке напоминает безудержность Карамазова и Рогожина), «Улица в лунном свете» (в ней отразились многие мотивы «Кроткой»), «24 часа из жизни женщины» (где явственно звучат мотивы романа «Игрок»: аристократка внезапно отдается молодому игроку) и особенно в романе «Нетерпение сердца» (1938).

В один год с «Тремя мастерами» Цвейга (1921) появляется книга «Достоевский» другого апологета экспрессионизма — Михаила Груземана. У него Достоевский изображен как бог «мистической муки, восторга, сладострастия и экстаза», антитетичный Богу христианства: «С высочайшей высоты, где восседает это величие, изливается на землю и людей солнцерасплавленная, жгучая мистика, кровавое сладострастие и дикая тоска, исполненная демоническим экстазом и упрямейшей волей к жизни»<sup>53</sup>.

Показательна эволюция взглядов на творчество Достоевского Германа Гессе, который написал с 1915 по 1925 о Достоевском пять развернутых статей<sup>54</sup>.

В первой статье 1915 г. о «Подростке» Гессе анализирует творческую манеру Достоевского, а затем рассуждает о русской религиозности восточного типа. Россия несет в себе азиатское начало, «пассивное, христианское, терпящее, беззаветное»<sup>55</sup>. Всему европейскому, что есть в России, она научилась у Запада, и учение ей предстоит еще долго. Но «пассивным, азиатским добродетелям», пока еще мало ценным в мире, Европа должна учиться у России. Причисляя Россию к созерцательному Востоку, Гессе практически уподоблял ее религиозность буддизму и индуизму, которыми он интересовался с детских лет (см. его повесть «Сиддхартха» и роман «Игра в бисер»), равно как Р. Роллан и Л. Фейхтвангер. Обращение к Востоку вообще характерно для Европы того времени. По мысли Гессе, Европа должна отделиться от своего «евклидоваго» мышления и приобщиться к Азии — «праматери человечества», темному, иррациональному началу. Таким образом, Гессе постигает Достоевского опять-таки в духе идей экспрессионизма.

После революции 1917 года Гессе пишет статьи об «Идиоте» и «Братьях Карамазовых» (1919), которые вскоре включаются в новый выпускаемый им сборник «Взгляд в хаос» (1920): «Мысли о романе Достоевского “Идиот”», «“Братья Карамазовы” или Закат Европы. Размышления при чтении Достоевского». Одновременно выходят романы «Возвращение Заратустры» и «Демьян». Теперь религиозность русского народа остается для Гессе в стороне, он не рассуждает более, подобно Рильке и Шеффлеру, о русском народе-богоносце. Он хочет объяснить свершившуюся революцию психическими особенностями русской души, как ее изображает Достоевский. Основные ее черты — загадочность и немотивированность поступков, иррациональность и аморализм («они не различают добра и зла»). Новый идеал, который воплощен русским человеком, «угрожает европейскому духу в самых его корнях, это аморальный образ мысли и чувства, способность божественное, необходимое, судьбоносное находить в злейшем, в мерзостнейшем»<sup>56</sup> («Волшебная гора»). Русский чело-



век — «истерик, пьяница, преступник и святой одновременно». Это — «близящийся человек европейского кризиса»<sup>57</sup>. Мышкин теперь для него не столько христианин, сколько мистик, владеющий некой тайной бытия, ему свойственно особое парадоксальное мышление. «Идиот временами близок к той границе, на которой суждение, противоположное каждой мысли, ощущается как истина»<sup>58</sup>. Добро и зло оказываются взаимозаменяемыми, и тогда разрушаются все устои, и начинается хаос — теперь ключевое понятие для характеристики русской души. «Понятие “хаос” не носит в рассуждениях Гессе оценочного характера, это не есть зло, противостоящее добру в виде порядка, это другой тип человеческого сознания, который возникает перед европейцем в виде хаоса, в виде “заката Европы”»<sup>59</sup>. Таким образом, о «пассивных азиатских добродетелях» и русской религиозности после революции больше речи не идет. Азия представляет другой, кризисный тип человеческого мировоззрения, прорыв азиатского хаотического мышления в рациональное европейское сознание. В Мышкине и Карамазовых Гессе видит не образец для подражания, а неизбежный путь Европы — прохождение через хаос. («Через это мы должны пройти, это наша судьба!») — повторяет он вслед за князем Мышкиным<sup>60</sup>.) Всех Карамазовых объединяет одна шкала, нравственная индифферентность, всеядность. Появление типа Карамазовых — свидетельство гибели европейской культуры. Это предвещает и Иван, вступающий в споры с чертом — символом подсознания, и Смердяков — убийца, убежденный в вездесущности Бога. Достоевский — не только художник — но и пророк будущих европейских катаклизмов, «предвосхищение распада и хаоса, который, как видно, поглощает Европу не только изнутри, но с некоторого времени и снаружи». Старая европейская мораль прогнила и уже больше никуда не годна. Дмитрий Карамазов воплощает собой новую мораль. Адвокат и государственный обвинитель — представители общественной, бюргерской морали — тупы и выхолощены, «представители старого, доброго, охраняемого порядка приговаривают невинного Дмитрия, но как раз они заблуждаются и совершают ужасную несправедливость, становятся убийцами»<sup>61</sup>. «Обновленная мораль», которую искал Гессе для Европы, была уже не мораль христианства, а восточный оккультный идеал.

В 1925 г. Гессе вновь обращается к Достоевскому и пишет небольшую статью «Достоевский». К этому времени страсти уже улеглись, угроза вторжения «хаоса» в Европу миновала, и в мировоззрении Достоевского Гессе прозревает стройную этическую систему, невзирая на расколотость сознания его героев и мрачные бездны, прозреваемые Достоевским в человеческой душе. Но Достоевский ведет через познание зла к его преодолению. В Мышкине видится Гессе теперь не аморализм, а воплощение совести, которая делается для Гессе ключевым понятием, основной добродетелью каждого человека. Отзвуки этого нового понимания Достоевского мы найдем во вскорее написанном романе Гессе «Степной волк».

По верному анализу Г.М. Фридендера, слабость критики Г. Гессе была в том, что «человек Достоевского сливался для него с человеком Ницше, а религия и учения классических мыслителей Востока с фрейдистским учением о глубинах “подсознательного”». Ошибочность такого сближения Гессе ощутил значительно позднее. В романе «Степной волк» (“Der Steppenwolf”, 1927), проанализировав историю трагических блужданий своего героя-двойника Гарри Галлера в потемках его большой и “хаотической” души, Гессе придал ей поэтому новый, более глубокий смысл. Лишь познав все глубины самого себя, а вместе с тем ощутив в себе потенциальную спо-



способность к злу и преступлению и ужаснувшись ей, его герой приходит к самоочищению, к способности обуздать темные силы своей души и благодаря этому достигнуть искомой ступени высшей, гуманной человечности. Это была не простая художественная иллюстрация к идеям статей 1918–1919 гг., но и шаг вперед в развитии писателя, шаг к окончательному его разрыву с настроениями ницшеанского аморализма, от власти которых Г. Гессе еще не вполне освободился в статьях о Достоевском и других своих произведениях 1910–1920-х гг., где он нередко настойчиво и тщетно стремился примирить между собой гуманизм и ницшеанство»<sup>62</sup>.

Однако не все публицисты двадцатых годов однозначно отрицали западный идеал. Некоторые, такие как Готфрид Бенн, Макс Рихнер, предостерегали от чрезмерного увлечения «светом с Востока», призывая к синтезу старых и новых идеалов, к верности неизменным интуициям западного сознания и константам культуры. Обновление не должно происходить за счет тотального отрицания. В 1925 году появляется статья Макса Рихнера «Достоевский и Запад», в которой критик предостерегает от чрезмерного увлечения русским писателем и утопического стремления найти у него разрешения всех внутренних конфликтов. Рихнер видел в Достоевском безусловное воплощение веры в новые ценности и символ всего хаотического, к чему устремилась Европа. Достоевский — «творец гениальной диалектики нигилизма». В «овосточивании» немецкого духа Рихнер видит опасность потери «западного идеала самостроения». Столетия прежней тоски людей Запада по гармонии были осуждены; гармония проклята и понята как смешное, ограниченное. Ностальгию по Востоку критик оправдывает как «романтическую тоску по бесконечности, изначально присущую германцам». Однако существует и «северная воля к форме» («*nordischer Drang nach Formprinzip*»), «тоска эстетической души по югу»<sup>63</sup>. Германский идеал Рихнер осмысляет в духе Гете — «человеческая жизнь как зримое воплощение идеи, как органическое ее произрастание в заранее положенных формах и пределах». Для Запада органичны «идея постоянства», «потребность формирования будущего». Рихнер предостерегает и от увлечения русским идеалом, и от крайне западного, американского образца. Западные идеалы — «честь, достоинство, благородство <...>, благоговение перед собой», в то время как русские идеалы — «исповедь, покаяние, самообвинение и самоотрицание»<sup>64</sup>. Достоевский оказывается, таким образом, прямой антитезой Гете<sup>65</sup>. В целом Рихнер выступает против нового «духовного», апокалиптического мышления, защищая «разум как судьбоносный фактор, каким он исторически является для Запада, не будучи таковым для Востока». «Интеллигенция в произведениях Достоевского пытается пробиться прямо к абсолюту без обходных путей, но никогда не придет к зримым формам культуры»<sup>66</sup>. Творческими и способными осуществить творение являются лишь европейские народы (имеется в виду прежде всего архитектура и изобразительное искусство). Достоевский хотя и «открыл области души, ранее неведомые», некоторые соотношения ее с абсолютом, но «не как отражения целого мироздания, космического универсума». Западный писатель «может одухотворить универсум. Для Достоевского он остался немым»<sup>67</sup>.

Рихнер защищает «западный идеал» против «света с Востока». Тоску о всемирной гармонии западные люди умеют воплотить в «творениях искусства, которые потом излучают эту гармонию. <...> наша тоска по гармонии имеет космическое измерение. Она воплощается в символах, в образах, в которых отображается вечное и бесконечное», «поэтому мир Достоевского не сотворен из наших основных интуиций»<sup>68</sup>.



Наверно, многозначность Достоевского позволяет дать и такую его интерпретацию. Но несмотря на явную схематичность намеченных здесь антитез, или как раз благодаря ей, она наглядно демонстрирует духовные и идеологические коллизии общества и трагические проблемы немецкой истории 1920-х годов. «Враждебность к интеллекту и культурное варварство, которые описывает Рихнер и которые он справедливо приписывает личности Достоевского, на самом деле не были свойственны “завороженной Достоевским немецкой молодежи” после Первой мировой войны, зато осуществились в полной мере в годы национал-социализма» — анализирует общественную ситуацию Ш. Клессманн<sup>69</sup>.

Уже явно в преддверии национал-социалистических идей Готфрид Бенн публикует в 1933 году статью «Взрачивание I» («Züchtung I») — рождение нового немецкого культурного типа из сплава западных и восточных элементов, причем, что важно для нашей темы, Восток понимается исключительно сквозь призму Достоевского.

«Мне кажется несомненным, — провозглашает Бенн, — что из этого превращения в Европе вновь возникнет новый человек — как продукт одновременно мутации и селекции, родится новый, немецкий человек. Он выделится как из восточного, так и из западного типов», и в то же время вопреки им обоим. «С Востока унаследовано Растворяющее (Auflösende), меланхолически широкое, теряющее форму, паническое, что поднимается от ландшафта, как от страха или понуждения — тьма Достоевского; с Запада — через Сильс-Марию<sup>70</sup> — традиции античности, чувство пространства и пропорций, фанатизм в выразительности, евангелие артистизма в условиях общего европейского упадка, [понимание] “искусства как конечной задачи жизни, искусства как метафизической деятельности” (Ницше). Итак, с Востока — субстанциальный нигилизм, с Запада — придание содержанию смысла лишь через форму. Это стало характеристической чертой всей эпохи. Чертой эсхатологической и гибельной. <...> что должно быть выращено? Воинствующая трансценденция — новый немецкий человек... <...> взращивание в упоении, жертва ради бытия неизменной глубины (Züchtung aus Rausch und Opfer für das Sein verwandlungsloser Tiefe), твердость из трагического чувства, форма из тени! Вновь [приход] белой расы [с] ее глубочайшей мечтой: расформирование и [новый] образ, вновь, на Севере, торжество греков. Затем Азия, новый Чингис-хан. Такова перспектива»<sup>71</sup>.

В этом воинственном манифесте уже явно звучит упоение своей цивилизационной ролью. Созидание нового мира на обломках старого приобретает реваншистский оттенок. (Как не вспомнить из Достоевского «Но тут уже свирепеет и Augustin: слышатся сильные звуки, чувствуется безмерно выпитое пиво, бешенство самохвальства, требования миллиардов, тонких сигар, шампанского и заложников; Augustin переходит в неистовый рев...» (10, 252).) Экспрессионизм с его увлечением Достоевским в конечном счете привлек русского писателя под знамена глубоко чуждых ему как идеологу взглядов.

Томас Манн в «Докторе Фаустусе», уже из перспективы проигранной Германией второй войны, пытается описать умонастроения молодежи 1920-х годов, в частности передает беседу студентов во время загородной прогулки, которые спорят о религии и судьбах Германии. Один говорит, что лишь Германия является носителем христианства в Европе, поскольку Франция — уже давно атеистична.

«— Хотел бы я знать, — проговорил фон Тойтлебен, — что молодежь других народов тоже лежит вот так на соломе и терзается с проблемами и антиномиями?»



— Вряд ли, с пренебрежением отозвался Дейчлин. — У них, в духовном смысле, все обстоит куда проще и легче.

— За исключением русской революционной молодежи, — вставил Арцт. — У этих насколько мне известно, идут непрерывные споры, полные напряженной диалектики.

— Русские, — сентенциозно заключил Дейчлин, — обладают глубиной, но не формой. Западная молодежь — формой, но не глубиной. То и другое есть только у нас, немцев».

«<...> наши поиски истины грозят обернуться отчаянием и отказом от нее. Попытка перейти от всеобщего разложения к заложению основ нового порядка наблюдается повсюду, и даже если допустить, что у нас, немцев, это стремление особенно глубоко и настойчиво и что другие народы не так страдают от своей исторической судьбы <...> но приписывать себе как нации исключительную остроту и чуткость восприятия всей историко-психологической проблематики и отождествлять поиски нового целостного порядка с немецким началом — не значит ли уверовать в миф сомнительной достоверности и несомненного высокомерия...»<sup>72</sup>

Важным направлением в восприятии Достоевского в Германии было также революционное, социал-демократическое. Достоевский действительно был реалистом, который касался многих социальных проблем своей эпохи, и это позволяло прочитывать его тексты в духе социальной критики, находить в них протест против бедности и социального несправедливости низших слоев общества<sup>73</sup>. Достоевского иногда даже воспринимали как критика буржуазного общества и революционера, хотя интересно, что этому прямо противоречат многие его страницы. Так, к примеру, Роза Люксембург, хотя и видела в Достоевском идеологического противника («Достоевский всегда был, особенно в своих поздних произведениях, законченным реакционером, благочестивым мистиком и ненавистником социалистов. Его изображения русских революционеров представляют собой злые карикатуры»<sup>74</sup>), тем не менее она отмечает, что его творения производят воздействие «будоражащее, потрясающее, освобождающее». Вместо «сословной ненависти, бессердечия, кастового эгоизма» Достоевский являет «великодушную любовь к человечеству и глубокое чувство личной ответственности за социальную несправедливость». «Это социальное сострадание есть как раз та отличительная черта, которая обуславливает художественное величие русской литературы»<sup>75</sup>.

В глазах Отто Кауса Достоевский — не только писатель с «социальной совестью», но и с «социальной страстностью»<sup>76</sup>, символически воплощенной в его произведениях. Даже такие фигуры, как князь Мышкин, воплощают собой «жест отрицания собственности, “раздаяния имущества”, который, с виду христианский, представляет собой не что иное, как замаскированный марксизм»<sup>77</sup>. Не менее убежденно провозглашает Каус, что идеал Достоевского не имеет никакого принципиального отличия от идеалов марксизма и что его политическая цель «совпадает с целью коммунизма — с общим западно-европейским стремлением к окончательной эмансипации человечества от всякой экономической иерархии»<sup>78</sup>. Даже Христос Достоевского воплощает прежде всего «определенные этические и социальные возможности. Поэтому мы совершенно ошибаемся, когда мы истолковываем его Христа исходя из учения православной церкви, русской мистики и метафизики»<sup>79</sup>.



Почти смыкаясь с марксистскими позициями, рассматривает творчество Достоевского Лео Лёвенталь. Он совершенно не интересуется его литературными достоинствами, но пытается объяснить причину популярности Достоевского в Германии, исходя из положений социальной психологии. Он делает вывод о наибольшей популярности Достоевского «в среде средней и мелкой буржуазии»<sup>80</sup>. Хотя в этих слоях восприятие творчества Достоевского было «количественно и качественно необыкновенно разнообразно», однако оно находилось неизменно «под знаком мифа», который являлся «то христианским, то языческим, то метафизическим, то вновь чисто эмоциональным и гимнически оформленным»<sup>81</sup> и воплощает общественные ожидания известной социальной группы. Наслаждение художественным произведением призвано «психологически вытеснить ее социальные страхи»<sup>82</sup> и опасения, «соблазнить сознание», затушевывая угрожающую реальность и потому имеет чисто идеологическую природу. Идеология Достоевского призвана была «сублимировать ужасные страдания» неимущих классов. Довоенное восприятие Достоевского немцами может быть понято только психологически, — считает Лёвенталь. Он указывает в своей работе также и на психологические моменты при сотворении мифов того времени в связи с набирающим силу национал-социализмом. «<...> метафизация частной жизни и националистическая мифология» удовлетворяли «соразмерней, нежели социальная программа, идеологическим запросам среднего слоя»<sup>83</sup>.

«Родина, Нация, Народ — великая мать, равно одаряющая всех своих детей, вечно изливающая на них потоки благодати из своего неисчерпаемого кладезя. Гимн переполняющей сердце любви и бесконечному состраданию у Достоевского понимается из психологических предпосылок. Он обслуживает фантазии тех социальных групп, которые в действительности загнаны в тупик»<sup>84</sup>. Насколько верен и оправдан у Лёвенталь анализ возникновения национал-социалистической мифологии и ее инструментария, настолько проблематично его обращение для этого к Достоевскому и истории его восприятия в Германии на протяжении целой эпохи.

Увлечение Достоевским как певцом «заката Европы» уступает место интересу к Достоевскому-аморалисту, игроку, певцу страха, неверному мужу. Начало подобной интерпретации положил Зигмунд Фрейд — в 1928 г. выходит его статья «Достоевский и отцеубийство»<sup>85</sup>, которую он затем предпосылает «Братьям Карамазовым» как истолкование. И хотя на словах он заверяет, что не судит о художественных достоинствах романа, однако на деле претендует на единственно правильное его истолкование, исходящее из глубочайших интуиций природы Достоевского. «В сложной личности Достоевского» Фрейд выделяет три фактора: «<...> его чрезвычайно повышенную аффективность, его устремленность к перверсии, которая должна была привести его к садомазохизму или сделать преступником; и его неподдающееся анализу творческое дарование». Ключевым психологическим феноменом для понимания личности Достоевского и его романов становится «эдипов комплекс» — ненависть к тирану-отцу, тяжкая и позорная обида от него, и после убийства — раскаяние и комплекс вины, садистские порывы и мнимая эпилепсия (на самом деле истерия). Последовательная смена преступных деяний и покаяния говорит о нравственной индифферентности, которую Фрейд считает вообще характерной русской чертой. Интересно, что при этом Фрейд выводит свою теорию из романов Достоевского, на основании романов выстраивает его биографию, а потом эту биографию обратно использует для толкования романов — так замыкается порочный круг. Нивелируются все художест-



венные достоинства романов, все их особенности сводятся к чертам детской сексуальности в психологии автора. Впервые Фрейд излагает свою теорию Цвейгу в благодарственном письме за присылку книги «Три мастера», затем в 1923 — своей ученице Нойланд. После этого Достоевского на Западе неизменно воспринимали в контексте психоанализа. Было много подражаний Фрейду в Америке, но достаточно слабых, так что они даже не были переведены. Огромным успехом пользовалась книга о Достоевском его дочери Любви «Достоевский в изображении его дочери» (1920)<sup>86</sup>, сообщавшая интимные (и непроверенные) подробности личной жизни Достоевского и дававшая возможность фрейдистского истолкования его биографии, а также книга Гроссмана «Достоевский за рулеткой» (1926).

Оригинальную, уже на новом уровне осмысления, концепцию творчества Достоевского предложил Т. Манн, учитывая как концепцию Фрейда, так и философию Ницше и Шопенгауэра. Еще в статье 1921 г. «Русская антология» он пишет: «Россия и Германия должны все лучше знать друг друга. Они обречены идти в будущее рука об руку»<sup>87</sup>. В «Заметках не причастного к политике» упоминает он Достоевского, говоря о Германии. По его мнению, политической идеей Германии всегда был протестантизм — «вечный протест <...> против наследия Рима и всего, что это наследие составляет»<sup>88</sup> (то есть и против земной власти Рима). Нечто близкое Т. Манн нашел для себя и в рассуждениях Достоевского о характере и назначении русского народа. Изучая политические тексты Достоевского, он замечает, что, хотя суждения Достоевского слишком категоричны, масштабны и односторонни, тем не менее, они глубоки и истинны. Манн много рассуждал о сущности и идеале немецкого духа, что, разумеется, после национал-социализма было уже невозможно. Для анализа духовной культуры Германии в XX веке его рассуждения очень важны. Он видит в Достоевском предостережения от «космополитического радикализма», призывает Германию уйти от него, создав собственный род славянофильства.

Уже в первом романе Манна «Будденброки» (1901) прослеживаются мотивы «Подростка» — изображено разрушение семейства, вторжение в него хаоса, превращение его в «случайное». Русские персонажи в «Волшебной горе» (1924), в частности Клавдия Шоша, появляются на волне споров 1920-х годов о русской душе и о необходимости приобщения Запада к иррациональным, первозданным глубинам хаоса, отразившихся, к примеру, в сочинениях Цвейга и Гессе — то есть косвенно тоже в связи с Достоевским, под знаком которого воспринималась тогда вся русская культура и менталитет.

В статье «Достоевский — но в меру» (1946) Манн разделяет гениев на светлых, природных, и сумрачных, болезненных. К первым он относит Гете, Толстого, к вторым — Шиллера, Достоевского, Ницше. (На противопоставление Толстого и Достоевского Манн натолкнул Мережковский.) «Я испытываю робость, глубокую мистическую робость, повелевающую мне молчать перед религиозным величием отверженных, перед гением как болезнью и перед болезнью как гением, перед теми, кто отягощен проклятием и одержимостью, в чьей душе святой неотторжим от преступника», — пишет Манн<sup>89</sup>. «Можно потешаться над осененными благодатью детьми природы, но нельзя шутить над детьми духа, над великими грешниками и страстотерпцами, над святыми безумцами...»<sup>90</sup> Воспроизводя концепцию Фрейда, Манн утверждает: «Несомненно, что подсознание и даже сознание этого художника-титана [Достоевского] было постоянно отягощено тяжким чувством вины, преступ-



ности, и чувство это отнюдь не было только ипохондрией. Оно было связано с его святой болезнью»<sup>91</sup>. Он называет Достоевского «огромным русским» с «страдальчески-жуткой физиономией», «гигантским творцом», «византийским христианином со священной болезнью» и «религиозным величием проклятого», пишет о его «глубоком, преступном лике святого», о его «леденящем кровь откровении», о его «религиозном ужасе», о «темной апокалиптике этого Данте Востока». Ауру Достоевского — состояние внутреннего просветления перед припадком — Т. Манн склонен считать, явно под влиянием Фрейда, трансформированной формой полового акта, «проявлением сексуальной динамики в виде взрыва»<sup>92</sup>.

Манн сравнивает Достоевского с Ницше как родственных по духу. Им свойственно «знание сатанинских глубин». «Обоим свойственна экстаичность, познание истины, рождающееся из внезапного, полубезумного озарения, и к тому же религиозный, иначе говоря, — сатанинский морализм, который у Ницше называется антиморализмом»<sup>93</sup>. Само творчество осознается ими как преступление. Тому причина — в их болезни: у Достоевского это — эпилепсия, у Ницше — «прогрессивный паралич, болезнь, сексуальное происхождение которой не подлежит никакому сомнению, — наука давно установила в ней последствие сифилиса»<sup>94</sup>. Сам Ницше превозносил значение своей болезни для познания. «Паралич <...> вызывает в больном волны пьянящего чувства блаженства и силы, субъективное ощущение подъема жизненных сил и реальный, хотя и патологический подъем творческих способностей»<sup>95</sup>.

Итак, Достоевского и Ницше объединяет «феномен болезни как величия или величия как болезни», и здесь «медицинская точка зрения оказывается мешански ограниченной и несостоятельной»<sup>96</sup>. «Полагаю, нет более глупого изречения, чем: “Больное может породить лишь больное”». «Иные взлеты души и познания невозможны без болезни, безумия, “духовного преступления”, и великие безумцы суть жертвы человечества, распятые <...> во имя высшего его здоровья»<sup>97</sup>.

На основании этой теории строится весь роман «Доктор Фаустус» (1942–1947) — с описанием «священной болезни» композитора Адриана Леверкюна, который в своей гениальности становится тоже «прелюбодем мысли». Разговор Леверкюна с дьяволом навеян не только «Фаустом» Гете, но и «Братьями Карамазовыми», и черт иногда буквально повторяет положения статьи о Достоевском. Вновь имена Гете, Ницше и Достоевского оказываются ключевыми для понимания природы немецкого духа и причин постигшей Германию катастрофы. Германский дух отказался от Бога ради познания глубин жизни (Фауст), а их можно понять лишь через искусство (Леверкюн уходит с теологического факультета и становится композитором). Только отречение от человеческого и договор с дьяволом, приобщение к болезни дает ему возможность полностью осуществить себя. Он — одинокий гений, холодный и преступный в своем гениальном порыве постичь недозволенное. Такая гениальность трагична и болезненна, хотя и оплодотворяет новыми творческими силами мировую культуру. За богоборческим борением следует трагическая гибель.

В двадцатых годах вплотную занимаются Достоевским и философы, восприняв традицию в основном от русских религиозных философов, оказавшихся в большинстве своем в эмиграции, в Германии. Наиболее живо воспринимали эту традицию выходцы из России. К примеру, в 1928 году в Йене защищается и публикуется диссертация Хаима Ценклера «Проблема свободы в “Братьях Карамазовых” Ф.М. Достоевского»<sup>98</sup>.



### Восприятие Достоевского немецкой церковью

Церкви, как католическая, так и евангелическая, переживали на рубеже веков и в начале XX столетия затяжной кризис, связанный с общим процессом секуляризации западного общества. Обе церкви не могли ответить на актуальные духовные запросы общества и незаметно трансформировались из традиционных конфессий в своеобразные дискуссионные клубы, где происходили споры по частным или общим религиозным вопросам.

Евангелическая церковь, которая по самой своей специфике была более направлена на современность и быстрее реагировала на новые возникающие явления, быстрее откликнулась на возрастающее влияние Достоевского критическими и исследовательскими работами. Для теологов евангелической церкви в трудах Достоевского важнее всего было его богоискательство. В. Мархольц в своей книге «Достоевский. Путь к человеку, к труду, к Евангелию» пишет, что хотя читать Достоевского и сложно, но «не сложнее, чем найти дорогу к Богу»<sup>99</sup>. Почетный доктор Тюбингенского университета Пауль Фишер издает в 1925 году монографию «Достоевский. Его вера, надежда, любовь», где отдельная глава посвящена критике Достоевским католицизма как «антихристианства». В этом пункте протестанты, таким образом, обретают у Достоевского важную поддержку. В книге подробно рассказано о том, какую важную роль играют в творениях Достоевского Христос и Евангелие и как привязан был Достоевский собственно к церкви как проводнику в мир веры и церковного учения. Правда, Достоевский имел в виду только православную церковь, и в этом Фишер видит «известный трагизм». Однако, по мнению, исследователя, хоть Достоевский и думал о протестантизме в незначительной степени, но по типу благочестия «в действительности он приближался к его чистейшим формам значительно ближе, чем сам предполагал»<sup>100</sup>. Церковь в понимании Достоевского хоть и не была адогматичной, но это была церковь без «догматического принуждения» («ohne Dogmenzwang»<sup>101</sup>), в чем нетрудно уловить выпад против католицизма.

Другие протестантские теологи, наоборот, подчеркивали «надконфессиональное значение» Достоевского<sup>102</sup> и то, что протестантская церковь тоже не избежала «римского вырождения»<sup>103</sup>. Многие признавали, что протестантская церковь сама пребывает в глубоком кризисе. Пауль Наторп даже назвал свою книгу «Значение Федора Достоевского для современного культурного кризиса»<sup>104</sup>. Он описывает кризис религии.

В 1920-е годы протестантское богословие в Германии начинает, с заметным опозданием, в своем развитии «новую главу», отвечая новым религиозным запросам времени — потребности связи с мистическими корнями бытия, необходимости преодоления экзистенциальных страхов, таких как чувство изоляции и разорванности мира. Говорится об обновлении христианства и новой, «иррациональной святости». Именно в эти годы становится известным творчество Киркегора, и Достоевского сразу ставят с ним в один ряд как провозвестника экзистенциального подхода к христианству. Вернер Мархольц пишет о нем: «Достоевский — это несказанное нечто между человеком и человеком, между человеком и демонами, между человеком и Богом. Достоевский — это переход от искусства в жизнь, от сочинительства к пророчеству и политике, это высшее творчество, не стесненное узкой формой, это трагедия в романе, непосредственное единство живого, неподвластного анализу



разума. Достоевский — пришествие мистического народа, открытие миссии народа...»<sup>105</sup>

Пауль Фишер заходит еще дальше, видя в Достоевском того, кто обличил «порчу нравов», порожденных «в народе затянувшимся мирным временем», а именно «изнеженность, корыстолюбие и сластолюбие, болезненный страх и трусливую заботу о сохранности собственного материального благополучия, эгоизм и утрату духа солидарности», по сравнению с чем «война с великодушной целью <...> во имя бескорыстной и святой идеи» представляется «меньшим злом»<sup>106</sup>.

В это время многие отходят от «просвещенного» и канонического христианства. Под всевозможнейшими одеяниями выступает наружу стремление к мистическому богопознанию и новым обрядовым формам культа. Становятся популярными новые религиозные общины и группировки, создававшие культы из северогерманской мифологии («Deutsch-Nordische Glaubensgemeinschaft», «Falken-Artamanen» «Deutschgläubige Gemeinschaft»), ищущие при этом соединить национальные идеалы с религиозными, преимущественно с христианскими. Эти народные движения оказали сильнейшее влияние на протестантизм. Достоевский с его русским религиозным национализмом и учением о народе-мессии, народе-богоносце оказался для многих теологов идеальным примером для подражания.

Народ, по представлению лютеранского догматика Пауля Альтхауза, представляет собой «собирательное (übergreifende) жизненное единство, очерченное естественными (общее жизненное пространство) и историческими (общность исторической судьбы, языка) моментами. Однако это жизненное единство не объясняется перечисленными факторами. Гораздо более то особенное “мы-сознание”, с которого начинается историческая жизнь народа, есть ни из чего не выводимый результат, необъяснимая тайна самозарождения»<sup>107</sup>. Таким образом, народ оказывался неким мистическим единством, сплоченным общей надличностной идеей.

Несколько позднее активизировались в своей рецепции Достоевского и католические богословы. Поначалу католики резко отвергали или игнорировали Достоевского, но потом он оказался ими востребованным, и в принципе они оценили его наиболее адекватно. Герман Бар даже утверждал, что «может быть, еще ни один человек, выросший вне католической среды, не подходил к нашей католической вере столь близко, как Достоевский, а именно в его известном духовном познании, во всем том, что его уму и сердцу представлялось справедливым»<sup>108</sup>. В начале 1930-х годов католики пытаются опровергнуть подчеркнуто анти-римские интерпретации поэмы о Великом инквизиторе, объясняя ее как гораздо в большей степени предвестие ужасов большевизма<sup>109</sup>. Важнейшей заслугой, за которую Достоевскому стоило дать «индальгенцию», было убедительно проведенное им в своих поздних романах суждение, что истинная и наполненная смыслом совместная жизнь возможна только в лоне церкви<sup>110</sup>. Симеон Франк («Легенда о Великом инквизиторе»<sup>111</sup>) и Романо Гуардини «Человек и вера» (оба 1933) пытаются нейтрализовать критику католичества, выдвинутую в поэме Ивана. По мнению Гуардини, Достоевский просто безоглядно третирует все и всех, кто противостоял его идеологии: «социализм, рационалистически-идеалистическую культуру Запада, католическую церковь и немцев». «“Великий инквизитор” — это, несомненно, борьба против Рима; те же мысли и чувства всплывают и в других произведениях Достоевского, как только речь заходит о католичестве или в повествование вводится образ христианина-католика. Но под-



линный смысл легенды — в другом; чтобы раскрыть его, нужно исходить из общей концепции романа»<sup>112</sup>. Гуардини атаковал Достоевского с неожиданной стороны: он взял под сомнение истинность и каноничность образа Христа в легенде и «поставил вопрос, на первый взгляд парадоксальный: так ли уж неправ в конечном итоге Великий инквизитор по отношению к такому Христу?»<sup>113</sup> Христос, выдуманный Иваном, — безблагодатный Христос, не принимающий мира каким он есть, как творение Отца, а требующий от него идеальности, без понимания реальной жизни. Такой Христос подкрепляет бунт Ивана, помогает ему отрицать мир. А Великий инквизитор — смиренно принимает мир и человека таким, какой он есть, подходит к ним с точки зрения пасторской эконимии. «По самой сути своей это — Церковь всех, а не только героических часов. Как и сам человек, она простирается от некоей срединной зоны кверху, ввышину, и к низу, вглубину. Таким образом, Церковь служит выражением не только идеи экстремальности, но и, причем едва ли не в большей мере, повседневных возможностей христианства». В самом образе Христа Достоевского, по мнению Гуардини, уже заложен бунт против Бога. «Ставить знак равенства между “христианским” и идеально-христианским, отвергать ступенчатость, постепенность, несовершенство — значит, в сущности, бунтовать против Бога, олицетворяющего Любовь и Смирение или, в нашем контексте, действительность»<sup>114</sup>.

Литовский богослов Атанас Мацейна, преподающий с 1944 года в Германии, впитавший традиции как католического богословия, так и русской религиозной философии рубежа веков, в 1946 году пишет книгу «Великий Инквизитор» (на немецкий переведена в 1952 г.), где, восхищаясь философским смыслом легенды, очень тонко и глубоко анализируя ее содержание, также старается отвести удар от католической церкви, но другим путем — отрицая, что Великий инквизитор воплощает ее как таковую: «Великий инквизитор, <...> представляя западную церковь, хочет доказать, что он был последователен, отрекаясь от Христа, ибо Христос провозглашал непосильные и неосуществимые для природы человека законы. Однако, как мы увидим позже, вся критика Инквизитора, направленная на учение Христа, не имеет под собой никакого основания. Тем самым становится безосновательной и ссылка Достоевского на западную церковь как противоречащую Христу. Защита Христа в данном исследовании становится также и защитой Римской Церкви». Инквизитор — представитель не Римской церкви, а духа Пустыни, «представитель того начала в человеке, которое не устояло перед тремя искушениями и тем самым отделилось от Христа, и от Им учрежденной Церкви. Путь Инквизитора — это не принципиальный путь Римской Церкви, но путь человека — атеиста, нигилиста, который идет с духом пустыни, и здесь неважно, в какой области этот человек себя проявляет»<sup>115</sup>.

Если еще в 1921 г. Герман Бар предостерегал об опасности национализма Достоевского (на фоне все возрастающей «германизации» христианской веры в самой Германии), а Пауль Наторп видел в 1923 г. в «националистическом сужении» веры Достоевского ее «слабость»<sup>116</sup>, то далее националистические настроения глубоко проникают в самую церковную среду обеих конфессий. Ярким свидетельством тому является статья Роберта Штеппериха «Народный мессианизм Достоевского». Уже пользуясь терминологией национал-социализма, Штепперих выстраивает на материале идей Достоевского христианско-национал-социалистический симбиоз.

«В том, как народ привержен своей вере, выказывается истинное значение Достоевского для народной жизни и его сила для народного будущего. Известно, что



народ осознал себя впервые целым как христианский народ. <...> Подобная вера — есть мощь; она объединяет членов целого и позволяет даже несведущему крестьянину понять, в чем его долг и его цель. <...> движение в народе показывает, какие силы дремлют в нем. Убеденный в скрытой в Боге истине, Достоевский не устает проповедовать России заложенное в нем духовное содержание и требовать воплощения его для всего мира»<sup>117</sup>.

Таким образом, Штепперих прежде всего опирается на идею Шатова о народе-богоносце и веру в мессианское его предназначение. Народ, которому суждено принести мир и свет Европе, вторгнется в судьбы мира, как нетрудно догадаться, военными средствами. Остается только на место русского народа подставить немецкий, и идеология приобретет окончательные очертания.

Для немецкого изобразительного искусства Достоевский был важен как тенденция к индивидуализации религиозной сферы, открывающей путь к личным поискам ответов на последние вопросы бытия, свободной от догм.

Итак, к национал-социализму привели отчаяние от рационализма и прагматизма новой эпохи, справедливая критика гуманистических и космополитических тенденций в обществе, протест против несправедливой социальной системы, где каждый эгоистически борется за себя, обесмысливание исторической действительности и потеря национальной идентичности. Сыграло свою роль ощущение слабости демократии как промежуточного варианта и ощущение раздвоенности и неопределенности между Востоком и Западом. Это было духовное, антиматериалистическое направление, сложившееся из немецкого романтизма, ницшеанства и экспрессионизма, однако извратившее все три направления.

### После Второй мировой войны

В послевоенные годы восприятие Достоевского в восточной и западной Германии стало резко отличаться.

На Западе продолжается богословское изучение идей писателя в свете произошедшей с Германией катастрофы. В страстную неделю весны 1945 года, в самом конце Второй мировой войны в Тюбингене католический теолог-моралист Теодор Штайнбюхель выступает с докладами о Достоевском как о мыслителе, христианине и писателе. После его доклады выходят отдельной книгой в издательстве Шванн: «Ф.М. Достоевский. Изображение человека и христианина»<sup>118</sup>, которая представляет собой опыт христианской антропологии героев Достоевского, опирающийся во многом на наследие русских «высокодуховных» философов-эмигрантов — Льва Шестова, Н. Бердяева, Льва Карсавина, Семена Франка, С. Булгакова и Вяч. Иванова — имена которых восторженно перечисляются автором во вступлении к книге.

Если раньше безудержное поклонение Достоевскому в Германии было порождено модой, считает Штайнбюхель, которая неизбежно проходит, то теперь, когда западное общество пребывает в глубоком кризисе, с большой серьезностью обращается оно к наследию мыслителя и христианина Достоевского, «который первый этот кризис предвидел, поставил о нем вопрос и ответил на него с позиций своей веры»<sup>119</sup>. В первом докладе о «границах человечности» Штайнбюхель показывает на примерах из романов Достоевского, как человек, переходя границы своего существ-



вованья, идет к Богу, пока не соединится с ним, что означает для человека в то же время и возвращение к самому себе. «<...> у Достоевского человек ставит себе важнейший вопрос: человек ли творит себе Бога, или Бог творит человека? Такой вопрос, однако, может поставить лишь существо, знающее границы своего бытия»<sup>120</sup>. Во втором докладе исследуется «Демоническое в человеке», в третьем — «Сила низости карамазовской как антитеза христианству». Четвертый посвящен «восточному и западному христианству в их сходствах и противоположностях». Пятый доклад называется «Защищенность в Боге и всемирное единение творения в любви». Во многом строение и проблематика книги повторяет работу Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание»<sup>121</sup>.

Почти в то же время в Вене выходит собрание эссе о Достоевском философа Алоиза Демпфа, вновь занявшего кафедру философии, откуда он был ранее изгнан нацистами. Книга называется несколько вызывающе: «Три порока. О глубинной психологии Достоевского» (1946). Автор выделяет три угрожающих черты в характере героев Достоевского: стяжательство (*Habgier*), сладострастие (*Begierlichkeit*) и гордость (*Machtwille, Superbia*) и показывает, как из характерных свойств характера эти качества могут становиться и пороками, и достоинствами. Во вступлении Демпф называет Достоевского «не просто спутником своей жизни, но истинным освободителем»<sup>122</sup>.

В послевоенные годы можно выделить несколько основных контекстов изучения творчества Достоевского в Германии. Если в ГДР это прежде всего социально-политическое осмысление его романов, то в Западной Германии продолжается богословская традиция интерпретации текстов писателя и активно развивается философско-эстетическая. Лишь впоследствии, начиная с 1960-х годов, появляется серьёзная филологическая наука о Достоевском — исследования его поэтики и компаративистские исследования. Сильно расширяется либерально-фрейдистская традиция интерпретации творчества писателя — резко критически относящаяся к идеологии Достоевского за ее национализм и несоответствие либеральным идеалам и пытающаяся свести специфику Достоевского к его глубинной «болезненной психологии».

В 1948 году в Швейцарии выходит на немецком языке книга «Пророки своих народов. Исследование национализма XIX века»<sup>123</sup>, написанная в Америке профессором истории Гансом Коном (судя по имени, происходящим из Германии). Вышедшая на немецком сразу после окончания войны, она явно направлена на разоблачение европейского национализма как такового и, кроме того, призвана идеологически воздействовать на немецкую читающую аудиторию, утверждая новые политические ценности — интернационализма, либерализма и демократии. В пяти очерках анализируются культурные ситуации Англии, Франции, Германии, Италии и России и порожденные ими национальные концепции — соответственно Милля, Мишле, Трейчке, Мадзини и Достоевского. Симптоматично, что наиболее положительно изображается английский идеолог Милль — только он из пяти, по мнению автора, может быть назван «действительно мудрым»<sup>124</sup>, что уже указывает на начинающуюся политику «американизации» западной Германии. Наиболее отрицательно же изображаются немецкий и русский национализм — как проповедующие соответственно политику силы и авторитаризма. Мировые войны XX столетия предстают как следствие расцвета национализма в XIX в. Характерно, что немцы, «чей национализм был пробужден Великой французской революцией», по мнению автора,



уже в XIX в. вели «войны не ради защиты национальных интересов или расширения сфер влияния, а за немецкую идею, якобы несовместимую с национальной идеей западных народов»<sup>125</sup>. Тем самым автор пытается провести мысль, что сама Германия среди остальных европейских стран отличалась восточным менталитетом. Говоря о феномене Достоевского, автор отмечает как чудо неслыханный расцвет русской литературы в XIX веке, вызванный стремительным сближением русской интеллигенции с Западом, лучшим плодом которого он называет «специфически русский роман» — «Братья Карамазовы» — одну из вершин мирового искусства вообще. «Как идеолог, Достоевский не имел ни ясности мышления, ни цельности разума Милля или Ренана, ни исторического кругозора и глубоких знаний, подобно Трейчке или Квине, но, как Мадзини, он имел пламенное сердце и страсть к национальной миссии и величию»<sup>126</sup>. Национализм Достоевского объясняется положением России по отношению к Европе. При внешней мощи и богатстве ресурсами Россия отличается культурной отсталостью и примитивностью цивилизации, из чего возникает смешанное желание подражания и отрицания, самоуничтожения и самовозвеличивания. На русских славянофилов мало повлияли Юм, Локк, Декарт и Кант, зато необыкновенно глубокий след оставили в их сознании немецкие романтики и историки. Во время своего европейского вояжа Достоевский только больше возненавидел Европу, «вплоть до одержимости», и убедился, что непременно впереди война, в которой Европа выступит единым фронтом против России. Постепенно он «эволюционировал из российского патриота в панслависта-империалиста»<sup>127</sup>. Русский панславизм опирался на схожие факторы (общность языка, территориальная близость), что и немецкий пангерманизм. «Достоевский всячески защищал русский авторитаризм и консервативную ортодоксальную церковь против угрожающей революционной идеологии, навешанной, по его мнению, растлевающим влиянием Запада» — его рационалистского либерализма<sup>128</sup>. При этом великий художник боролся в нем с панславистским идеологом. Благодаря этому, именно западники «Иван Карамазов и Степан Трофимович Верховенский, а не Алеша и Шатов — завладевают читательским вниманием и симпатией». Россия для Достоевского — «не просто народ среди других народов, но особый мир, в который может проникнуть не разум, но лишь любовная интуиция» через «идею-чувство»<sup>129</sup>.

«Идея об автономной сфере жизни индивида никогда не была глубоко укоренена в русском обществе, если для запада “я” было исходным пунктом, то для русских — таковым было “мы” — православная соборность. Это препятствовало возможности построить в России свободное общество свободных индивидуальностей под господством закона». Не было никакого доверия к свободе личности. «Не будет ли оно означать анархии?» Свобода, как казалось Достоевскому, «таит в себе опасность непомерной гордости и титанического своеволия личности», которая, освобожденная от всяких пут, захочет стать богом и сверхчеловеком. Порядок, напротив, мыслится как чрезмерное раболепство и самоуничтожение, умаление личности до «червя». «<...> ирреальность и условность этой дилеммы не замечается. Единственный выход мыслится в виде допустимой лишь в теории абсолютной свободы, в видении ирреального братства и всеобщей любви без насилия и принуждения, идеала ранних христиан и коммунистического анархизма. В реальности же, напротив, должен царить тоталитарный порядок, неограниченный авторитаризм с отрицанием всякой свободы личности». Разрешение всех общественных проблем Достоевский



видел в возвращении к религии. Однако, Бог, о котором он говорил, был русский Бог, а предполагаемая им религия была национализмом. Достоевский сам был отнюдь не религиозным человеком, он никогда не испытывал уверенности в существовании Бога, подобно своему герою Ивану Карамазову. Достоевский видел двух врагов, угрожающих великой миссии России: либерализм западного общества и универсализм католической церкви, против которых он боролся всеми дозволенными и недозволенными средствами. Он не замечал, что Россия, главными достоинствами которой он провозглашал терпение, любовь и сострадание, сама была одним из самых воинственных и милитаристских государств, всякую войну которой он сам приветствовал, подобно войне с Турцией. После смерти Достоевского многие его пророчества, к сожалению, оправдались. После убийства Александра II надолго установился режим Победоносцева, друга Достоевского. Лишь в марте 1917 года интеллигенция получила надежду на демократизацию страны. Но уже в ноябре того же года слабые подпорки свободного строя рухнули. И революционная часть программы Достоевского оказалась выполнена, правда, без расистского, но с универсальным содержанием. Массы были пробуждены от летаргического сна к национальному самосознанию. Новое поколение интеллектуалов, не испытывавшее соблазнов западной демократии, соединилось с массами и исполнило пророчество Достоевского. «В пробужденных массах нашли они силу для основания великой евразийской империи для всемирной миссии, которую предназначал Достоевский для России»<sup>130</sup>. Мы изложили так подробно содержание этой статьи, потому что она типична для либерально-фрейдистской интерпретации творчества писателя, и ее тезисы так или иначе воспроизводятся в работах сходной идеологии.

Как продолжение психоаналитической традиции появляется книга Йозефа Раттнера и Герхарда Данцера (издателя) «Искусство и болезнь в свете психоанализа»<sup>131</sup>, где рассматриваются личности и творчество Оскара Уайльда, Камилла Клоделя, Рильке, Пауля Клее, Достоевского и Чехова. Главы строятся в виде диалогов двух психологов. В главе о Достоевском на вопросы Г. Данцера отвечает г-н Раттнер — профессор медицины, директор института психологии подсознательного, последователь Фрейда и А. Адлера, получивший также философское и психологическое образование, написавший несколько книг о литературе, в том числе и русской. Профессор Раттнер заявляет, что он не может пройти как исследователь психологии подсознательного мимо творчества Достоевского, «психологическим интуициям которого отдавали должное в своих сочинениях Фрейд и Адлер», «отцы-основатели психологии подсознательного», но, вместе с тем, должен признаться, что собственно, не любит Достоевского, ибо писатель, по его восприятию, «слишком мрачен, слишком «патологичен» и слишком реакционен. Подобным образом расценивал его и Фрейд». «Некоторые из убеждений Достоевского я нахожу прямо-таки отвратительными. Это фашизм *avant la lettre*, граничащий с «литературой почвы и крови», с ханжеством и шовинизмом»<sup>132</sup>. Раттнер отрицает при этом некоторые из утверждений Фрейда — а именно его главный тезис о том, что Достоевский хотел убить своего отца, поскольку тот выступал в роли тирана. Ведь сам Достоевский много раз упоминал о том, что провел очень счастливое детство. Оспаривает Раттнер также тезис Фрейда о том, что ставит эпилепсию Достоевского в прямую связь с ненавистью к отцу, в то время как она была скорее наследственной. В то же время исследователь не собирается оспаривать, что писатель — подобно столь многим детям ав-



торитарных отцов — «носил в себе ненависть к отцу»<sup>133</sup>. Не случайно в юности он едва не стал бунтовщиком против власти. Достоевский — великий страдалец, вынесший в своей жизни столько, сколько на его месте вынесли бы немногие. Однако это не сделало его характер более сносным. Одной из его страстей было «безмерное честолюбие»<sup>134</sup>. Трактую «человеколюбие» Достоевского, Раттнер встает на позицию Ницше, считавшего, что любовь к ближнему есть только «дешевая форма» любви, и гораздо выше ставившего «любовь к дальнему» — к будущему человечеству. «В этой связи Достоевского нельзя назвать великим любящим. Его испортил принцип силы. Он почитал деспотизм, слепую и одностороннюю набожность, тупую солидарность с народом [соборность? — А. К.], который почти ничего не знал и не мог»<sup>135</sup>. «Он был великий писатель, но в то же время строптивый, ворчливый и непонятливый ребенок. Все это отлично сочетается с фанатичной верой. Если Фрейд прав в том, что религия — легкое помешательство, то наклонности к безумию в характере Достоевского только способствовали тому, чтобы он стал религиозным»<sup>136</sup>. «В Сибири Достоевский, который всегда был невротиком, сделался психопатом. Отсюда и следует для меня его страстная религиозность»<sup>137</sup>. «Духовность Достоевского неотделима для меня от его страсти к игре, от его садомазохизма, от его мрачного темперамента и от его комплекса вины»<sup>138</sup>. Наконец, Раттнер утверждает, что истинные интересы передового человечества простираются поверх национальных интересов, и потому всякая проповедь национальных интересов вредна и отстала. Заканчивается интервью констатацией величия Достоевского: «Кто производит нечто очень большое, имеет право и на большие ошибки; причина этому в ограниченности и предельности самой человеческой природы»<sup>139</sup>.

Книга Хорст-Юргена Герика (2000) оказывается даже озаглавлена соответственно цитате из Фрейда: «Достоевский, "этот досадный русский"». В самом начале книги приводится цитата из сэра Чарли Перси Сноу, из его книги «Две культуры», которая гласит, что истинный гуманизм присущ ученым-естественникам гораздо в большей степени, чем гуманитарным интеллектуалам. «Кем являлся автор "Братьев Карамазовых" при ближайшем рассмотрении? Антисемит, милитарист, который молил Бога о войне, отклонявший всякую эмансипацию — не только женщин; защитник автократии и враг всяких реформ, которые могли бы облегчить положение бедных. Одним словом — реакционер, каких хуже не бывает»<sup>140</sup>. Тут же подчеркивается, что, тем не менее, «"Братья Карамазовы" — один из величайших романов, который когда-либо был написан». Это только доказывает, что «искусство расходится с моралью». И далее Герик пытается объяснить силу воздействия творчества его «макиавеллистской» властью над читателем. «Его *тематические* властные рычаги — это преступление, болезнь, сексуальность, религия и комизм, которые с *формальной* стороны скреплены скрупулезной повествовательной техникой, при которой читателю одновременно нечто показывается и нечто утаивается»<sup>141</sup>.

Книга посвящена анализу влияния Достоевского на немецкоязычный мир. В работе выделяются такие подразделы, как Достоевский в истории немецкой идеологии конца XIX — начала XX века (с выделением имен Шпенглера, Фрейда, Г. Лукача). При этом отзывы подбираются так или иначе критические по отношению к Достоевскому (к примеру, сира Галаада — «без сомнения, радикальнейшего отрицания Достоевского, когда-либо появлявшегося на немецком языке»), особенное же внимание уделяется отзвукам идей Достоевского и цитатам из него в работах идеологов



фашизма (Гегбельса, Розенберга). Отдельно рассматриваются также отзывы о Достоевском ведущих немецких писателей: Кафки, Цвейга, Т. Манна, З. Ленца и др. Работа явно не ставит целью полного охвата влияния Достоевского на немецкую культуру, в отличие от работ Т. Кампанна и Ш. Клессмана, а останавливается лишь на наиболее значимых и типичных с точки зрения самого автора именах и суждениях. Так, совершенно игнорируется Гериком неоромантическая и богословская традиция восприятия Достоевского.

Продолжилось после войны исследование Достоевского и немецкими философами. Первое фундаментальное систематическое обозрение философии Достоевского было издано Рейнхардом Лаутом, профессором философии из Мюнхена, которое теперь доступно и на русском языке<sup>142</sup>. Работа Лаута по замыслу и структуре во многом приближается к монографии Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание». Достоевский предстает перед нами как глубокий религиозный философ, заложивший основы русского религиозного ренессанса и ряда направлений новейшей западной философии. Профессиональный философ Лаут рассматривает мировоззрение Достоевского как законченную философскую систему, рассматривает психологию, этику и метафизику, особенно полно раскрывая положительную, религиозную сторону философии писателя.

В немецкой экзистенциалистской критике Достоевский рассматривался в контексте философии индивидуализма. За ним сохраняется репутация предтечи французского экзистенциализма — Сартра и Камю. Рольф Денкер в своей работе «Индивидуализм и зрелое общество»<sup>143</sup> посвящает Достоевскому отдельный подраздел под названием «Самоубийство из любви к человечеству» в главе об экзистенциализме XX века («Самоосуществление в мире абсурда»). Однако Р. Денкера интересует только роман «Бесы», а в последнем — образ Кириллова с его мыслями о самоубийстве, воспроизведенными некогда в эссе Камю «Миф о Сизифе». Теория Кириллова излагается исследователем во всех подробностях, с развернутыми цитатами, однако он не идет дальше ее пересказа, замечая лишь, что Достоевский сам не был сторонником идей своего героя, противопоставляя ей христианство.

С другой стороны, философов начинает привлекать эстетика Достоевского. В 1972 году в Гейдельбергском университете защищается диссертация Ферены Флик «Исследования эстетики романов и повестей Достоевского»<sup>144</sup>, представляющая очень пронизательный и выверенный анализ как философии, так и поэтики писателя. Исследовательница приходит к выводу, что религиозно-эстетическим было отношение писателя к жизни как таковой, чему она находит яркие и убедительные подтверждения. То, как Достоевский сравнивал в письме брату Гомера с Христом; то, как он пророчествовал о исторической миссии России объединить вокруг себя европейские народы; то, что он видел Христа в письме к Фонвизинной воплощением положительно прекрасного — наглядно демонстрирует, как «сильно Достоевский был уверен в воздействии эстетических феноменов на внеэстетические области». Для него не существовало автономии искусства, его эстетика ориентировалась на реальное воздействие прекрасного на действительность, причем прекрасное в природе и в искусстве для него традиционно объединялись. Он шел еще дальше и даже человеческий характер оценивал по эстетическим критериям: размышления Шиллера о «прекрасной душе» оказали на него серьезное влияние. «В его сознании даже первопричина человеческого бытия (Христос) воплощалась в эстетически увиденном образе»<sup>145</sup>.



Однако вывести эстетические взгляды Достоевского напрямую из его романов мешает, считает исследовательница, серьезное расхождение между полифоничностью поэтической структуры его произведений и объективной законченностью мировоззрения автора. Реализм как художественное направление предполагает объективность и законченность картины мира, в то время как идейные построения героев Достоевского направлены на трансцендентное, для чего «в реализме нет никакого объективного пространства», и «для человека, который хочет поднять в своем произведении метафизические проблемы и вместе с тем остаться в рамках реализма, оказывается совершенно последовательным ходом — нивелировать субъективную обусловленность любого метафизического воззрения всеми имеющимися в его распоряжении художественными средствами»<sup>146</sup>. Соединительное звено, позволяющее обнаружить авторский голос в полифоническом романе, по мнению исследовательницы — это «огромная страстность, характеризующая язык писателя»<sup>147</sup> и связующая в единое целое его литературные и публицистические работы, письма и дневники. «Разве не соответствует провозглашенная Достоевским связь эстетики с жизненной реальностью и ее изначальным метафизическим смыслом — безусловному, страстному, устремленному к Абсолюту языку художника?»<sup>148</sup>

Еще более углубленное исследование представляет собой монография Кристиане Шульц «Аспекты шиллеровской теории искусства в литературной концепции Достоевского» (Мюнхен, 1992). В ней подробно разбираются как методологические основания проведенного сопоставления, так и всевозможные его аспекты. Отдельная часть посвящена концептам золотого и железного века у Достоевского, в которых отразились философия истории Шиллера, особенно в его стихотворении «Боги Греции», следующая часть — пониманию реализма в свете классической теории искусства, в частности шиллеровские корни идеи «восстановления погибшего человека», эстетика почвенничества, идея национального возрождения и мессианской роли России в мире. Отдельно разбирается трактат Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии» и то, как он мог повлиять на понимание «наивного» и «детского» у Достоевского (подраздел «“Золотое время” детства и “рай” человечества»). Наконец, третья часть посвящена рассмотрению антропологических констант и эпической структуры Достоевского в свете шиллеровской «прекрасной души».

Богословская традиция восприятия Достоевского продолжалась в работе Ф. Тисса «Пневматологический облик человека у Достоевского. Исследование трех романских героев». Пневматология понимается автором как «исследование особых духовных функций человеческой души», часто получавшее «как метафизическую так и психологическую интерпретацию»<sup>149</sup>. Автор опирается в своем исследовании во многом на православную богословскую традицию, ссылаясь в частности на Федора Степуна и философа-ортодокса Поля Евдокимова, так характеризовавшего психологические открытия Достоевского: «Достоевский ищет и находит высшее Я, которое залегает глубже, нежели Я эмпирическое — или же, другими словами, дух, который остается неопределимым и тем не менее является скрытым источником единства человеческой личности»<sup>150</sup>. На примере «причудливейших героев пятикнижия Достоевского» Тисс хочет говорить о неисследимых тайнах человеческой природы, об «излучении ее духовной сущности в Безграничное»<sup>151</sup>. Раскрывает свои тезисы автор на примере «душевных конфликтов», которые вскрывают «противоречие между свободой» человека



и его «открытым отпадением от Бога»<sup>152</sup>. После общего краткого обзора становления религиозных взглядов Достоевского Тисс берет для рассмотрения образы Кириллова, Ставрогина и Свидригайлова — три случая трагического уничтожения духовного начала в человеке. Лейтмотивом образа Ставрогина выносятся: «Всё есть зло», образа Кириллова — «Всё есть добро», Свидригайлова — «Всевластие пола».

В 1985 году появляется книга «Литература и религия», написанная совместно теологом Гансом Кюнгом и литературоведом Вальтером Йенсом. Их замыслом явилось представить состояние религии в разные эпохи развития Европы на примере художественного творчества, напрямую затрагивающего религиозную тематику. Каждую эпоху должен был иллюстрировать ее «ведущий писатель» — главным своим произведением, которое анализировалось в двух эссе — теолога и литературоведа. Таким образом, получились 16 эссе о 8 авторах: Паскале, Андреасе Грифиусе, Лессинге, Гёльдерлине, Новалисе, Киркегоре, Достоевском и Кафке. Нетрудно заметить, что подавляющее большинство разбираемых авторов принадлежат немецкой литературе, а Достоевский оказывается к тому же и единственным из восточно-европейских писателей и занимает в данном ряду выдающееся место. По замыслу авторов книги, его творчество отражает собой духовные поиски всей Европы второй половины XIX столетия, конечно, преломленные сквозь призму религиозного опыта самого писателя. Достоевский, как до него Киркегор, воплотил в своем творчестве «диалектическую» теологию кризиса в кризисном мире. Очерк теолога Кюнга о «Братьях Карамазовых» называется «Религия в противоборстве с неверием». Достоевского, как и Киркегора, Кюнг называет «великим анахронистом» («Ungleichzeitige», «Unzeitgemäß»). Однако Достоевский, с его сознанием жителя мегаполиса, гораздо более социально-политически ангажирован, нежели датский мыслитель. Его сознание представляет собой феномен «скептической, но подлинной религиозности»<sup>153</sup>, которая долго замалчивалась в советское время. Кюнг приводит полемику немецкого слависта и известнейшего достоевиста Лудольфа Мюллера с Леонидом Гроссманом, в ходе которой немецкий славист настаивал, что куда больше, чем обрядовое православное христианство, на Достоевского-писателя повлияли просвещение, кантовская критика доказательств бытия Божия и атеизм Фейербаха. Однако подчеркивается, что идеи героев Достоевского — художественные не в меньшей мере, чем философские, а сам Достоевский прежде всего — гениальный писатель и психолог, а только потом философ. В «Братьях Карамазовых» Иван воплощает собой неверие, свойственное западному сознанию, в то время как Алеша — просвещенное христианство. На примере идейного конфликта двух братьев показывается, что есть религия в современном мире и что есть современной мир с точки зрения религии. Проблематика существования современного человека без Бога у Достоевского драматически заостряется. За потерей Бога неизбежно следует потеря привычных этических обязательств и норм. В этом Достоевский и видит слабость, или даже катастрофу современности.

Г. Кюнг вспоминает, как Хорхмайер и Адорно уже на исходе Второй мировой войны в книге «Диалектика просвещения» 1944 г. (в главе «Джудьетт или просвещение и мораль») назвали Достоевского одним из величайших ниспровергателей рационально-прогрессивистской картины мира, в одном ряду с «темными писателями буржуазии» де Садом и Ницше: «Невозможность произвести разумом безусловный аргумент против убийства, не затушенная, но выкрикнутая во всеулышание, — разожгла ненависть, которую до сих пор питают против Ницше и Сада все прогрес-



систы»<sup>154</sup>. Ведь именно они первыми провозгласили этическую истину, утверждаемую всем творчеством Достоевского: если Бога нет, все позволено. Не останется ни чувства стыда, ни запретов, вплоть до людоедства.

Серьезному рассмотрению подвергается причина «бунта» Ивана — вопрос о смысле человеческих страданий, «фундаментальное обоснование современного атеизма». Автор цитирует Георга Бюхнера, некогда написавшего в драме «Смерть Дантона»: «Почему я страдаю? Вот незыблемая скала атеизма». «Это значит: в страдании, тем более незаслуженном, человек приходит к пределу своего бытия, к последнему вопросу о своей идентичности, о смысле или бессмысленности жизни и смерти, да и действительности вообще. Существует ли нечто, что можно было бы противопоставить реальности страдания в человеческой жизни и человеческой истории, кроме бунта Ивана против Божьего мира или восстания против абсурдности бытия его последователя Альбера Камю?»<sup>155</sup> «Легенда о Великом инквизиторе есть чудовищный вызов тому христианству, которое думает возвыситься над атеистическим миром и не замечает, что оно стало уже давно христианством без Христа»<sup>156</sup>. «Христианство Достоевского — активное, деятельное христианство по своей программе»<sup>157</sup>, как это видно на примере Алеши Карамазова. Кюнг отмечает однако, что Достоевский находится прежде всего в традиции русского христианства, которое, как подчеркивает теолог, выгодно отличается от немецкого протестантизма и даже от римского католицизма.

Тема работы Мартина Штейнбека «Проблема вины в романе Ф.М. Достоевского “Братья Карамазовы”» родилась на съезде Общества христианско-иудейского сотрудничества Нижней Франконии. Книга пытается охватить не только христианскую, но и иудейскую богословскую традицию истолкования вины, греха и первоначального греха — на примере романа «Братья Карамазовы», причем вначале следует большой экскурс в богословие и подробный разбор понятий «греха» и «вины» в иврите и древнегреческом языке.

Древняя богословская проблема вины проецируется автором на современность и актуальную социальную и политическую проблематику. «Достоевский в своем романе проникновенно и глубоко трактует проблему вины, пребывающую неизменно важной для людей всех эпох. Однако он не собирается воспитывать в своих читателях судей, разделяющих людей на «виновных» и «невиновных». Он доказывает в своем писании необходимость солидарности людей друг с другом и друг за друга. Он воспитывает в нас сознание общности, постигая которое, мы не говорим более о первом, втором или третьем мире, но об едином мире. В этом едином мире не только нации и народы несут ответственность друг за друга, но — на что особенно указывает Достоевский — каждый несет ответственность за своего ближнего и за всех других людей. Достоевский отвечает на вопрос Каина: «Разве я сторож брату моему?» однозначно — «Да!»<sup>158</sup>

Особенное внимание к теме вины у Достоевского представляется знаменательным и симптоматическим для Германии конца XX века, испытывающей чувство неизбывной вины за развязывание Второй мировой войны, холокост и преступления гитлеровского режима<sup>159</sup>. Той же теме посвящена, к примеру, диссертация по философии права К.Х. Шаха «Преступление и наказание в произведениях Достоевского от “Записок из Мертвого дома” до “Преступления и наказания”». Исследование в аспек-



те истории философии права» (1980)<sup>160</sup>. Интересное продолжение той же темы является компаративистская работа Йозефа Ранфтля «От действительной к утвержденной вине. Исследование влияния романов Достоевского “Преступление и наказание” и “Двойник” на роман Франца Кафки “Процесс”»<sup>161</sup>. Однако постановка проблемы, отраженная в заглавии, ставит под сомнение действительность и осмысленность чувства вины. Этот смысловой сдвиг косвенно демонстрирует, что с 90-х годов XX века немецкое общественное сознание уже некоторым образом тяготилось комплексом вины, постоянно навязываемым ему либерально-демократической европейской прессой, после того как немецкий народ уже глубоко прочувствовал свою вину и покаялся в ней и не считает более ее культивирование актуальным. Ключевыми понятиями работы Ранфтля становятся «вина как ощущение вины», а также «ощущение вины до вины», которые исследователь находит у обоих авторов.

По-прежнему остается актуальной и столь типичная для немецкого религиозно-философского сознания тема, как сопоставление Достоевского с Ницше, однако ввиду сходного исторического опыта XX в. России и Германии она в свою очередь, приобретает политическое звучание, как например, в работе Ассена Игнатова «Дьявол и сверхчеловек. Предвосхищение тоталитаризма у Достоевского и Ницше» (1989). На исходе XX века, — пишет А. Игнатов, — «который можно с полным правом именовать веком тоталитаризма», в эпоху «преодоления прошлого» как на Востоке, так и на Западе (автор имеет в виду начало перестройки в СССР), для каждого христианина особенно важно понять его «глубинные источники и причины»; «решающими оказываются не в коей мере ни классовые или империалистические интересы, ни просто стремление к власти, ради решения геополитических или социальных вопросов, но в конечном счете духовные, мировоззренческие и антропологические вопросы, и даже метафизические и теологические»<sup>162</sup>. И никто не показал духовный фундамент тоталитаризма лучше Достоевского и Ницше, «различие между которыми однако состоит в том, что Достоевский предостерегал против подобных “экспериментов”, в то время как Ницше сам был виртуозный “экспериментатор”...»<sup>163</sup>

Важнейшим продолжателем богословской традиции интерпретации Достоевского до сих пор является профессор философии и филологии Лудольф Мюллер — один из крупнейших немецких славистов и проницательных исследователей Достоевского (см. библиографию).

Иными путями шло освоение Достоевского в ГДР, под эгидой марксистско-ленинской идеологии. Несмотря на официально культивируемую любовь к России, углубленное изучение русского языка и активную пропаганду русской культуры, что, несомненно, приближало русскую классику к восточным немцам, долгое время сказывалось неприятие Достоевского советской литературоведческой наукой. Сильно ощущалась невозможность полноценного общения с западными учеными, но зато были доступны контакты с ведущими советскими исследователями Достоевского. Профессор из Лейпцига Роланд Опитц с благодарностью вспоминает о своем сотрудничестве с ленинградской исследовательской группой под руководством Г. Фридендера, предпринявшей в 1970-е годы грандиозную работу по изданию полного академического 30-томного собрания сочинений писателя.

Даже после падения стены различие в менталитетах западных и восточных немцев все еще не было преодолено.



Как приходили к Достоевскому читатели и исследователи в ГДР, красноречиво описывает Роланд Опитц во введении к своей книге «Федор Достоевский — мировоззрение и поэтика»<sup>164</sup>:

«Нет, я не проводил подобно Анне Зегерс в молодости свободные часы за страстным чтением Достоевского, погруженный в загадочный мир автора. Время диктовало другое, ставя перед нами политические проблемы: каковы были причины невероятных разрушений войны, которые заставили нас провести долгие годы детства в бомбоубежищах?» «при подобных размышлениях Соня Мармеладова и князь Мышкин ничем не могли помочь <...> так что вся религиозная тематика была исключена»<sup>165</sup>. Достоевский приходил вместе с курсом русского языка, однако гораздо позже юмористических рассказов Чехова, сцен из Гоголя, отрывков из Толстого. Даже при стажировке в Московском университете имя Достоевского на первых порах было запрещено упоминать, или же знание о нем приходило через критику Ермилова. Достоевского можно было рассматривать только через призму критики социальной действительности в его романах. «Когда я на моих первых семинарах по русской литературе XIX века в Лейпцигском университете (в 1957 году) проходил “Преступление и наказание” (другие романы появились много позже), меня интересовало то же направление: фигура Лужина представлялась мне первостепенной, а одна моя студентка выступала с впечатляющим рефератом о судьбе той девушки на петербургской улице, которую явно обесчестили и удерживали целую ночь и которая только с помощью Раскольникова была защищена от другого “франта”. При этом выдерживалась атеистическая, чтобы не сказать “антиатеистическая” линия: то несомненно художественно слабое место, где Соня хочет помочь двойному убийце цитатами из Библии, служило мне однозначным доказательством того, что искусство и религиозная идеология в принципе несоединимы»<sup>166</sup>.

Лишь в 1960-е годы восприятие Достоевского в ГДР заметно углубилось. Социальные противоречия в стране к этому времени практически сошли на нет, и интерес к ним стал пропадать. Постепенно смягчилось и отношение к религии, особенно после «красноречивого выступления Ульбрихта», призвавшего к «сотрудничеству все слои общества и к интеграции всех гуманистических идей». Все больше обострялись этические противоречия между марксистской идеологией и христианским мировоззрением, в результате вновь активизировалась проблематика «поколения Достоевского» 1920-х годов. Наконец, «возникали роковые вопросы о происхождении обезличивающего и преступного героического культа в России: родство между теорией массового героизма вырождающейся “демократии” нетерпеливых и необразованных юнцов “поколения Достоевского” и сложной идеологией советской партийной верхушки 30–70-х годов явственно выходило наружу, и преступления РАФ в Федеративной Германии заставляли задумываться еще более»<sup>167</sup>.

Все эти тенденции обостряли внимание общественности ГДР к произведениям Достоевского. Развитию интереса к ним много помогли новые издания, особенно собрание сочинений в 20-ти томах издательства Aufbau, отредактированное такими глубокими знатоками Достоевского, как Герхард Дудек и Михаэль Вегнер: наконец-то с полным правом были изданы «Бесы» и «Дневник писателя». Новые переводы, прежде всего Вернера Кройцигера и Гютнера Далица, придали изданию особенную законченность и ценность.



Связи с Россией не прерывались и после падения берлинской стены. Группа энтузиастов, основавших в Дрездене институт немецко-русских культурных связей и обмена, провела в 1996 году интернациональный симпозиум под руководством Роланда Опитца, посвященный 175-летней годовщине со дня рождения Достоевского и особенно роману «Бесы», написанному Достоевским в основном во время его пребывания в Дрездене. По материалам конференции был издан сборник статей русских и немецких ученых<sup>168</sup>.

В вышеупомянутой монографии о Достоевском Роланд Опитц поместил статьи о всех романах «пятикнижия», в которых даются очерки проблематики и поэтики каждого из них. Особенным аспектом анализа для г-на Опитца становится построение систем персонажей, для чего он активно использует графические схемы. Часто темой его рассуждений становится также критика социальной действительности в «пятикнижии», как например, при рассмотрении романа «Идиот». В очерке о Настасье Филипповне и Аглае он пишет, «что любит их обеих», невзирая на то, что это наивно звучит на фоне новомодных научных теорий. Судьбы обеих героинь рассматриваются в ключе «женского вопроса», рассуждений о месте женщины в русском обществе XIX века. По мнению Р. Опитца, Достоевский решает сей вопрос глубже и экзистенциальней, чем при распространенном как в XIX, так и в XX веке сугубо социальном к нему подходе: «Над либеральным “женским вопросом” в романе только насмеются, ибо он только глубже скрывает недостойное обращение с женщинами; в то же время в романе выведены две женщины, воплощающие силу молодости, дух и красоту, но вместе с ними и все страдания женской половины человечества»<sup>169</sup>. «В своих шедеврах Достоевский мне представляется первым писателем мировой литературы, который описывает человеческие отношения не просто как взаимоотношения мужчин с женщинами, но как общение Людей как таковых, а не на уровне публицистических лозунгов. На это нацелена вся художественная система и структура произведений. В самом деле, что значат все разговоры о равноправии и феминистках, когда в то же время мы видим мерзости на Ораниенбургштрассе в Берлине или на “длиннейшей панели в мире” — дороге от чешского Теплице до немецкого пограничного города Циннвальда — если эти мерзости еще существуют и происходят на наших глазах?»<sup>170</sup> Таким образом, Опитц все равно остается в рамках социальной проблематики, в рамках которой он пытается вновь, уже вне социалистической идеологии, актуализировать романы Достоевского.

В последней трети XX века началось серьезное освоение творчества Достоевского немецкими филологами и университетской наукой. Появляются важные работы о поэтике Достоевского.

В работе И. Хольтузена «Принципы композиции и повествования у Достоевского» (1969)<sup>171</sup> большое внимание уделяется творческому процессу Достоевского, технике его работы с рукописями и описанию того, как из записных книжек и подготовительных материалов выкристаллизовывается окончательный замысел романа. В основном, повторяются наблюдения, ранее изложенные в книге Г. Чулкова «Как работал Достоевский»<sup>172</sup>. Как своеобразии поэтики Достоевского исследователем отмечается полифоничность (при этом излагается концепция полифонии М. Бахтина), драматичность и трагедийность (по Вяч. Иванову), а также излагаются наблюдения над поэтикой Достоевского П. Бицилли, Д. Чижевского и Л. Гроссмана. Це-



лью автора, как мы можем судить, было составить общую картину поэтики Достоевского, подытожив наблюдения и открытия русских достоевистов.

Серьезнейшим исследованием поэтики и антропологии Достоевского стала работа Биргит Харрес «Человек и мир в творчестве Достоевского. Опыт литературной антропологии»<sup>173</sup>. Автор пытается выстроить стройную систему человеческих типов у Достоевского в их отношении друг к другу и миру. Харрес делит все творчество Достоевского на три периода: докаторжный, переходный (от «Дядюшкина сна» до «Записок из подполья») и поздний. Соответственно трихотомии христианской антропологии, герои распределяются по трем ступеням развития: телесной, душевной и духовной, и эти три группы прослеживаются в их видоизменении по всем периодам творчества. «Интерпретация показывает, как ранние герои могут рассматриваться как прямые предшественники позднейших, как Раскольников, Рогожин или Алеша Карамазов в значительной степени намечены уже в Голядкине, Прохарчине или Мечтателе из «Белых ночей». Уже в раннем творчестве находятся фигуры, которые желают завоевать мир и обладать им, далее те, чьи интересы направлены лишь на телесное удовлетворение, и наконец те, кто не впечатляется «отблеском мира», но ищут его трансцендировать. Та же трихотомия исследуется в произведениях переходного периода. <...> делается попытка показать, как Достоевский формирует и расширяет свою панораму характеров на основании различно организованных микрокосмов»<sup>174</sup>. Особое внимание уделяется в работе и миру, космосу, окружающему героев и противостоящему им. «В раннем творчестве космос децентрирован, «богооставлен и абсурден». В переходный период в мире «господствует зло всего сущего», а присутствие Бога еще не выражено эксплицитно. Нарушение этических ценностей указывает на отрицание добра», выходом представляется комическое изображение действительности. «В позднем творчестве, наконец, Бог является первопричиной всего сущего». «В целом мир рассматривается, исходя из перспектив современного развития страны, под апокалипсическим углом зрения»<sup>175</sup>. «Он подвластен демоническим силам, стремящимся воспрепятствовать действию в нем христианской благой вести». Работа делится на три части, посвященные трем этапам творчества. В каждой части в отдельных симметричных главах рассматривается художественно-философская структура мира и онтологические основы бытия героев (для раннего творчества мир — абсурден, а бытие определяется как «существование в углу», для переходного мир «театрален», бытие замыкается «в подполье», для позднего творчества характерны мир как «поле битвы» и «бытие над пропастью»), затем композиция образов героев, распадающаяся на имена, внешний облик, специфику их психологии и сексуальности, одежду, и наконец, соответствующий данному периоду вариант трихотомии (герои-соматики, психики и пневматики), которая достигает своей окончательной отчетливости в позднем творчестве.

В 1973 году появляется монография Вольфа Шмида «Построение текста в повестях Достоевского». Эта работа положила начало целой области изучения литературного текста — нарратологии. В первой, теоретической части Шмид проводит общую классификацию нарративного процесса литературного произведения, выделяя в нем конкретного автора и конкретного читателя, абстрактного автора и абстрактного читателя, и, наконец, рассказчика и фиктивного читателя. В следующих частях Шмид исследует различные типы повествования от первого и третьего лица в творчестве Достоевского, особенно разбирая «Двойника», «Господина Прохарчина»,



«Подростка», «Записки из подполья», «Хозяйку». Основывается Шмид во многом на бахтинской теории речевых жанров.

Может быть, именно книга Шмида породила особый интерес немецких исследователей к специфике дискурса в романах Достоевского и системе его речевых жанров. Этой тематике посвящены статьи Ренате Лахманн «Диалогический принцип или риторика? (о “Записках из подполья” Достоевского)»<sup>176</sup>, Й. Хольтузена «Изображение сознания при реализме: исповедь и саморазоблачающий внутренний монолог у Достоевского»<sup>177</sup>, О. Хансен-Лёве «О дискурсе конечной и нулевой игры у Достоевского»<sup>178</sup>, монография Бригитты Шульце о диалоге в романе Достоевского «Идиот»<sup>179</sup>.

Хансен-Лёве анализирует исповедальный дискурс у героев Достоевского с позиций деконструктивизма и обращает внимание на его подчеркнутую и декларируемую алитературность. «С точки зрения исповеди, все романы — лживы, все литераторы — обманщики, искренность и аутентичность “живой жизни” передаются только в “записках”, в фактографии без стилизации и литературных красот». Однако установка на голые факты так и остается декларацией, «суггестивность дискурса вступает на место реальности фактов». «В конце остаются только речевые факты, событийные факты поглощены графоманством и болтливостью говорящего, дискурсирующего героя»<sup>180</sup>. В работе разбираются также особенности дискурса подпольного человека, особенности «фантастического» приема повествования в «Кроткой» как «апокалиптической нарративной реальности», авторское послесловие к роману «Подросток» как свидетельство о литературной невозможности романа о случайном семействе на данный исторический момент. Акцентируется разрушение «красноречия», феномен эстетики ошибок и болтовни, намеренного «плохого стиля» как средства разрушения дискурса. «Обесцененный “речевой материал” (который концептуалисты назвали бы “дискурсивным мусором”), безвкусные излияния Девушкина, дискурсивно располагающиеся на том же уровне, что и литературные опыты псевдолитератора Ратазьева, исповедь Аркадия в “Подростке” или перверсивное признание Ставрогина» получают прежде всего не моральную, а «уничтожающую стилистическую критику». «Вина литературных героев (как у Достоевского так и у Набокова <...>), литературная вина, невольный “плохой стиль” — может быть искуплена лишь смертью героя: именно через искусство намеренного бесстилия, которое разрушает гордиев узел из ничего-не-говорящего совершенства формы и всё-выговаривающего безобразия»<sup>181</sup>.

Хольтузен, анализируя жанр исповеди у Достоевского, замечает, что его трудно отграничить от внутреннего монолога и несобственно-прямой речи, которые также служат раскрытию внутреннего мира героя перед читателем. Вслед за Бахтиным, исследователь делает наблюдение, что исповеди героев обращены скорее к самому себе или к «“фиктивному” другому (слушателю, фиктивному читателю)»<sup>182</sup>. Анализируются исповеди Ипполита, Ставрогина, внутренние монологи Мышкина перед припадком.

Ренате Лахманн в своей работе вступает в полемику с Бахтиным, называя его концепцию диалогичности (мир как незавершенный живой диалог неслиянных голосов, структуру которого воспроизводит романное слово) «сугубо утопической». «Неокончателность диалога является главной темой “Записок из подполья”. Но эта тема воплощается здесь таким радикальным способом, что диалогичность как тако-



вая ставится под вопрос, а тем самым и идея бесконечного диалогического приближения к истине». Дело в том, что «Достоевский, изображая диалогическую речь, использует средства другой формы речи, косвенным способом связанной с ней, именно: риторической речи», оформляя «Записки» как публичную речь, «в действительности преобразуя суть диалогичности»<sup>183</sup>. На самом деле «подпольный ритор сам творит свою публику», лишь имитируя диалогичность и «выступая как в роли говорящего, так и в роли собственного своего собеседника, адресата»<sup>184</sup>. В работе подробно анализируются риторические приемы и стратегия, в том числе и случаи ее же нарушения. В целом «незавершаемость диалога симулируется и одновременно отменяется в риторичности»<sup>185</sup>.

В 1990 году издается работа Матиаса Тибо «О-себе-повествование. Писание (Schreiben) как поэтическая жизненная практика. Исследование дневниковой прозы Гете, Жан Поля, Достоевского, Рильке и других»<sup>186</sup>. В ней исследуется сам феномен письма как литературный факт и жизненный поступок, как способ самопознания и самоизменения, и модус отношения пишущего к миру в разные литературные эпохи. Если пишущий дневник герой в эпоху чувствительности хотел через писание достичь поэтической полноты своей личности (Вертер), в романтическую эпоху писание хоть и оказывается в оппозиции к реальной жизни, как «высшая», эстетически постигаемая действительность к повседневности, но все-таки служит к улучшению жизненной ситуации, расширяя границы реализации «я», даже через ироническое дистанцирование от жизни. В рамках же текстов Достоевского литературный проект героя направлен не на эстетическое постижение действительности, а на «столь же циничную, сколь и саморазрушительную критику “жизни в поэзии” как заблуждения чувств и разума»<sup>187</sup>. Литература, «книжность» осмысляются как уводящие от «живой жизни» к потере ощущения реальности. Писание — более не спонтанное самовыражение и становление внутреннего мира героя, а «комедиантская ролевая игра для слабых и боящихся жизни»<sup>188</sup>. В работе анализируются два Ich-Erzählungen Достоевского: «Бедные люди» и «Записки из подполья». Оба произведения рассматриваются в контексте гоголевских традиций натуральной школы. Пишущими героями оказываются здесь сумасшедший («Записки сумасшедшего»), легкомысленный мечтатель («Сон смешного человека», «Белые ночи»), писатель-неудачник («Бедные люди»), или плененный своим собственным дискурсом «лишний человек» («Дневник лишнего человека» Тургенева или «Записки из подполья»). Когда Девушкин копирует романтический стиль и мировосприятие, рождается мучительный диссонанс, ему необходимо вначале искусственно усвоить чужую культурную практику, чтобы выразить «возвышенные» чувства своей собственной души к Варваре. В споре о стиле, в критике «книжности» вырабатываются оригинальный стиль и новое мировоззрение натуральной школы. Для подпольного парадоксалиста писание, как ранее «мечтательство», само становится действительностью, замещая собой «живую жизнь», что ведет к гипертрофированной саморефлексии, утрате самоидентичности, а также к потере живого контакта с реальностью. Писание вызвано невозможностью самореализации героя в действительности, ибо он не согласен на меньшее, чем воплощение в ней своего прекрасного «книжного» идеала. При этом Парадоксалист сам бунтует против «книжности», намеренно и решительно разрушая «литературность» стиля своего дневника. В результате писание приводит героя к «радикальному анти-субъективизму»<sup>189</sup>.



Отдельное направление в немецкой критике о Достоевском составляет компаративистика, которой активно занимаются не только слависты, но и германисты, рассматривающие Достоевского как писателя «наднационального», принадлежащего мировому литературному процессу в целом. В первую очередь для сопоставления с Достоевским брались такие немецкие авторы, как Гофман<sup>190</sup>, Гете<sup>191</sup>, Шиллер<sup>192</sup>, Кафка<sup>193</sup> и Томас Манн<sup>194</sup>, то есть авторы, оказавшие заметное влияние на русского писателя или же продолжившие его художественные традиции, однако были и более неожиданные параллели, как, например, монография Ханса Эриха Бранда «Клейст и Достоевский. Экстремальные формы действительности как способ выражения религиозных воззрений». Работа представляет собой чисто компаративистское сопоставление художественных миров и философии Достоевского и Клейста, с экскурсом в их биографии. Отмечается доминирование в прозе обоих авторов драматических черт, из-за чего действительность в их творениях на первый взгляд кажется нереальной, и увлечение обоих поэтикой готической прозы, что позволяет им через преувеличение и гиперболу достичь глубинных пластов реальности.

«Связь “я” и действительности, которую еще Гете представлял как созвучие воли к жизни и жизненной судьбы, для Клейста и Достоевского более не существует. Клейст разбивается в своем “переживании Канта” не о кантовские категории, но потому что ему становится ясным диссонанс между бесконечной формой “я” и конечной, определенной формой действительности. При этом ни для Клейста ни для Достоевского бесконечность “я” не проявлялась сама по себе в спокойном положении. Противоречия выступали наружу и разрушали внутреннее равновесие, чтобы привести к бесконечному разнообразию и необозримости скрытых тенденций»<sup>195</sup>. Как важнейшие темы разбираются в книге «Хаотическое во взаимных связях Бог — человек и человек — Бог», «Гротескная попытка преодоления хаоса в образе Христа», «Мечта, видение, легенда как выражение религиозного чувства», «Фантастические картины будущего как выражение веры».

Альфред Дёблин, сравнивая мирозерцание Гете и Достоевского, приходит к парадоксальному выводу о извечной тяге Гете к Востоку. Там, где Гете — дохристианский античный язычник, Достоевский — христианин, однако в своей концепции богоизбранного русского народа он тоже приближается к дохристианскому иудаизму. «Так оба, и Достоевский и Гете, каждый по-своему, обладают дохристианскими чертами»<sup>196</sup>.

Существует многочисленная литература о Достоевском, преследующая популяризаторские и педагогические цели. К примеру, монография Натали Ребер «“Братья Карамазовы” Достоевского»<sup>197</sup> задумана как исторический и филологический комментарий к роману Достоевского, очень четко структурированный, с введением в исторический контекст возникновения романа, разбором его проблематики, системы персонажей и ведущих сюжетных и философских мотивов романа. Особый интерес представляют оригинальные и точные образные характеристики главных героев.

Многokrратно издавались и переиздавались в Германии биографии Достоевского, рассчитанные в основном на самый широкий круг читателей, преследующие задачу популяризировать творчество Достоевского и изложить самые известные факты его жизни. Отдельно хотелось бы отметить одну из последних, вышедшую в 1991 году в серии биографий Р. Брокгауза, выполненную К.П. Тиде. Данная работа отличается глубоким проникновением в личность и творчество писателя,



которое представляется из контекста всей русской культуры XIX века. Во вступлении автор отмечает как главное значение деятельности Достоевского для России то, что «Достоевский был писателем, который в конце прошлого столетия страстно боролся за то, чтобы юная интеллигенция вела Россию в будущее с “образом Христа в сердце”, и который предвидел, что без этого важного духовного ориентира попытки установить новый порядок и насильственно привести людей к идеалам равенства и братства обернутся катастрофами. После того, как люди тщетно искали ответа на вопрос о смысле жизни в материалистическом учении, Достоевский вновь привлек внимание молодой русской интеллигенции, к которой он неустанно взывал»<sup>198</sup>.

В 1990 году, помимо уже существовавшего международного общества Достоевского, во Фленсбурге было образовано немецкое общество Достоевского (*Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft*), которое стало издавать ежегодник, где публикуются материалы о жизни и творчестве писателя, а также библиографические сводки новых книг и статей о Достоевском за последний промежуток времени. Редакторами издания в разное время являлись Мария Шуманн, Эллен Лакнер и Петер Буковский<sup>199</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Рормозер Гюнтер*. К вопросу о будущем России // Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993. С. 25–26.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: *Kleßmann Stefan*. Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Eine interdisziplinäre, kulturvergleichende Analyse im Spiegel der Dostojewskij-Rezeption zwischen 1900 und 1945. Regensburg, 1990. S. 85–86.

<sup>5</sup> См.: *Janouch Gustav*. Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen. Frankfurt/M., 1981.

<sup>6</sup> *Bahr H.* // Hermann Bahr. D. Mereschkovski. O.J. Bierbaum. Dostojewski. Drei Essays. München, 1914. S. 25–26.

<sup>7</sup> *Natorp Paul*. Fjodor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwertige Kultur krisis — Mit einen Anhang zur geistigen Krisis der Gegenwart. Jena, 1923.

<sup>8</sup> *Шпенглер Освальд*. Закат Европы. Т. 2. М., 1998. С. 199–201.

<sup>9</sup> *Wendel W.* Ein Werdender // Die neue Gesellschaft. Jg., 1905. Bd. 1.

<sup>10</sup> *Meyer R.M.* Das russische Dreigestirn, Turgenev, Dostojewski, Tolstoi // Aufsätze literarhistorischen und biografischen Inhalts. Berlin, 1911. Bd. 2. S. 107–145.

<sup>11</sup> *Eulenberg H.* Schattenbilder, Eine Fibel für Kulturbedürftige in Deutschland. Berlin, 1911.

<sup>12</sup> *Ziegler Th.* Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Berlin, 1911. Bd. 2.

<sup>13</sup> *Thieß W.* «Die Brüder Karamasoff» // Masken. Jg. 7 (1911/12).

<sup>14</sup> *Bahr Hermann*. Mereschkovski Dimitri. Bierbaum Otto Julius. Dostojewski. Drei Essays. München: Piper, 1914.

<sup>15</sup> *Moeller van den Brück Arthur*. Einführung zum Idioten // Einführungsaufsätze zu den Bänden der Dostojewskij-Werkausgabe. München: Piper Verlag, 1907. Bd. 3/4.

<sup>16</sup> *Bab Julius*. Fortinbras oder der Kampf des 19. Jahrhunderts mit dem Geiste der Romantik. Sechs Reden. Berlin, 1921.



<sup>17</sup> Nötzel K. Die Probleme des russischen Romans // Lit. Echo, Jg. 17 (1914/15); Nötzel K. und Barvinskyj A. Die slawische Volksseele. Jena, 1916; Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands, Versuch einer Psychologie des russischen Geisteslebens. Jena, 1917.

<sup>18</sup> Scheler M. Krieg und Aufbau. Leipzig, 1916; Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Leipzig, 1919. Bd. 1.

<sup>19</sup> Pfleger K. Der russische Mensch // Hochland, Jg. 15 (1917/18), Bd. 2.

<sup>20</sup> Richter H.G. Der metaphysische Russe // Die Schaubühne, Jg. 12, (1916).

<sup>21</sup> Steiger E. F.M. Dostojewski // Die Glocke, Jg. 2, (1916/17).

<sup>22</sup> Maresch M. Der russische Mensch. Zur Ideengeschichte und Psychologie des Ostens. Innsbruck, 1918.

<sup>23</sup> Früchte G. Dostojewski und Gogol // Lit. Echo, Jg. 21, (1918/19).

<sup>24</sup> Soyka O. Dostojewskis Menschen // Wiener Sonntags- und Montagszeitung. 1908. № 18.

<sup>25</sup> Рильке Р.-М. Письмо А. Бенуа от 28 июля 1901 г. // Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С. 177.

<sup>26</sup> См.: Richter Ruth. Der Einfluß F.M. Dostojewskijs auf die Werke Jakob Wassermanns. Dissertation. Bonn, 1951.

<sup>27</sup> См.: Turian Marysia. Dostojewskij und Franz Werfel. Vom östlichen zum westlichen Denken. Bern, 1950.

<sup>28</sup> См.: W. Bergengruens Nachwort zu Dostojewskij: Der Idiot. München, 1976.

<sup>29</sup> См.: Pape Walter. Joachim Ringelnatz. Parodie und Selbstparodie in Leben und Werk. Berlin; New York, 1974.

<sup>30</sup> См.: Binder Hartmut. Kafka-Handbuch. Bd. II. Stuttgart, 1979. S. 625.

<sup>31</sup> Seele Russlands: Fedor Dostojewskij / von Karl Scheffler. Berlin, 1920. S. XVI.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. S. XIII.

<sup>34</sup> Die Aktion. 1918. № 1–2. S. 1–7.

<sup>35</sup> Bahr Hermann. Mereschkowski Dimitri. Bierbaum Otto Julius. Dostojewski. Drei Essays. S. 126.

<sup>36</sup> О восприятии Достоевского в Германии 20-х годов см. также статьи: Фридендер Г.М. Достоевский, немецкая и австрийская проза XX века // Достоевский в зарубежных литературах. Л., 1978. Дудкин В.В. Достоевский в немецкой критике (1882–1925) // Там же.

<sup>37</sup> Rychner Max. Dostojewskij und der Westen // Neue Schweizer Rundschau. Jg. 19 (1925). S. 508–520.

<sup>38</sup> Hesse Hermann. Schriften zur Literatur. Frankfurt/M., 1972, Bd. 2. S. 317.

<sup>39</sup> Harden Maximilian. «Worte zu diesem Hefte». Einleitung zu der russischer Dichtung gewidmeten Ausgabe von 'Die Aktion' // Die Aktion. Jg. 5, № 43/44 (1915). Sp. 529.

<sup>40</sup> Benn Gottfried. Briefe an F.W. Oelze 1932–1945. Erster Bd. Wiesbaden, München, 1977. S. 140.

<sup>41</sup> Becher Johannes R. «An Dostojewskij». Gedicht aus dem Zyklus 'Um Gott' (1920) // Händer Rolf. Siebert Ilse. Becher und die Insel. Briefe und Dichtungen 1916–1954. Leipzig: Insel-Verlag, 1981.

<sup>42</sup> Так описывает восприятие Достоевского в эпоху экспрессионизма С. Клеффман. См.: Kleffmann Stefan. Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Eine interdisziplinäre, kulturvergleichende Analyse im Spiegel de Dostojewskij-Rezeption zwischen 1900 und 1945. Regensburg: S. Roderer Verlag, 1990. S. 116.

<sup>43</sup> О восприятии Достоевского Цвейгом см. также вышеупомянутую статью: Фридендер Г.М. Достоевский, немецкая и австрийская проза XX века // Достоевский в зарубежных литературах. Л., 1978. С. 147–155.

<sup>44</sup> Zweig Stefan. Dostojewskij. Der Mythos der Selbstgeburt // Die Zukunft. 23. Jg., № 17 (23.1.1915). S. 111.

<sup>45</sup> Там же. S. 114.



- <sup>46</sup> Там же.
- <sup>47</sup> *Zweig Stefan*. Drei Meister. Balzac, Dickens, Dostojewskij. Leipzig: Insel-Verlag, 1921. S. 91. См. также: *Цвейг Стефан*. Три мастера. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1992. С. 63.
- <sup>48</sup> *Цвейг Стефан*. Три мастера. С. 94.
- <sup>49</sup> Там же. С. 95.
- <sup>50</sup> Там же. С. 96.
- <sup>51</sup> Там же. С. 135–136.
- <sup>52</sup> Там же. С. 109.
- <sup>53</sup> *Grusemann Michael*. Dostojewski. München, 1921. S. 7.
- <sup>54</sup> Подробно восприятие Достоевского Г. Гессе разбирается в статье: *Березина А.Г.* Ф.М. Достоевский в восприятии Г. Гессе // Достоевский в зарубежных литературах. Л., 1978.
- <sup>55</sup> *Hesse Hermann*. Schriften zur Literatur. Frankfurt/M., 1972, Bd. 2. S. 320.
- <sup>56</sup> *Hesse Hermann*. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M., 1957, Bd. 7. S. 163.
- <sup>57</sup> Там же. S. 164.
- <sup>58</sup> Там же. S. 312.
- <sup>59</sup> *Березина А.Г.* Ф.М. Достоевский в восприятии Г. Гессе // Достоевский в зарубежных литературах. С. 229.
- <sup>60</sup> *Hesse Hermann*. Gesammelte Schriften. Bd. 7. S. 185.
- <sup>61</sup> Там же. S. 176.
- <sup>62</sup> *Фридлиндер Г.М.* Достоевский, немецкая и австрийская проза XX века // Достоевский в зарубежных литературах. С. 135.
- <sup>63</sup> *Rychner Max*. Dostojewskij und der Westen // *Neue Schweizer Rundschau*. Jg. 19 (1925) S. 511.
- <sup>64</sup> Там же. S. 514.
- <sup>65</sup> Сходные мысли см.: *Strich Fritz*. Goethe und Dostojewski // *Hören*. 5, 1 (1928/29); *Servaes F.* Dostojewski, der Anti-Goethe // *Berner Bund*. No. 10, 11 (1924); *Rimschaus Hans von*. Dostojewskij — ein Antipode Goethes. Coburg: Vesle-Verl, 1950.
- <sup>66</sup> *Rychner Max*. Dostojewskij und der Westen // *Neue Schweizer Rundschau*. Jg. 19 (1925). S. 516.
- <sup>67</sup> Там же. S. 520.
- <sup>68</sup> Там же.
- <sup>69</sup> *Kleßmann Stefan*. Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Regensburg, 1990. S. 132.
- <sup>70</sup> Высокогорный курорт в Швейцарии, где Ницше пришел к своей важнейшей идее о «вечном возвращении».
- <sup>71</sup> *Benn Gottfried*. Züchtung I (1933) // *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Hrsg. v. Dieter Wellershoff. Erster Band: Essays, Reden, Vorträge. Frankfurt/M: Limes-Verlag, 1959. S. 216.
- <sup>72</sup> *Мани Томас*. Доктор Фаустус. М., 1993. С. 108.
- <sup>73</sup> См. подробнее: *Schmidt Horst*. Deutsche Arbeiterbewegung und russische Klassik 1917–1933. Berlin, 1973; *Wegener Michael*. Deutsche Arbeiterbewegung und russische Klassik 1900–1918. Berlin, 1971.
- <sup>74</sup> *Luxemburg Rosa*. Dostojewski // *Literarisches Echo*. Jg. 24, № 9 (1922). S. 549.
- <sup>75</sup> Там же.
- <sup>76</sup> *Kaus Otto*. Dostojewski. Zur Kritik der Persönlichkeit. Ein Versuch. München: Piper, 1916. S. 29–30.
- <sup>77</sup> Там же. S. 70.
- <sup>78</sup> Там же. S. 87.
- <sup>79</sup> Там же. S. 90.
- <sup>80</sup> *Löwenthal Leo*. Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegs-Deutschland // *Zeitschrift für Sozialforschung*. 3. Jg., № 3 (1934). S. 344.



- <sup>81</sup> Там же. S. 349.
- <sup>82</sup> Там же.
- <sup>83</sup> Там же. S. 364.
- <sup>84</sup> Там же. S. 372.
- <sup>85</sup> *Freud Sigmund*. Dostojewski und die Vätertötung // Freud Studienausgabe. Bd. 10. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.
- <sup>86</sup> Dostojewski im Bilde seiner Tochter // Vorwärts. № 433 (1920).
- <sup>87</sup> *Mann Thomas*. Russische Anthologie // Gesammelte Werke, I–XIII Bde. Frankfurt/M.: Fischer-Verl., 1960. Bd. X. S. 603.
- <sup>88</sup> Там же. Bd. XII. S. 42.
- <sup>89</sup> *Манн Томас*. Собр. соч.: В 10 т. М., 1960. Т. 10. С. 328.
- <sup>90</sup> Там же. С. 328–329.
- <sup>91</sup> Там же. С. 331.
- <sup>92</sup> Там же. С. 332.
- <sup>93</sup> Там же. С. 335.
- <sup>94</sup> Там же. С. 334.
- <sup>95</sup> Там же. С. 335.
- <sup>96</sup> Там же. С. 337.
- <sup>97</sup> Там же. С. 338.
- <sup>98</sup> *Tenkler Haim*. Das Freiheitsproblem in Brüder Karamasow von Dostojewski. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät an der Thüringischen Landesuniversität. Jena, 1928. (Автор родился в Одессе в 1901 году, окончил гимназию в Бессарабии и завершил свое философское образование в Вене и Йене.)
- <sup>99</sup> *Mahrholz Werner*. Dostojewski. Ein Weg zum Menschen, zum Werk, zum Evangelium. Berlin: Furche-Verlag, 1922. S. 70.
- <sup>100</sup> *Fischer Paul*. Dostojewski. Sein Glauben, Hoffen, Lieben. Stuttgart: Steinkopf, 1925. S. 139.
- <sup>101</sup> Там же.
- <sup>102</sup> *Lieb Fritz*. Das Problem des Menschen bei Dostojewski. (Versuch einer theologischen Exegese.) // Orient und Occident. № 3 (1930). S. 45.
- <sup>103</sup> *Thurneysen Eduard*. Das Wort Gottes und die Kirche. München, 1927.
- <sup>104</sup> *Natorp Paul*. Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise. Mit einem Anhang zur geistigen Krise der Gegenwart. Jena: E. Diederichs, 1923.
- <sup>105</sup> *Mahrholz Werner*. Dostojewski. Ein Weg zum Menschen, zum Werk, zum Evangelium. Berlin: Furche-Verlag, 1922. S. 7.
- <sup>106</sup> *Fischer Paul*. Dostojewski. Sein Glauben, Hoffen, Lieben. Stuttgart: Steinkopf, 1925. S. 84.
- <sup>107</sup> *Cancik H.* Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Düsseldorf, 1982. S. 159–175.
- <sup>108</sup> *Bahr Hermann*. Der russische Christ // Hochland. Jg. 18 (1921). S. 651.
- <sup>109</sup> См.: *Steffen I.F.* Der geist der russischen Frömmigkeit und des Bolschewismus // Theologie der Zeit (Beiheft zu: Der Seelsorger) 1938. S. 183.
- <sup>110</sup> См.: *Kampmann Theoderich*. Licht aus dem Osten? Dostojewskis Grunderkenntnisse über die menschliche Gemeinschaft. Ein Beitrag zur Analyse seiner Weltanschauung. Breslau, 1931.
- <sup>111</sup> *Frank Simon*. Dostojewskis Legende vom Großinquisitor // Hochland. 31 Jg., № I (1933). S. 56–63.
- <sup>112</sup> *Гуардини Романо*. Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 130.
- <sup>113</sup> Там же.
- <sup>114</sup> Там же. С. 132.
- <sup>115</sup> *Мацейна Атанас*. Великий инквизитор. СПб., 1999. С. 96–97.
- <sup>116</sup> *Natorp Paul*. Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise. Mit einem Anhang zur geistigen Krise der Gegenwart. Jena, 1923. S. 26.



<sup>117</sup> *Stupperich Robert*. Dostojewskis Auffassung von seinem Volk // Die Furche. 23 Jg. (1937). S. 293–305.

<sup>118</sup> *Steinbüchel Theodor*. F.M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Fünf Vorträge. Düsseldorf: L. Schwann Verlag, 1947.

<sup>119</sup> Там же. S. 15.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> См.: *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994.

<sup>122</sup> *Dempf Alois*. Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie. München, 1946. S. 5.

<sup>123</sup> *Kohn Hans*. Propheten ihrer Völker. Mille, Michelet, Mazzini, Treitschke, Dostojewski. Studium zum Nationalismus des 19. Jahrhunderts. Bern, 1948.

<sup>124</sup> Там же. S. 6.

<sup>125</sup> Там же. S. 9.

<sup>126</sup> Там же. S. 155.

<sup>127</sup> Там же. S. 162.

<sup>128</sup> Там же. S. 166.

<sup>129</sup> Там же. S. 168.

<sup>130</sup> Там же. S. 184.

<sup>131</sup> *Rattner Josef, Danzer Gerhard (Hg.)*. Kunst und Krankheit in der Psychoanalyse. München: Quintessenz-Verlag, 1993.

<sup>132</sup> Там же. S. 167.

<sup>133</sup> Там же. S. 169.

<sup>134</sup> Там же. S. 170.

<sup>135</sup> Там же. S. 172.

<sup>136</sup> Там же. S. 175.

<sup>137</sup> Там же. S. 177.

<sup>138</sup> Там же. S. 178.

<sup>139</sup> Там же. S. 187.

<sup>140</sup> *Gerigk Horst-Jürgen*. Dostojewskij, der «vertrachte Russe»: die Geschichte seiner Wirkung im deutschen Sprachraum vom Fin de siècle bis heute. Tübingen: Attempto, 2000. S. 10.

<sup>141</sup> Там же. S. 11.

<sup>142</sup> *Lauth Reinhard*. «Ich habe die Wahrheit gesehen». Die Philosophie Dostojewskijs in systematischer Darstellung. München: Piper, 1950. На русском: *Лаут Рейнхард*. Философия Достоевского в систематическом изложении / Под ред. А. Гулыги. М., 1996.

<sup>143</sup> *Denker Rolf*. Individualismus und mündige Gesellschaft (Simmel — Popper — Habermas — Dostojewskij — Camus — Ortega). Stuttgart, 1967.

<sup>144</sup> *Flick Verena*. Untersuchungen zur Ästhetik Dostojewskijs in seinen Romanen und Erzählungen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Wiesbaden, 1972.

<sup>145</sup> Там же. S. 10.

<sup>146</sup> Там же. S. 17.

<sup>147</sup> Там же. S. 18.

<sup>148</sup> Там же. S. 19.

<sup>149</sup> *Thiess Frank*. Das pneumatologische Menschenbild bei Dostojewskij: eine Untersuchung an drei Romanfiguren. Wiesbaden, Mainz: Steiner, 1973. S. 3.

<sup>150</sup> *Ewdokimow Paul*. Der Abstieg in die Hölle. Salzburg, 1965. S. 177.

<sup>151</sup> *Thiess Frank*. Указ. соч. S. 3.

<sup>152</sup> Там же. S. 4.

<sup>153</sup> *Küng Hans, Jens Walter*. Dichtung und Religion (Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka). München, 1985. S. 248.

<sup>154</sup> Там же. S. 255. Цит. по Г. Кюнгу. Перевод мой. — А.К.

<sup>155</sup> Там же. S. 257.

<sup>156</sup> Там же. S. 259.



- <sup>157</sup> Там же. S. 263.
- <sup>158</sup> *Steinbeck Martin*. Das Schuldproblem in dem Roman «Die Brüder Karamasow» von F.M. Dostojewskij. Frankfurt/ Main: R.G. Fisher, 1993. S. 5.
- <sup>159</sup> Работы, посвященные данной теме, появлялись и до 1939 г. См., например: *Bern Alfred*. Das Schuldproblem im künstlerischen Schaffen Dostojewskijs // Zeitschrift für slawische Philologie. Jg. XII (1936). S. 251–277.
- <sup>160</sup> *Schach Karl-Heinz*. Verbrechen und Strafe in den Werken F.M. Dostoevskijs von den «Aufzeichnungen aus einem Totenhaus» bis zu «Schuld und Sühne»: eine Untersuchung unter rechtsphilosophisch-historischem Aspekt. Phil. Diss. Tübingen, 1980.
- <sup>161</sup> *Ranfil Josef J.* Von der wirklichen zur behaupteten Schuld: Studie über den Einfluss von F.M. Dostojewskijs Romanen Schuld und Sühne und Der Doppelgänger auf Franz Kafkas Roman Der Prozess. Erlangen: Palm und Enke, 1991.
- <sup>162</sup> *Ignatov Assen*. Der Teufel und der Übermensch: die Antizipation des Totalitarismus bei Dostojewski und Nietzsche // Impulse. No. 29, VI/1989. EZW-Texte: Stuttgart, 1989. S. 2.
- <sup>163</sup> Там же. S. 3.
- <sup>164</sup> *Opitz Roland*. Fedor Dostoevskij — Weltsicht und Werkstruktur. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2000.
- <sup>165</sup> Там же. S. 7.
- <sup>166</sup> Там же. S. 9.
- <sup>167</sup> Там же.
- <sup>168</sup> Das Prophetische in Dostojewskijs Dämonen / im Auftr. des Deutsch-Russischen Kulturinstituts e. V. Dresden. Hrsg. von Olga Großmann und Roland Opitz. Weimar: VDG, 1998.
- <sup>169</sup> Там же. S. 64.
- <sup>170</sup> Там же. S. 65.
- <sup>171</sup> *Holthusen Johannes*. Prinzipien der Komposition und des Erzählens bei Dostojewskij. Köln: Westdeutscher. Verl., 1969.
- <sup>172</sup> *Чулков Г.* Как работал Достоевский. М., 1939.
- <sup>173</sup> *Harreß Birgit*. Mensch und Welt in Dostoevskijs Werk: ein Beitrag zur poetischen Anthropologie. Köln: Böhlau, 1993.
- <sup>174</sup> Там же. S. 11.
- <sup>175</sup> Там же. S. 10.
- <sup>176</sup> *Лахманн Ренате*. Диалогический принцип или риторика? (о «Записках из подполья» Достоевского) // Wiener Slawistischer Almanach. Bd. 17 (1986). S. 33–42.
- <sup>177</sup> *Holthusen Johannes*. Zur Bewusstseinsdarstellung im Realismus: Beichte und Selbstenthüllende innere Rede bei Dostoevskij // Miscellanea Slavica. To Honor the Memory of Jan M. Mejer. Amsterdam, 1983.
- <sup>178</sup> *Hansen-Löwe Aage A.* Zum Diskurs des End- und Nullspiels bei Dostojewskij // Die Welt der Slaven XLI, 1996. S. 299–324.
- <sup>179</sup> *Schultze Brigitte*. Der Dialog in F.M. Dostoevskijs «Idiot». München: Sagner, 1974 (=Slavistische Beiträge; Bd. 76).
- <sup>180</sup> *Hansen-Löwe Aage A.* Указ. соч. S. 321.
- <sup>181</sup> Там же. S. 311–312.
- <sup>182</sup> *Holthusen Johannes*. Zur Bewusstseinsdarstellung im Realismus: Beichte und Selbstenthüllende innere Rede bei Dostoevskij // Miscellanea Slavica. To Honor the Memory of Jan M. Mejer. Amsterdam, 1983. S. 365.
- <sup>183</sup> *Лахманн Ренате*. Диалогический принцип или риторика? (о «Записках из подполья» Достоевского) S. 35.
- <sup>184</sup> Там же. S. 39.
- <sup>185</sup> Там же. S. 42.
- <sup>186</sup> *Thibaut Matthias*. Sich-selbst-Erzählen. Schreiben als poetische Lebenspraxis. Untersuchungen zu diaristischen Prosatexten von Goethe, Jean Paul, Dostojewskij, Rilke und anderen. Stuttgart, 1990.



- 187 Там же. S. 118.  
 188 Там же.  
 189 Там же. S. 149.  
 190 См. в библиографии 353.  
 191 См. в библиографии 46, 442.  
 192 См. в библиографии 186, 399.  
 193 См. в библиографии 234, 267, 269, 270, 441, 451, 463.  
 194 См. в библиографии 117, 173, 439.  
 195 *Brand Hans Erich*. Kleist und Dostojewskij: extreme Formen der Wirklichkeit als Ausdrucksmittel religiöser Anschauungen. Bonn: Bouvier, 1970. S. 7.  
 196 *Döblin Alfred*. Goethe und Dostojewski // Aufsätze zur Literatur. Ötten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1963. S. 320.  
 197 *Reber Natalie*. Dostojewskij's «Brüder Karamasow», Einführung und Kommentar. Kyrill & Method Verlag: München, 1990.  
 198 *Thiede Carsten Peter* (hrsg.). Dostojewski. R. Brockhaus Bildbiographien. R. Brockhaus Taschenbuch. Bd. 1110. S. 8.  
 199 Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbücher. Im Auftrage der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft herausgegeben von Ellen Lackner, Maria Schumann. Lübeck: Nydam.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. Aus Dostojewskis Spielerzeit // Der Piperbote. Jg. 2 (1925). S. 1–6.
2. Der Dostojewski-Nachlaß // Der Piperbote. Jg. 1 (1924). S. 118.
3. Die russische Literatur in ihren Hauptvertretern // Allgemeine deutsche Universitätszeitung. Jg. 17. № 15/17 (1903).
4. Die Urbilder der Brüder Karamasoff // Rheinisch-Westfälische Volkszeitung. № 751 (1920).
5. Dostojewski bei der Arbeit // Die Literatur. Jg. 31 (1928/29). S. 376.
6. Dostojewski im Bilde seiner Tochter // Vorwärts. № 433 (1920).
7. Dostojewski im Zuchthause // Berliner Tageblatt. № 418 (1920).
8. Dostojewski über den russischen und deutschen Beamten // Der Zwiebfisch. Jg. 7 (1916). S. 205.
9. Dostojewski und die Juden // Weltkampf. Jg. 16 (1939). S. 272.
10. Dostojewski und Pauline Suslow // Der neue Merkur. Jg. 8, № 8 (1925).
11. Dostojewski und Schnitzler // Das neue Deutschland. Jg. 10 (1921). S. 60.
12. Dostojewskis ewige Freundin // Vorwärts. № 300 (1929).
13. Dostojewskis Leben in Sibirien // Kölner Zeitung. № 845 (1926).
14. Gänge durch Petersburg // Hannoverscher Kurier. № 51, 58 (1923).
15. Neue Wege der Dostojewski-Forschung // Tägliche Rundschau. Unt. Beilage 112 (1925).
16. Neues über Dostojewski // Kreuz-Zeitung. № 37 (1920).
17. Über unbekannte Ehebriefe Dostojewskis // Berliner Börsenzeitung. Kunst 237 (1926).
18. Wie Dostojewski arbeitete // Vorwärts. № 585 (1923).
19. «Die Brüder Karamasow». Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft, Gaming, Niederösterreich, 30. Juli — 6. August 1995. Dresden: Dresden University Press, 1997. (=Artes liberales. Beiträge zu Theorie und Praxis der Interpretation. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk; Bd. 1).
20. Dostojewskij ist mein Freund (Max Beckmann, Herbst 1914). Graphiken, Gemälde und Buchillustrationen zu Dostojewskij in der deutschen Kunst zwischen 1900 und 1950. Altenburg: Lindenau-Museum Altenburg, 1999.
21. *Achelis Thomas Ludwig Bernhard*. Dostojewskij als Politiker // Deutsche Tageszeitung. Zeitfragen № 36 (1907).



22. *Ackerknecht Erwin*. Über den Dostojewskij-Kult // Neue Züricher Zeitung. № 1021 (1923).
23. *Adorno Theodor W.* Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman // Adorno. Noten zur Literatur I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.  
— Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: Wider den mißverstandenen Realismus // Adorno. Noten zur Literatur II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961. (Bibliothek Suhrkamp; 71). S. 152–187.
24. *Alexander Gertrud*. Dostoevski. I. Morgenfeier des neuen Volkstheaters // Rote Fahne. № 212 (20.10.1920).  
— Dostoevskij // Rote Fahne. № 543 (27.11.1921).  
— Dostoevsky im Renaissance-Theater // Rote Fahne. № 4 (6.1.1923).  
— Moderne Literatur I u. II // Rote Fahne. № 232 und 236 (12. und 17.11.1920).
25. *Astrow W.* Dostojewski und Holzapfel. Ein Apologet der Vergangenheit und der Seher der Zukunft. Leipzig, 1927.
26. *Attentus (Woltereck R.)* Dante, Dostojewski und das junge Deutschland // Vivos voco. Jg. 2. № 6 (1922) (Leipzig: Vivos Voco Verl., Sonderdrucke der Zeitschrift «Vivos voco» 9).
27. *Auerheimer Raoul Othmar*. Die Tochter Dostojewskijs // Neue Freie Presse. № 20191 (1920).
28. *Bab Julius*. Dostojewski // Hannoverscher Kurier. № 530 (1921).  
— Fortinbras oder der Kampf des 19. Jahrhunderts mit dem Geiste der Romantik. Sechs Reden. Berlin, 1921.
29. *Bahr Hermann*. Der russische Christ // Hochland. Jg. 18 (1921). S. 641.
30. *Bahr Hermann, Mereschkowski Dimitri, Bierbaum Otto Julius*. Dostojewski. Drei Essays. Mit vier Bildbeigaben. München: Piper, 1914.
31. *Bartels Adolf*. Die deutsche Dichtung der Gegenwart. Teil 3. Leipzig, 1921.  
— Einführung in die Weltliteratur. Bd. III. München, 1913.  
— Geschichte der deutschen Literatur. Bd. III. Leipzig, 1928.
32. *Barth Karl*. Biblische Fragen. Einsichten und Ausblicke. München, 1920.  
— Kirchliche Dogmatik. Bd. 11, 1. 2. Aufg. Zürich-Zellikon. 1946.  
— Der Römerbrief. München, 1923.  
— Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche // Inzwischen den Zeiten. Jg. 6 (1928). S. 274.
33. *Barth Karl, Thurneysen E.* Komm. Schöpfer Geistl. Predigten. München, 1924.
34. *Bäschlin F.* «Die Dämonen» von Dostojewski // Neue Schweizer Rundschau. N.F. VIII (1941). S. 233–238.
35. *Baumann Winfried*. Orientierungen oder Desorientierungen zu Dostoevskij?: literaturgeschichtliche Fragestellungen des 20. Jahrhunderts. Hamburg: Buske, 1986.
36. *Bäumer Gertrud*. Auseinandersetzung mit Dostojewski // Die Hilfe (1925). S. 209.  
— Dostojewski und der europäische Geist // Die Frau. Jg. 30 (1922/23). S. 267.
37. *Bäumer H., Droschen L.* Von der Kinderseele. Beiträge zur Kinderpsychologie aus Dichtung und Biographie. Leipzig, 1916.
38. *Baumgarten F.* Der Roman im 19. Jahrhundert // Literarisches Echo. Jg. 20 (1917/18). S. 1102.
39. *Becher Johannes R.* An Dostojewskij. Gedicht aus dem Zyklus «Um Gott» (1920) // *Härder Rolf*. Siebert Ilse: Becher und die Insel. Briefe und Dichtungen 1916–1954. Leipzig: Insel-Verlag, 1981.
40. *Beer Hans-Peter*. Die Gestalt des Evgenij Pavlovič Radomskij in Dostoevskijs Roman «Der Idiot». Tübingen, 1978.
41. *Beer L.* Sinkiewicz «Quo vadis» und Dostojewskis «Idiot» // Die Nation. Jg. 18 (1900/01). S. 792.
42. *Benjamin Walter*. Der «Idiot» von Dostojewski // *Benjamin W.* Schriften. Bd. 2. Frankfurt/M., 1955. S. 127–131.



43. *Benn Gottfried*. Genie und Gesundheit (1930), Züchtung I (1933), Kunst und Drittes Reich (1941), Strömungen (um 1940 bis 1945). Все статьи в: *Benn G.* Gesammelte Werke in vier Bänden. Hrsg. v. Dieter Wellershoff. Erster Band: Essays, Reden, Vorträge. Frankfurt/M: Limes-Verlag, 1959.  
— Ausgewählte Briefe. Mit einem Nachwort von Max Rychner. Wiesbaden: Limes-Verlag, 1957.
44. *Ben Ernst*. Der wiederkehrende Christus. Zum Problem des Dostojewskischen «Großinquisitors» // Zeitschrift für slawische Philologie. № 11 (1934). S. 277–298.
45. *Bergmann C.* Über die dämonischen Gestalten von Dostojewski // Züricher Post. № 588 (1920).
46. *Bern Alfred*. Dostojewskis humoristische Erzählungen // Prager Presse. № 70 (20.3.1932).  
— Goethe, Dante und Dostojewskij // Germanoslavica. (1932/33). S. 343–349.  
— Das Schuldproblem im künstlerischen Schaffen Dostojewskis // Zeitschrift für slawische Philologie. Jg. XII (1936). S. 251–277.
47. *Beßmertny M.* Dostojewskij als Humorist // Berliner Börsen Courier. № 307 (1924).
48. *Beyer K.* Dostojewski und die großen Fragen der Politik // Deutsche Tageszeitung. № 522 (1921).
49. *Bieber Hugo*. Dostojewski // Deutsche Rundschau. Bd. 160 (1914). S. 468ff.  
— Dostojewski // Deutsche Allgemeine Zeitung. № 520 (1921).
50. *Bieler Manfred*. Das Licht und die Finsternis. Zum hundertsten Todestag Fjodor Michailowitsch Dostojewskis // Frankfurter Allgemeine Zeitung, Samstag, 1981. 7 Februar. Nummer 32.
51. *Bienek Horst*. Dostojewski entdecken // Über Dostojewski. München und Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1980 (=Den Freunden unseres Verlages zum Jahreswechsel 1980/81). S. 42–44.
52. *Bierbaum Otto Julius*. (Vgl. auch Bahr Hermann) Dostojewski. München: Piper-Verlag, 1914.  
— Dostojewski // Die Zukunft. Bd. 69 (1909). S. 186.
53. *Blum E.* Dostojewskis Bedeutung für die deutsche Jugendbewegung // Neuwerk. Jg. 4 (1924). S. 85–90.
54. *Bodisco Theophile von*. Dostojewski als religiöse Erscheinung. Berlin: Paetel, 1921.  
— Das religiöse Problem bei Dostojewski // Deutsche Rundschau. № 186 (1921). S. 257–289; № 187 (1921). S. 38–73. Buchausgabe unter dem Titel: Dostojewski als religiöse Erscheinung. Berlin, 1921.
55. *Boehm Max Hildebert*. Die Geschichtsphilosophie Dostojewskis und der gegenwärtige Krieg // Preußische Jahrbücher. Bd. 159 (1915). S. 193–215.
56. *Boehme E.* Dostojewski in Baden // Berliner Tageblatt. № 410 (1926).
57. *Bohatec Josef*. Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskis: Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen. Graz; Köln Böhlau, 1951.
58. *Böhlau Helene, Raff H., Supper H.* Drei Frauen über die Gattin Dostojewskis // Der Piperbote. Jg. 2 (1925). S. 64–67.
59. *Böhm (Bem) Alfred*. Das Schuldproblem im künstlerischen Schaffen von Dostojewskij // Zeitschrift für slawische philologie. Bd. 12. 1935. S. 251–277.
60. *Böhm (Bem) Alfred*. Die Entwicklung der Gestalt stavrogins // Dostojewskij-Studien. Hg. Dmitrij Cyjevskij. Reichenberg 1931. S. 69–97.
61. *Brand Hans Erich*. Kleist und Dostojewskij: extreme Formen der Wirklichkeit als Ausdrucksmittel religiöser Anschauungen. Bonn: Bouvier, 1970.
62. *Brandes Georg*. Gestalten und Gedanken. München, 1903.
63. *Braun Maximilian*. Dostojewskij: das Gesamtwerk als Vielfalt und Einheit. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1976.
64. *Braun Paul*. F.M. Dostojewski // Rote Fahne. № 34 (1931). Abgedruckt auch // Thüringer Volksblatt. № 37 (13.2.1931); und // Arbeiterstimme. Dresden, № 38 (14.2.1931).



65. *Brückner Aleksander*. Die Literatur des Ostens. Bd. II. Berlin, 1909.  
 — Russische Literatur. Breslau, 1922.  
 — Russische Literaturgeschichte. Bd. II. Berlin, Leipzig, 1919.  
 — Dostojewski und Tolstoi // Berner Bund. Sonntagsbeilage 13 (1913).  
 — F.M. Dostojewski // Velhagens und Klasings Monatshefte. Jg. 36 (1921/22). S. 169–174.
66. *Bruhn Wilhelm*. Dostojewski und der Kulturpessimismus der Gegenwart. Frankfurt/M., 1929.
67. *Bruhns O.* Rußlands kirchliche Zukunft // Eiserne Blätter. Jg. 3 (1921/22). S. 497–501.
68. *Brunnemann A.* Dostojewskij // Aus fremden Zungen. Jg. 12. № 3 (1902).
69. *Brutzer Sophie*. Rilkes russische Reisen (1935). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
70. *Bubnoff Nicolai von*. Kultur und Geschichte im russischen Denken der Gegenwart. Berlin, 1927.  
 — Lermontow und Dostojewski // Heidelberger Tageblatt. Brücke 1 (1923).  
 — Religion und Sittlichkeit in der Weltanschauung Dostojewskis // Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung. Jg. 2 (1926). S. 561–577.
71. *Bubnoff Nicolai von, Ehrenberg H.* Oestliches Christentum. Dokumente. 2 Bde. München, 1923 u. 1925.
72. *Bülow Frieda Freiherrin von*. Dostojewski in Deutschland // Das literarische Echo. Jg. 9 (1906/07). S. 203.
73. *Burg P.* Der Spieler Dostojewski // Ostdeutsche Monatshefte. Jg. 8. № 10 (1927).
74. *Burhenne Heinrich*. Bemerkungen zu Dostojewskis Karamasows // Kreifeider Zeitung. № 306 (1922).
75. *Busch Ulrich*. Das Menschenbild in den Romanen Dostojewskijs. Diss. Bonn, 1950 [masch.].
76. *Busch Ulrich*. Der «Autor» der «Brüder Karamazow» // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 28. 1960. S. 390–405.
77. *Busse Carl*. Geschichte der Weltliteratur. 2 Bde. Bielefeld, Leipzig, 1913.
78. *Bussewitz Wolfgang*. Die Entwicklung der Weltanschauung F.M. Dostoevskijs — Untersuchung an den künstlerischen Hauptgestalten seiner Werke. Diss. Görlitz, 1962 [masch.].
79. *Cepenas J.* Psychologische Analyse der Persönlichkeit und der Werke Dostojewskis. Dissertation. Freibürg, 1924.
80. *Charol Michael*. Lieber Dostojewski // Vorwärts. № 533 (1921).
81. *Conrad D.* Dostojewskis Leidensweg // Reichsbote. Unterhaltungsbeilage № 68 (1918).
82. *Conrad Helga*. Dostoevskijs «Träumer» und Šukšins «Čudaki» // Zeitschrift für Slawistik. Bd. 29. 1984.
83. *Coralnik H.* Das Russenbuch. Straßburg; Leipzig, 1914.
84. *Čyževskij Dmitrij*. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. Versuch einer philosophischen Interpretation // Dostojewskij-Studien. Hg. Dmitrij Čyževskij. Reichenberg, 1931.  
 — Gobjadkin — Stavrogin bei Dostojewskij // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 7. 1930. S. 358–362.  
 — Schiller und die «Brüder Karamazow» // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 6. 1929. S. 1–42.  
 — Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. Bonn: Universitätsverlag o.J. [1951] (=Deus et anima. 1. Schriftenreihe, Heft 6).  
 — Dostoevskij // Tschizewskij. Russische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Bd. II: Der Realismus. München: Fink, 1967 (= Forum Slavicum, hrsg. von Dmitrij Tschizewskij; Bd. 1/ 2). S. 72–92.
85. Das Prophetische in Dostojewskijs Dämonen / im Auftr. des Deutsch-Russischen Kulturinstituts e.V. Dresden. Hrsg. von Olga Großmann und Roland Opitz. Weimar: VDG, 1998.
86. *David Jakob Julius*. Dostojewskis «Dämonen» // Die Nation. Jg. 24 (1906/07). S. 121.



87. *Deindl P.* Dostojewski, Rußland und die Revolution // Brünner Tagesbote. № 116 (1907). — Vom unbekanntem Dostojewski // Augsburgischer Postzeitung. Literatur-Beilage 34 (1926).
88. *Dempf Alois.* Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie. München, 1946.
89. *Denker Rolf.* Individualismus und mündige Gesellschaft (Simmel — Popper — Habermas — Dostoevskij — Camus — Ortega). Stuttgart, 1967.
90. Der unbekanntem Dostojewski / hrsg. von Rene Fülöp-Miller u. Friedrich Eckstein. 1–3. Tsd. München: Piper, 1926.
91. Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch. Im Auftrage der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft herausgegeben von Ellen Lackner, Maria Schumann. Lübeck: Nydam, 1997. Bd. 4 (1997). 135 S.
92. *Dewischeit Curt.* Dostojewski und die Kurzschrift // Der deutsche Stenograph. Jg. 26 (1926). S. 49–54.
93. Die Brüder Karamasow. Dostojewskis letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft, Gaming, Niederösterreich, 30. Juli — 6. August 1995. Mit einem Vorwort und einer Bibliographie herausgegeben von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press, 1997. 274 S.
94. *Dietert F.* Der Russenkultus in der deutschen Literatur // Monatsblätter für die deutsche Literatur. Jg. 7 (1902/03). S. 161.
95. *Dietrich Wolfgang.* Russische Religionsdenker: Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew. Gütersloh: Gütersloher Verl.-haus, 1994.
96. *Döblin Alfred.* Über Roman und Prosa // Marsays 1 (20.9.1917). S. 213–18.  
— Goethe und Dostojewski // *Döblin.* Aufsätze zur Literatur. Ötten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1963. S. 312–320.  
— Es ist Zeit! // *Döblin.* Schriften zur Politik und Gesellschaft. Ötten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1972. S. 25–33.
97. *Doderer Otto.* Die Unnachgiebigen; Tolstoj u. Dostojewski in ihren Ehen. Kevelaer: Verl. Butzon & Bercker, 1950.
98. *Doerne Martin.* Tolstoj und Dostojewskij: zwei christliche Utopien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.  
— Gott und Mensch in Dostojewskis Werk. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
99. *Dostoevskij Fedor Michailovic.* Ein russisches Evangelium; Aufzeichnungen, Gespräche und Predigten des Staretz Sossima. Berlin, 1922.
100. Dostoevsky Studies. The Journal of the International Dostoevsky Society New Series. Vol. II (1998), № 1 u. 2. Dresden: Dresden University Press. Ab Vol. III (1999), Tübingen. Attempo Verlag [Dischingerweg 5, D-72070 Tübingen].
101. Dostojewskij und die Literatur: Vorträge zum 100. Todesjahr des Dichters auf der 3. Internationalen Tagung des «Slavenkomitees» in München, 12–14 Okt. 1981 / Assoc. Internat. pour l'Étude et la Diffusion des Cultures Slaves (UNESCO). Hrsg. von Hans Rothe. Köln: Boehlau, 1983 (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien).
102. Dostojewski am Roulette (die Briefe Dostojewskis und die Aufzeichnungen seiner Gattin sind aus dem russischen Manuskript übers., von Vera Mitrofanoff-Demelic). Hrsg. von Rene Fülöp-Miller u. Friedrich Eckstein. München: Piper, 1925.
103. Dostojewski. Geschildert von seiner Tochter A[imee] Dostojewski. Von Frau Gertrud Ouckama Knoop in München nach dem französischen Manuskript der Verfasserin ins Deutsche übertragen. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag, 1920.
104. Dostojewskij im deutschen Expressionismus. Wilfried Otto: Die Raskolnikoff-Mappe von 1921. Würzburg: Eigenverlag des Martin von Wagner — Museums der Universität Würzburg, 1998.
105. Dostojewskij in der Schweiz. Ein Reader. Herausgegeben von Ilma Rakusa unter Mitwirkung von Felix Philipp Ingold. Frankfurt am Main: Insel, 1980.

106. Dostojewskij und die russische Literatur in Österreich seit der Jahrhundertwende (Literatur, Theater). Hrsg. von Alexander W. Belobratow und Alexej J. Zerebin. St. Petersburg: Verlag FANTAKT, 1994 (=Jahrbuch der Österreich-Bibliothek in St. Petersburg; 1/1994).

107. *Dax Georg von*. Von Puskin bis zu den «Dämonen» // Ammann-Festgabe. Hg. Johann Knobloch. Innsbruck, 1953. S. 223–232.

108. *Drewermann Eugen*. Daß auch der Allerniedrigste mein Bruder sei: Dostojewski — Dichter der Menschlichkeit; fünf Betrachtungen. Zürich; Düsseldorf: Walter, 1998.

109. *Duckmeier F.* Die Einführung Dostojewskis in Deutschland // C Funken. Jg. 3. № 22 (1906).

110. *Ehrenberg H.* Vgl. auch Bubnoff. Nicolai von. Vom Christentum in Rußland // Die christliche Welt. Jg. 36 (1922). S. 83.

— Dostojewski, Volk und Mensch. Stuttgart, 1921.

— Die großen Russen und unsere Bildungsfragen // Die evangelische Pädagogik. Jg. 4 (1929). S. 96.

111. *Ehrenberg H., Sauer E., Rosenstock E.* Osteuropa und wir: das Problem Rußland. Schluchten, 1921.

112. *Ehrenstein Albert*. Der Machiavellist Dostojewski // Kölner Zeitung. № 1197 (1914).

— Der Politiker Dostojewski // Der Merker. Jg. 6 (1915). S. 736–743.

113. *Eichenwald J.* Dostojewski im Familienleben // Deutsche Rundschau. Bd. 204 (1925). S. 55ff.

— Dostojewski. Versuch eines literarischen Charakterbildes // Osteuropa. Jg. 1 (1925/26). S. 9–22.

114. *Eick H.* Bemerkungen über den Roman // Deutsche Allgemeine Zeitung. Beilage № 150 (1907).

115. *Eisler J.* Dostojewskis Leben in seinen Briefen // Pester Lloyd. № 41 (1918).

— Dostojewskis Persönlichkeit // Pester Lloyd. № 216 (1907).

116. *Eisner Kurt*. Raskolnikoff. Zu Dostojewskis Bild // Sozialistische Monatshefte. Jg. 5 (1901). S. 48–52.

117. *Eliasberg Alexander*. Bildergalerie zur russischen Literatur. Eingeleitet von Thomas Mann. München, 1923.

— Dostojewski-Brevier. München, 1923.

— Russische Literaturgeschichte in Einzelporträts. München, 1922.

118. *Elsäßer-Feist Ulrike*. Fjodor M. Dostojewski. Wuppertal: Brockhaus, 1991.

119. *Endres Franz Carl*. Bemerkungen zu Dostojewskis «Tagebuch eines Schriftstellers» // Münchener Neueste Nachrichten. № 409 (1921).

— Dichter und Politiker // Münchener Neueste Nachrichten. № 521 (1920).

120. *Engelhardt Dietrich von*. Epilepsie in Dostoevskijs Roman «Der Idiot» (1868/69) // Notabene medici. 4 (1996). S. 187–194.

121. *Ernst Friedrich*. (Pseudonym, eigentlich Emanuel Fink) Dostojewskis autobiographische Schriften // Wissen und Leben. Jg. 13. № 14 (1920).

— Dostojewski in der Erinnerung seiner Tochter // Der Lesezirkel. Jg. 8 (1921). S. 10–12.

122. *Ernst Karl Friedrich Paul*. Dostojewski // Ethische Kultur. Jg. 9 (1901). S. 100. — Dostojewski // Frankfurter Zeitung. № 290 (1918).

— Dostojewskis Weltanschauung // Der Tag. № 158 (1913). — Dostojewski und wir // Die Tat. Jg. 18 (1926). S. 161.

— Russische Möglichkeiten // Der Tag. № 237 (1918).

123. *Eudoxius Graf E.S.* Antichristenstimmung in der deutschen Literatur // Der Gral. Jg. 19 (1924/25). S. 254.

124. *Eulenberg Herbert*. Dostojewski // Die Hilfe. (1911). S. 283.

— Schattenbilder. Eine Fibel für Kulturbedürftige in Deutschland. Berlin, 1911.

125. Europas Weg in die Moderne: Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Dostojewski, James Joyce, Marcel Proust, Camillo Cavour, Luigi Pirandello, Jacob Burckhardt, Arnold J. Toynbee, Sigmund Freud, John Maynard Keynes, Alfred Nobel, Miguel de Unamuno / hrsg. von Willi Hirdt. Bonn: Bouvier, 1991.



126. F.M. Dostojewski: Dichter, Denker, Visionär. Herausgegeben von Heinz Setzer, Ludolf Müller, Rolf-Dieter Kluge. Tübingen: Attempto, 1998.
127. *Färber A.* Geschichte und Geist der russischen Literatur // Augsburg Postzeitung. Literatur-Beilage № 39/40 (1921).
128. *Fischer Ottokar.* Dostojewskij auf der ethischen Bühne // Slavische Rundschau. Jg. III. № 2 (1931). S. 96–101.
129. *Fischer Paul.* Dostojewski. Sein Glauben, Hoffen, Lieben. Stuttgart: Steinkopf, 1925.
130. *Fischer-Wingendorff M.* Dostojewskis Petersburger Visionen // Frankfurter Zeitung. № 48 (1916).
- Dostojewskis Selbsterniedrigung // Frankfurter Zeitung. № 339 (1924).
- Dostojewskis Petersburger Visionen // Frankfurter Zeitung. № 48 (1916).
131. *Flick Verena.* «Der Idiot» und «Isidora». Zu den literarischen Beziehungen Dostojewskis zu George Sand // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. Bd. 208. 1972. S. 367–369.
- Untersuchungen zur Aesthetik Dostoevskijs in seinen Romanen und Erzählungen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Wiesbaden, 1972.
132. *Frank Simon.* Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor // Hochland. 31 Jg. № I (1933). S. 56–63.
- Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewskijs // Hochland. Jg. 28. Bd. 2 (1931). S. 289.
133. *Freska F.* Dostojewski und wir // Münchener Neueste Nachrichten. № 481 (1921).
134. *Freud Sigmund.* Dostojewski und die Vätertötung // Freud Studienausgabe. Bd. 10. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.
135. *Freynik Thomas.* Die Todesproblematik im Schaffen von F.M. Dostoevskij. Hamburg: Kovac, 2000.
136. *Friedrich Paul O.* Anna Grigorjewna Dostojewkajas «Erinnerungen» // Berliner Börsenzeitung. Kunst № 63 (1925).
137. *Friedrichs E.* Russische Literaturgeschichte. Frankfurt/M., 1922.
138. *Frobenius E.* Dostojewski als religiöse Erscheinung // Deutsche Allgemeine Zeitung. Frau und Welt. № 517 (1921).
139. *Froberger J.* Wege zu Dostojewski // Kölner Volkszeitung. № 813 (1921).
140. *Früchte G.* Dostojewski und Gogol // Literarisches Echo. Jg. 21 (1918/19). S. 141–151.
141. *Fuchs Felix Heinrich Christopher.* Eine Mission des orthodoxen Rußland? // Hochland. Jg. 18 (1921). S. 744.
142. *Fuchs Ina.* «Homo apostata», die Entfremdung des Menschen: philosophische Analysen zur Geistmetaphysik F.M. Dostojewskijs. München: Sagner, 1988.
143. *Fülöp-Miller Rene, Eckstein Friedrich (Hrsg.).* Die Lebenserinnerungen der Gattin Dostojewskis. München: Piper, 1925.
- Raskolnikoffs Tagebuch. München: Piper, 1928.
- Die Urgestalt der «Brüder Karamasow». Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München: Piper, 1928.
144. *Fülöp-Miller Rene.* Dostojewski am Roulette. Hrsg. von R. Fülöp-Miller und F. Eckstein. Mit 9 Bildbeilagen. München: Piper, 1925.
- Der «Großinquisitor» // Fülöp-Miller, Macht und Geheimnis der Jesuiten. Eine Kultur- und Geistesgeschichte. Berlin: Th. Knaur Nachf. 1929. S. 569–576.
- Dostojewskis «Heilige Krankheit» // Münchener Neueste Nachrichten. Einkehr 16 (1926).
- Dostojewskis heilige Krankheit 2 // Wissen und Leben. Jg. 17 (1924). S. 1184–1191.
- Dostojewskis Handschriften // Autographen-Rundschau. Jg. 8. № 6 (1927).
- Geist und Gesicht des Bolschewismus. Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowjet-Rußland. Wien; Zürich; Leipzig: Amalthea-Verlag, 1928.
- Die Neugeburt der russischen Mystik // Der Wächter. Jg. 8 (1925/26). S. 429–438.

145. *Funk Ph.* Zu Dostojewskis 100 Geburtstag // Bayerischer Kurier. Literaturbeilage 45 (1921).  
— Das fürchtbare Ende der Familie Dostojewskis. Ihre Vernichtung durch die Bolschewismus // Kirchliche Blätter. Hermannstadt. 35 Jg. (1944). S. 261.
146. Funkkolleg Literarische Moderne / hrsg. vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen ... Das wiss. Team: Rolf Grimminger ... Band: 2, 1993.
147. *Fürst H.* Pädagogische Betrachtung zu Dostojewskis Roman «Der Idiot» // Schweizer Erziehungs Rundschau. 12 Jg. (1939/40). S. 96.
148. *Gäfgen H.* Dostojewski und Tolstoi // Mitteldeutsche Ztg. № 294 (1921).
149. *Galahad Sir* (Pseudonym). Idiotenführer durch die russische Literatur. München: Albert Langen, 1925.
150. *Gänßbauer Hans-Otto.* Dostojewski und das Werk André Gides. o.O., 1942.
151. *Garstka Christoph.* Arthur Moeller van den Brück und die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke Dostojewskis im Piper-Verlag 1906–1919: eine Bestandsaufnahme sämtlicher Vorbermerkungen und Einführungen von Arthur Moeller van den Brück und Dmitrij S. Mereschkowskij unter Nutzung unveröffentlichter Briefe der Übersetzerin E.K. Rahn. Mit ausführlicher Bibliographie. Geleitwort von Horst-Jürgen Gerigk. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang 1998 (= Heidelberger Publikationen zur Slavistik; B. Literaturwissenschaftliche Reihe, hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk und Wilfried Potthoff; Bd. 9).
152. *Gensichen H.E.* Dostojewski und wir // Arbeit und Stille. 17 Jg. (1934). S. 14–17.
153. *Geratewohl F.* Dostojewski über Deutschland // Münchener Allgemeine Zeitung. № 212 (1924).
154. *Gerhard Dietrich.* Gogol und Dostojewski in ihrem künstlerischen Verhältnis. Leipzig, 1941.
155. *Gerigk Horst-Jürgen.* Dostojewskij, der «vertrachte Russe»: die Geschichte seiner Wirkung im deutschen Sprachraum vom Fin de siècle bis heute. Tübingen: Attempto, 2000.  
— Dostojewskis Selbstverständnis als hermeneutisches Problem // Russian Literature. Bd. 4. 1973. S. 114–127.  
— Elemente des Skurrilen in Dostojewskis Erzählung «Der ewige Gatte» // Forum slavicum. Bd. 12. 1966. S. 37–49.  
— Die Gründe für die Wirkung Dostojewskis // Dostoevsky Studies. Bd. 2. 1981. S. 3–26.  
— Der Mörder Smerdjakov: Bemerkungen zu Dostojewskis Typologie der kriminellen Persönlichkeit // Dostoevsky Studies. Bd. 7. 1986. S. 107–122.  
— Die Architektonik der «Brüder Karamasow» // Gerigk (Hrsg.) 1997. S. 47–74.  
— Die Sache der Dichtung, dargestellt an Shakespeares «Hamlet», Hölderlins «Abendphantasie» und Dostojewskis «Schuld und Sühne». Hürtgenwald: Guido Pressler, 1991.  
— Die zweifache Pointe der Brüder Karamasow. Eine Deutung mit Rücksicht auf Kants Metaphysik der Sitten // Euphorion. Bd. 69. 1975. S. 333–349.  
— Versuch über Dostojewskis «Jüngling». Ein Beitrag zur Theorie des Romans. München: Fink, 1965. (= Forum Slavicum. Hrsg. von Dmitrij Tschizewskij; Bd. 4).  
— Notes Concerning Dostojewskii Research in the German Language after 1945 // Canadian-American Slavic Studies, 6 (1972). № 2. S. 272–285.  
— Die Russen in Amerika: Dostojewskij, Tolstoj, Turgenjew und Tschechow in ihrer Bedeutung für die Literatur der USA. Hürtgenwald: Pressler, 1995.  
— Dostojewskij und Tschechow: Vom intelligiblen zum empirischen Menschen // Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. 2 Bde. Hrsg. von Reto Luzius Fetz, Roland Hagenbüchle und Peter Schulz. Berlin und New York: de Gruyter, 1998. (European Cultures. Studies in Literature and the Arts. Edited by Walter Pape; Volume 11.2). Bd. 2. S. 965–978.
156. *Gerstenberg K.* Eine Holzschnittfolge zu Dostojewskis «Brüder Karamasow» // Slavische Rundschau. Jg. III. № 2 (1931). S. 9–95.
157. *Gesemann Gerhard Friedrich Franz.* Dostojewski in Deutschland // Slavische Rundschau. № III (1931). S. 318–323.



— Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem Hintergrund der 80er Jahre // Die Welt der Slaven, 6 (1961). S. 129–149.

— Die Diskussion um Dostojewskij geht weiter. Seine jetzigen Interpreten. Kommentar und bibliographische Hinweise // Österreichische Osthefte. 5 (1963). S. 32–39.

— Einige Dostojewskijsche Motive in der jüngsten deutschen Malerei // Slavische Rundschau. Jg. III, № 2 (Februar 1931). S. 73–91.

— Das goldene Zeitalter. Ein Kapitel über Dostojewski // Dioskuren. 1 Jg. (1922). S. 275–305.

— Der Träumer und der Andere. Ein Kapitel zur vergleichenden Gogol- und Dostojewski-Forschung // Dostojewski-Studien. Reichenberg (1931); (Veröffentlichung der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der deutschen Universität in Prag. I. Reihe, Heft 8).

158. *Gogarten F.* Die religiöse Entscheidung. Jena, 1924.

159. *Goldschmidt K.W.* Dostojewski als religiöse Erscheinung // Der Tag. № 177 (1921).

160. *Goldschneider A.* Basarow, Raskolnikoff, Ssanin // Wiener Allgemeine Zeitung. № 9294 (1909).

161. *Götze Alfred.* Dostojewski // Elberfelder Zeitung. № 261 (1921).

— Dostojewski // Norddeutsche Rundschau. № 408 (1921).

162. *Graphoff Helmut* (hrsg.). Dostojewskis Erbe in unserer Zeit: neueste Forschungen sowjetischer Literaturwissenschaftler zum künstlerischen Erbe Dostojewskis. Berlin: Akad. Verl., 1976.

163. *Gretzmacher Bernd-Volker.* Die Gestalt des Stavrogin in dem Roman «Die Dämonen» von F.M. Dostoevskij. Tübingen, 1974.

164. *Grimmeishaus E.* Dostojewski // Neue Badische Landeszeitung. Unt. Beilage 307 (1928).

165. *Grosberg O.* Über den Spielteufel in Dostojewski // Münchener Neueste Nachrichten. № 65 (1924).

166. *Grusemann Michael.* Dostojewski. München, 1921.

167. *Guardini Romano.* Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskij's größten Romanen. Leipzig, 1933.

— Religiöser Ausdruck // Die Schildgenossen. Jg. 5 (1925). S. 418.

— Vom Sinn der Kirche. Mainz, 1923.

168. *Günther Hans.* Die Bewusstseinsentwicklung des kleinen Beamten in Dostoevskij's «Armen Leuten» // Aus der Geisteswelt der Slaven. Dankesgabe an Erwin Koschmieder. Hg. Seminar für slavische Philologie der Universität München. München, 1967. S. 176–188.

169. *Gurian W.* Dostojewski // Hochland. Jg. 18 (1921). S. 692.

— Der intime Dostojewski // Augsburg Post-Zeitung. Literaturbeilage 37 (1924).

170. *Gürster E.* Das Ringen mit dem Teufel // Die Literatur. Jg. 29 (1926/27). S. 563–565.

171. *Guski Andreas.* «Einfach» und «kompliziert» bei Dostojewskij // Polyfunktion und Metaparodie...

172. *Haase Felix Arthur.* Die religiöse Psyche des russischen Volkes. Leipzig, 1921.

173. *Haber Karin.* Das Teufelsgespräch im «Doktor Faustus»: ein Beitrag zur Dostoevskij-Rezeption Thomas Manns. Regensburg, 1996.

174. *Hackel A.* Die Briefe von Dostojewski // Berliner Börsen Courier. № 277 (1929).

175. *Haecker Theodor.* Christentum und Kultur. München, 1927.

176. *Halm H.* Dostojewski // Wiener Fremdenblatt. № 206 (1913).

177. *Hansel Ludwig.* Gewissenserneuerung und Christentum // Hochland. Jg. 24. № II (1926/27). S. 113.

178. *Hansen-Löwe Aage A.* Zum Diskurs des End- und Nullspiels bei Dostojewskij // Die Welt der Slaven XLI, 1996. S. 299–324.

179. *Harden Maximilian.* «Worte zu diesem Hefte». Einleitung zu der russischer Dichtung gewidmeten Ausgabe von «Die Aktion» // Die Aktion. 5 Jg. № 43/44 (1915). Sp. 529.

180. *Härder H.* Dostojewskis Schicksal // Badener Beobachter. Kunst 19 (1927).

181. *Härder Johannes.* Der Mensch im russischen Roman: Deutungen. Gogol, Dostojewski, Leskov, Tolstoi. Wuppertal-Barmen: Jugenddienst-Verl., 1961.

182. *Harich W.* Dostojewski als Gestalt // Neue Badener Landeszeitung. Kunst 221 (1926).
183. *Harnack Adolf von.* Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschiede von der abendländischen // Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Gießen, 1916.
184. *Harreß Birgit.* Mensch und Welt in Dostoevskijs Werk: ein Beitrag zur poetischen Anthropologie. Köln: Böhlau, 1993.  
— Das Menschenbild Dostoevskijs // Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1997. S. 25–34.
185. *Hart Julius.* Dostojewski und sein Schicksal // Der Tag. Beilage 89 (1923).
186. *Hart Pierre R.* Schillerean Themes in Dostoevskij's «Malen'kij geroj» // The Slavic and East European Journal. Bd. 15. 1971. S. 305–315.
187. *Hauser Arnold.* Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. 2 Bde. München: Beck 1953. [Über Dostojewskij: II. S. 392–409.]
188. *Hauser Otto.* Der Roman des Abendlandes seit 1800. Leipzig, 1913.
189. *Hausmann Raoul.* Tolstoi und Dostojewski // Die neue Schaubühne. Jg. 2. № 4 (1920).
190. *Hausmann S.* Zum 100 Geburtstag Dostojewskis // Schlesische Zeitung. Unt. Beilage 525 (1921).
191. *Hauswedell Ernst.* Die Kenntnis von Dostojewsky und seinem Werke im deutschen Naturalismus und der Einfluß seines «Raskolnikoff» auf die Epoche von 1880–1895. Dissertation. München, 1924.
192. *Hefele Hermann.* Das Gesetz der Form. Briefe an Tote. Jena, 1921.
193. *Heim Christiane.* Die Gestalt Svidrigajlovs in Dostoevskijs Roman «Verbrechen und Strafe». Tübingen, 1978.
194. *Heithus Clemens.* Deutsche Dostojewskij-Bibliographie 1996 (mit Nachträgen zu den Jahren 1990–1995) // Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch. S. 123–134.
195. *Hennig Gerda.* Traumwelten im Spiegel der Dichtung: Jean Paul, Dostojewski, Nerval, Strindberg. Frankfurt/M.: R.G. Fischer, 1995.
196. *Henning Hans.* Dostojewski // Frankfurter Zeitung. № 718. (1923).
197. *Hermanns Karl.* Das Experiment der Freiheit: Grundfragen menschlichen Daseins in F.M. Dostojewskis Dichtung. Bonn: Bouvier, 1957 (Schriften zur Rechtslehre und Politik d. Seminars für Staatsphilosophie und Rechtspolitik d. Univ. zu Köln; 3).
198. *Herrmann H.* Die Verklärung des Leides (Dostojewskis sibirische Verbannung) // Heidelberger Neueste Nachrichten. № 198 (1917).
199. *Herwegen Ildelfons.* Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf, 1922.  
— Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze. München, 1924.
200. *Hesse Hermann.* Blick ins Chaos. Drei Aufsätze. Bern: Verlag Seldwyla, 1921.  
— Die Brüder Karamasow oder der Untergang Europas // Die neue Rundschau. Jg. 31 (1920). S. 376.  
— Dostojewski (1925) // Gesammelte Schriften. Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1957. S. 292.  
— Über Dostojewski // Vivos voco. Zwischenheft November (1925).  
— Gedanken zu Dostojewskis Idiot // Die Schweiz. Jg. 24, № 5 (1920).  
— Gesammelte Briefe. Bd. 1. 1895–1921. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.
201. *Hesse Otto Ernst.* Nötzels Dostojewski // Berliner Börsenzeitung. № 225 (1925).
202. *Hessen Sergej.* Das Porträt Stavrogins // Slavische Rundschau. Bd. 3. 1931. S. 233–237.  
— Stavrogin als philosophische Gestalt. Die Idee des Bösen in den «Dämonen» Dostojewskijs // Dostojewskij-Studien. Hg. Dmitrij Čyževskij. Reichenberg, 1931. S. 51–68.
203. *Heuschele Hermann Otto.* Unser Verhältnis zur russischen Literatur // Saarbrücker Zeitung. Lit. 302 (1926).
204. *Heuß Theodor.* Dostojewskis Revolutionsroman // Die Hilfe. Jg. 12. № 40 (1906).
205. *Hevesi L.* Dostojewski als Journalist // Pester Lloyd. № 210 (1904).
206. *Heynen W.* Dostojewskis Memoiren // Preußische Jahrbücher. Bd. 185 (1921). S. 233–249.



207. *Hielscher Karla*. Dostojewski in Deutschland. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel-Verl., 1999.
208. *Hillekamps H.* Christus im Roman // Liter.-musik. Monatshefte. Jg. 4 (1922). S. 159.
209. *Hoeflich Eugen*. Dostojewski, die Persönlichkeit und das Heute // März. Jg. 10 (1916). S. 34.
210. *Hoffmann Camill*. Dostojewski, der Agitator // Literarisches Echo. Jg. 16 (1914). S. 675.  
— Fedja Michailowitsch. Gedicht // Die Aktion. 8 Jg. № 7/8 (1918). Sp. 94–97.  
— Immoralisten als Romanhelden // Literarisches Echo. Jg. 8 (1906). S. 471.
211. *Hofmann Vlatislav*. Dostojewski (Zu meinen Zeichnungen Dostojewskischer Romanfiguren) // Die Aktion. 8 Jg. № 7/8 (1918). Sp. 98.
212. *Hofmiller Josef*. Um Dostojewski // Münchener Neueste Nachrichten. № 176/177 (1925).
213. *Holdheim W. Wolfgang*. Die Struktur von Dostojewskijs «Aufzeichnungen aus einem Kellerloch» // Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Bd. 47. 1973. S. 310–323.
214. *Hollenberg H.* Der Gottesstaat bei Dostojewski. Dissertation. München, 1921.
215. *Holthusen Johannes*. Prinzipien der Komposition und des Erzählens bei Dostojewskij. Köln: Westdeutscher. Verl., 1969.  
— Zur Bewusstseinsdarstellung im Realismus: Beichte und Selbstenthüllende innere Rede bei Dostojewskij // Miscellanea Slavica. To Honor the Memory of Jan M. Mejer. Amsterdam, 1983.
216. *Holz Paul*. Notizen eines Zeichners // Katalog Paul Holz. Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett (1984). Berlin, 1983.
217. *Holzapfel Rudolf Maria*. Panideal. Das Seelenleben und seine soziale Neugestaltung. Jena, 1923.
218. *Hölzke A.* Zwanzig Jahre deutscher Literatur. Braunschweig, 1905.
219. *Holzmann Max*. Dostojewski. Sein Leben und Werden. München, 1923.
220. *Hübscher Arthur*. Der Spieler und die Literatur // Literarisches Echo. Jg. 25 (1922/23). S. 961.
221. *Huebner Friedrich Markus*. Heinrich Mann wider Dostojewski // Die Schaubühne. Jg. 11 (1915). S. 392.  
— Dostojewski in Holland // Prager Presse. № 66 (1925).  
— Der Expressionismus in Deutschland // Ders.: Europas neue Kunst und Dichtung. Berlin: E. Rowohlt, 1920. S. 80–95.
222. *Hueck W.* Dostojewski, der Psychologe des Irrationalen // Die Literatur. Jg. 28 (1925/26). S. 199.
223. *Huelsenbeck Richard*. Der neue Mensch // Neue Jugend. № 1 (23.5.1917).
224. *Hurwicz Emanuel*. Dem Gedächtnis Dostojewskis // Die neue Zeit. Jg. 40 (1921/22). S. 210–213.
225. *Iblher F.* Nötzels Dostojewski-Buch // Münchener Neueste Nachrichten. № 221 (1926).
226. *Ignatow Assen*. Der Teufel und der Übermensch: die Antizipation des Totalitarismus bei Dostojewski und Nietzsche // Impulse. № 29. VI/1989. EZW-Texte: Stuttgart, 1989.
227. *Imbach Josef*. Dostojewski und die Gottesfrage in der Theologie. Rom: ed. Miscellanea franciscana, 1973.  
— Fjodor Michailowitsch Dostojewski: durchlittener Glaube. Freiburg, Schweiz, Imba Verl. 1979.
228. *Ingold Felix Philipp*. Dostojewskij und das Judentum. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Insel-Verl., 1981.
229. *Iwanow Wjatscheslaw*. Dostojewskij. Tragödie, Mythos, Mystik. Autorisierte Übersetzung von Alexander Kresling. Tübingen: Mohr/ Siebeck, 1932.
230. Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft. Bd. 6. Hrsg. von Roland Opitz und Ellen Lackner unter Mitarbeit von Peter Bukowski. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 1999.
231. *Jakobs M.* Väterchen Dostojewski // Vossische Zeitung. № 531 (1920).

232. *Jantsch J.F.* Die Heilige Schrift im Leben und Sterben eines großen Christen und Heiligen // Kirche und Kanzel. Bd. 19 (1936). S. 205.  
 — Die römische Kirche im Urteil Dostojewskis // Theologie der Zeit. 39 Jg. № 37 (1939). S. 143–153.  
 — Der Wert der religiösen Kindheitserinnerungen (Dostojewskis Leben als Beispiel) // Christlich-pädagogische Blätter. 61 Jg. (1938). S. 186–191.
233. *Jekutsch Ulrike.* Auktorial-personal oszillierendes Erzählen in Dostoevskijs «Prestuplenie i nakazanie» in der Wiedergabe durch frühe deutsche Übersetzungen // Erlebte Rede und impressionistischer Stil. Europäische Erzählprosa im Vergleich mit ihren deutschen Übersetzungen, hrsg. von Dorothea Kulimann. Göttingen: Wallstein 1995. S. 137–178.
234. *Jens Walter, Küng Hans.* Dichtung und Religion (Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka). München: Kindler Verlag, 1985.
235. *Jezower Ignaz.* Dostojewskis Dämonen // Vossische Zeitung. № 37 (1907).
236. *Jilek H.* Dostojewskis Verhältnis zur westlichen Literatur. Dissertation. Prag, 1926.
237. *Jollos W.* Dostojewskis ewige Freundin // Berliner Börsen Courier. № 281 (1928).  
 — Dostojewskis ewige Freundin 2 // Kölner Zeitung. Frau 73 (1929).  
 — Dostojewskis Tochter // Schweizerland. Jg. 6. № 9 (1920).
238. *Jünger Ernst.* Das Abenteuerliche Herz. Zweite Fassung. Figuren und Capriccios // Jünger. Werke. 18 Bde. Stuttgart: Klett/ Cotta, 1978 f. Bd. 9.
239. *Kampmann Theoderich.* Dostojewskij in Deutschland. Münster: Helios-Verlag, 1931.  
 — Licht aus dem Osten? Dostojewskis Grunderkenntnisse über die menschliche Gemeinschaft. Ein Beitrag zur Analyse seiner Weltanschauung. Breslau, 1931.  
 — Die Welt Dostojewskis und Sowjet-Rußland // Hochland. Jg. 29. Bd. 2 (1932). S. 495.
240. *Kappen Richard.* Die Idee des Volkes bei Dostojewski. Dissertation. Bonn, 1936.
241. *Kasack Wolfgang.* Dostojewskij mit den Augen deutscher Schriftsteller. Ein Beitrag zur Frage nach den Wurzeln der europäischen Kultur // Die gemeinsamen Wurzeln der europäischen Zivilisation, hrsg. von Wolfgang Beitz. Baden-Baden: NomosVerlag, 1990. S. 27–40.  
 — Dostojewski. Leben und Werk. Mit Abbildungen. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel, 1998.  
 — Christus in der russischen Literatur. Ein Gang durch ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben & Urachhaus, 2000.  
 — Dostojewski und die politisch-ethische Verantwortung in der zeitgenössischen Publizistik russischer Schriftsteller // Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch. S. 113–121.
242. *Kaus Otto.* Dostojewski. Zur Kritik der Persönlichkeit. Ein Versuch. München: Piper, 1916.  
 — Dostojewskij und sein Schicksal. Berlin: E. Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1923.  
 — Flaubert und Dostojewski // Die Weißen Blätter. Jg. 1 (1913/14). S. 646.  
 — F.M. Dostojewskis Briefe // Die Weißen Blätter. Jg. 1 (1913/14). S. 1352.  
 — Der Irrtum Dostojewskis // Frankfurter Zeitung. № 3 (1916).  
 — Die Träume in Dostojewskis Raskolnikoff. Leipzig; Wien, 1926.
243. *Kayser Rudolf.* Dostojewski // März. Jg. 11. № 48 (1917).  
 — Dostojewski // Mannheimer Tageblatt. № 307 (1921).
244. *Keim W.* Drei Meister // Literarisches Echo. Jg. 23 (1920/21). S. 842.
245. *Keller A.* Eine Philosophie des Lebens. Jena, 1914.
246. *Kerr Alfred.* Zum 100 Geburtstag Dostojewskis // Berliner Tageblatt (30.10.1921).
247. *Kersten Kurt.* A.G. Dostojewskis Tagebuch. Die Krise Dostojewskis. Berlin, 1925.  
 — Von Dostojewski // März. Jg. 9. № 28 (1915).  
 — Dostojewskis Briefe // Berliner Tageblatt. № 223 (1915).  
 — Dostojewski nach seinen Briefen // Die Aktion. Jg. 6 (1916). Sp. 662.  
 — Dostojewskis Frau // Das Tagebuch. Jg. 7 (1925). S. 535–538.
248. *Keyserling Hermann Graf von.* Vorwort zu: Der russische Christ. Eine Auswahl aus russischen Erzählungen. München, 1922.



— Vorwort zu: N. Berdjajew. Der Sinn der Geschichte. Darmstadt, 1925.

249. *Kiesel Helmuth*. Unterschiedliche Auffassungen vom «gesellschaftlichen Wert des Pathologischen»: Freud und Döblin über Dostojewskij // Kiesel, Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins. Tübingen: Niemeyer, 1986. S. 224–229.

250. *Klauser Katharina*. Nikolaj Stavrogin und Ivan Karamazov. Zwei Konzeptionen des «großen Sünders» in den Romanen Dostoevskijs. Kiel, 1997. 111 BL. Kiel, Univ., Magisterarbeit.

251. *Kleinberg A.* Die deutsche Dichtung in ihren sozialen, zeit- und geistesgeschichtlichen Bindungen. Berlin, 1927.

252. *Kießmann Stefan*. Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Eine interdisziplinäre, kulturvergleichende Analyse im Spiegel der Dostojewskij-Rezeption zwischen 1900 und 1945. Regensburg: S. Roderer Verlag, 1990 (=Theorie und Forschung; Bd. 110. Literaturwissenschaft; Bd. 5).

253. *Klinge G.* Lieber Dostojewski // Weser Zeitung. Frauen Beilage 36/37 (1921)

— Dostojewski-Studie // Weser Zeitung. Bunte Truhe 38 (1921).

254. *Kluge Rolf-Dieter*. Zamjatin's «Wir» und Dostoevskijs «Großinquisitor». Zum Verhältnis von individueller Freiheit und sozialer Verantwortung // Anzeiger für slavische Philologie. 18 (1987). S. 7–21.

— Die «Dämonen» der Revolution; sowie: Das Leben ist mehr als der Sinn des Lebens: «Die Brüder Karamasow» // F.M. Dostojewski: Dichter, Denker, Visionär. Herausgegeben von Heinz Setzer, Ludolf Müller, Rolf-Dieter Kluge. Tübingen: Attempto, 1998. S. 89–110 und 137–158.

255. *Knüpffer A.* Dostojewski über den politischen Mord und den ungeschriebenen Schlußteil der Brüder Karamasoff // Ostdeutsche Monatshefte. Jg. 5 (1924/25). S. 1211–1216.

256. *Köberle Adolf*. Genialität und Labilität: dargestellt an Hamann, Kierkegaard und Dostojewski. Stuttgart, 1986.

257. *Köhler F.* Dostojewskis Lebensglaube // Der Tag. Pädagogische Tg. 148 (1923).

258. *Kohn Hans*. Propheten ihrer Völker. Mille, Michelet, Mazzini, Treitschke, Dostojewski. Studium zum Nationalismus des 19. Jahrhunderts. Bern, 1948.

259. *Komarowitsch Wassilij*. Die Brüder Karamasoff // Die Ur-gestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. Erläutert von W. Komarowitsch. Hrsg. von R. Füllöp-Miller und Friedrich Eckstein. Mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. Sigmund Freud [«Dostojewski und die Vatermordung»]. München: Piper, 1928. S. 1–235.

260. *Kopal P.* Das Slawentum und der deutsche Geist. Jena, 1914.

261. *Korrod Eduard*. Dostojewski am Roulette // Neue Züricher Zeitung. № 1278 (1925).

262. *Korsch Hedda*. Dostojewski // Das rote Echo. Erfurt (30.10.1921).

263. *Koschmal Walter*. Semantisierung von Raum und Zeit. Dostoevskijs Aufzeichnungen aus einem Toten Haus und Čechovs Insel Sachalin // Poetica. Bd. 12. 1980. S. 397–420.

264. *Krannhals P.* Die Drohung des Chaos // Der Hellweg. Jg. 6 (1926). S. 169–171.

265. *Kraus Hans-Joachim*. Schuld und Vergebung in F.M. Dostojewskijs Werken // Evangelische Theologie 53 (1993). S. 96–109.

266. *Kraus Karl*. Weltgericht. 2 Bde. Leipzig, 1919.

— Nachts. Wien und Leipzig, 1924.

267. *Krolop Kurt*. «Schuld» und «Selbstverurteilung» als «Wahrheit» und «Methode» (Dostojewskij und Kafka) // Das Schuldproblem bei Franz, Kafka. Kafka-Symposiwn 1993, Klosterneuburg. Herausgeber: Wolfgang Kraus... Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 1995.

268. *Kühne W.* Fürst Myschkin, Dostojewski und Solowjeff // Prager Presse. № 247 (1924).

269. *Küng Hans, Jens Walter*. Dichtung und Religion (Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka). München: Kindler Verlag, 1985.

270. *Kunstmann Heinrich*. Einige Parallelen zwischen Dostoevskij und Kafka // Mnemosina: Studia litteraria russica in honorem Vsevolod Setchkarev. Hrsg. von J.T. Baer und N.W. Ingham. München, 1974.

271. *Lachmann Renate*. «Doppelgängerei» (Gogol', Dostoevskij, Nabokov) // Individualität. Hrsg. von Manfred Frank und Anselm Haverkamp. München: Fink 1988 (= Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe; Bd. 13). S. 421–439.

— Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

— Диалогический принцип или риторика? (о «Записках из подполья» Достоевского) // Wiener Slawistischer Almanach. Bd. 17 (1986). S. 33–42.

272. *Lambeck Barbara*. Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem Gedankengut Cernysevskijs in «Aufzeichnungen aus dem Untergrund», 1980. Diss. Tübingen.

273. *Lapschin J.* Die Metaphysik Dostojewskijs // Festschrift N.O. Losskij zum 60. Geburtstag. Bonn, 1934. S. 91–124.

274. *Laudon Hasso*. Der ewige Ketzer: e. Dostojewski-Roman. Berlin: Buchverlag Der Morgen, 1982.

275. *Laumoff W.* Das heutige Rußland // Hochland. Jg. 19 (1921/22). S. 351–358.

276. *Lauth Reinhard*. Dostojewski und sein Jahrhundert. Mit e. Einl. von Hans Rothe. Bonn: Bouvier, 1986.

— «Ich habe die Wahrheit gesehen». Die Philosophie Dostojewskijs in systematischer Darstellung. München: Piper, 1950.

— Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. Hamburg: Meiner, 1989.

— Was sagt uns Dostojewski heute? München: Ars Una, 1990 (Deutsche Hochschuledition; 14).

277. *Lavrín Janko*. Fjodor M. Dostojewskij. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Aus dem Englischen von Rolf-Dietrich Keil. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 23. Aufl. 1995 (=rowohlt monographien; 88).

278. *Laziczius J.v.* Die Leibeigenenfrage bei Dostojewski // Zeitschrift für slawische Philologie. VIII (1933). S. 54–62.

279. *Ledig Gerhard*. Philosophie der Strafe bei Dante und Dostojewski. Weimar: Böhlau, [1935].

280. *Leipoldt W. Johannes*. Vom Jesusbilde der Gegenwart. Leipzig, 1913.

— Russische Dichtung und russische Volksseele. Münster, 1915.

281. *Leitner Andreas*. «Plötzlichkeit» in Dostojewskijs «Dämonen» // Polyfunktion und Metaparodie... S. 171–182.

282. *Lettenbauer Wilhelm*. Dostojewskij // Lettenbauer, Russische Literaturgeschichte. Frankfurt am Main und Wien: Humboldt-Verlag, 1955 (=Sammlung «Die Universität», Bd. 56). S. 239–260.

— Zur Deutung der Legende vom «Großinquisitor» Dostojewskijs // Welt der Slaven. 5 (1960). S. 329–333.

283. *Lieb Fritz*. Die Anthropologie Dostojewskijs 2 // Kirche, Staat und Mensch. (1937). S. 256–294.

— Das Problem des Menschen bei Dostojewski (Versuch einer theologischen Exegese) // Orient und Occident. № 3 (1930). S. 22–45.

— Die Selbsterfassung des russischen Menschen im Werke Dostojewskijs und Solowjews // Lieb F. Rußland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. Bern, 1945.

284. *Lippert W.* Erinnerungen an Dostojewski // Stimmen der Zeit. Bd. 109 (1921/22). S. 351–358.

285. *Löwenthal Leo*. Die Auffassung Dostojewskijs im Vorkriegs-Deutschland // Zeitschrift für Sozialforschung. 3. Jg. № 3 (1934). S. 343–382.

286. *Lubac Henri de*. Die tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach — Nietzsche — Comte und Dostojewskij als Prophet. Salzburg 1950.

287. *Lucka Emil*. Dostojewski. Stuttgart, Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt, 1924. — Dostojewski und der deutsche Geist // Hellweg. Jg. 5 (1925). S. 17/18.

— Dostojewski und der Sozialismus // Literarisches Echo. Jg. 24 (1921/22). S. 1229.



- Dostojewski und der Teufel // *Literarisches Echo*. Jg. 16 (1913/14). S. 369ff. — Dostojewski, der Versucher // *Frankfurter Zeitung*. № 599 (1920).
- Dostojewski, der Versucher // *Literarisches Echo*. Jg. 23 (1920/21). S. 37.
288. *Lukács Georg*. Dostojewskij [1943] // *Lukács*. Russische Literatur — Russische Revolution. Puschkin, Tolstoi, Dostojewskij, Fadejew, Makarenko, Scholochow, Solschenizyn. Ausgewählte Schriften III. Hamburg: Rowohlt, 1969. S. 136–149.
- Dostojewski, Notizen und Entwürfe / Hrsg. v. J.C. Nyíri. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985 (Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlass von Georg Lukács).
289. *Luther Arthur*. Besprechung neuer Dostojewski-Literatur // *Literarisches Echo*. Jg. 25 (1922/23). S. 953.
- Einleitung zu: Dostojewski F.M.: Briefe. Ausgewählt, eingeleitet und erledigt von A. Luther. Leipzig, 1926.
- Geschichte der russischen Literatur. Leipzig, 1924.
- Russische Literatur in Deutschland // *Russische Rundschau*. Jg. 1 (1925). S. 1.
- Russischer Brief // *Literarisches Echo*. Jg. 4 (1901/02). S. 343.
- Russischer Brief // *Literarisches Echo*. Jg. 10 (1907/08). S. 1380.
- Russischer Brief // *Literarisches Echo*. Jg. 24 (1921/22). S. 1246.
- Russisches // *Literarisches Echo*. Jg. 25 (1922/23). S. 1173.
290. *Luxemburg Rosa*. Dostojewski // *Die Aktion*. Jg. 11 (1921). Sp. 47.
- Dostojewski // *Literarisches Echo*. Jg. 24. № 9 (1922). S. 549.
- Die Seele der russischen Literatur // *Die Weißen Blätter*. Jg. 6 (1919). S. 56–75.
291. *Maceina Antanas*. Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Heidelberg, 1952.
292. *Mahrholz Werner*. Dostojewski. Ein Weg zum Menschen, zum Werk, zum Evangelium. Berlin: Furche-Verlag, 1922.
- Der Politiker Dostojewski // *Frankfurter Zeitung*. № 851 (1922).
293. *Mann Thomas*. Betrachtungen eines Unpolitischen. Berlin: S. Fischer-Verlag, 1918.
- Dostojewski — mit Maßen // *Neue Rundschau* (1945/46). S. 425–440 (Ges. Werke, Fischer-Verl., 1960, Bd. IX).
- Goethe und Tolstoi. Fragmente zum Problem der Humanität // *Deutsche Rundschau*. 48. Jg. № 6 (1922) (Ges. Werke, Fischer-Verl., 1960, Bd. IX).
- Leiden und Größe Richard Wagners // *Die neue Rundschau*. 44. Jg. № 4 (1933).
- (Zahlreiche kürzere Notizen zu Dostojewskij in vielen Aufsätzen und Aufzeichnungen Th. Manns. См. также: *Gesammelte Werke*, Fischer-Verl., 1960, Bd. 9–13).
294. *Maresch Maria Alb. Leontine*. Der russische Mensch. Zur Ideengeschichte und Psychologie des Ostens. Innsbruck, 1918.
295. *Masaryk Thomas G.* Dostojewski und Europa // *Nord und Süd*. Jg. 50. № 1 (1927).
- Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. 2 Bde. Jena, 1913.
296. *Matthias Leo*. Genie und Wahnsinn in Rußland. Berlin, 1921.
297. *Maurina Zenta*. Dostojewskij. Menschengestalter und Gottsucher. Memmingen, 1952.
298. *Max Herzog zu Sachsen*. Die Weltanschauung Dostojewskis // *Augsburger Postzeitung*. Lit. Beilage 8 (1926).
299. *Meer Josef*. Grundlagen einer psychopathologischen Beurteilung der Persönlichkeiten und Typen bei Dostojewski // *Psychologie und Medizin*. № 4 (1930). S. 110–199.
300. *Meier-Graefe Julius*. Dostojewski der Dichter. Berlin: Rowohlt, 1926 / Frankfurt am Main: Insel-Verl., 1988.
- Die doppelte Kurve. Berlin, Wien, Leipzig. 1924.
- Dostojewski // *Der Piperbote*. Jg. 1 (1924). S. 16–21.
- Dostojewski // *Die neue Rundschau*. Bd. 2 (1925). S. 811.
301. *Meiler E.* Dostojewskis politische Schriften // *Das größere Deutschland* (1917). S. 1423.

302. *Melnik J.* Ein Besuch bei Dostojewski // Berliner Tageblatt. № 163 (1924).
303. *Mensing C.* Deutsche und russische Entwicklungsromane // Die christliche Welt. Jg. 40. № 16.
304. *Mereschkowski D.M.* Tolstoi und Dostojewski als Menschen und als Künstler: eine kritische Würdigung ihres Lebens und Schaffens. Dt. von Carl von Gütschow. Leipzig: Schulze, 1903.
305. *Meyer K.H.* Dostojewski // Leipziger Nachrichten. № 311 (1921).
306. *Meyer Richard M.* Das russische Dreigestirn, Turgenew, Dostojewski, Tolstoj // Aufsätze-literarhistorischen und biografischen Inhalts. Berlin, 1911. Bd. 2. S. 107–145.
- Dostojewski // Königsberger Hartungsche Zeitung. Lit. Beilage 401 (1911).
  - Das Gut Stepantschikowo // Vossische Zeitung. № 97 (1909).
  - Die Grenzen Dostojewskis // Berliner Tageblatt. № 633 (1914).
  - Literaturhistorische und biographische Aufsätze. Berlin, 1911.
  - Das Problem Dostojewski // Berliner Tageblatt. № 132 (1914).
  - Das russische Dreigestirn // Oesterreichische Rundschau. Bd. 61 (1908). S. 31–46.
  - Die Weltliteratur und die Gegenwart // Deutsche Rundschau. Jg. 26 (1900). S. 269.
307. *Mika E.* Zerstörte Welten (Bismarck und Dostojewski) // Der Tag. Unt. Rundschau 153 (1929).
308. *Minden A.H.* Arme Leute // Der Zwinger. Jg. 5 (1921). S. 361.
- Dostojewski als Symbol // Der Zwinger. Jg. 5 (1921). S. 14–16.
  - Dostojewski als Symbol // Norddeutsche Rundschau. № 208 (1921).
309. *Moe Vera Ingunn.* Deutscher Naturalismus und auslaendische Literatur: zum Rezeption der Werke von Zola, Ibsen und Dostojewski durch die deutsche naturalist. Bewegung (1880–1895), 1981.
310. *Moeller van den Brück Arthur.* Die Dämonen // Die Zukunft. № 14 (1906). S. 45.
- Dostojewski als Publizist // Deutsche Allgemeine Zeitung. № 405 (1919).
  - Dostojewski, die Revolution und der konservative Gedanke // Literarisches Echo. Jg. 20. № 3 (1917/18).
  - Einführungsaufsätze zu den Bänden der Dostojewskij-Werkausgabe. München: Piper, 1907.
311. *Morgenstern Christian.* Briefe // Alles um des Menschen Willen. Gesammelte Briefe. 1962.
312. *Moser F.* Dostojewski und die Politik // Züricher Post. № 241 (1916).
313. *Muckermann Friedrich Joseph.* Dostojewskijs Verhältnis zu Gott, Christus und Kirche // Kölnische Volkszeitung. № 900 (1925).
314. *Muckermann P.* Dichtung und Leben // Der Gral. Jg. 19 (1924/25). S. 62.
- Dostojewski // Stimmen der Zeit. Bd. 104 (1923). S. 455–467.
  - Rußland und wir // Der Gral. Jg. 19 (1924/25). S. 344ff.
315. *Mühlstein H.* Rußland und die Psychomachie Europas. München, 1925.
316. *Mulert Christian Hermann.* Christentum und Kirche in Rußland und Orient. Tübingen, 1916.
317. *Müller Josef.* Dostojewski. Ein Charakterbild. München: C. Bongard in Straßberg i.E. in Komm., 1903.
- Dostojewski // Die Renaissance (1902). S. 402ff.
  - Dostojewski // Die Bücherwelt. Jg. 14. № 9 (1917). S. 193ff.
318. *Müller Ludolf.* Dostojewskij: sein Leben, sein Werk, sein Vermächtnis. München:ewel, 1982.
- Fjodor M. Dostojewskij: Der Großinquisitor. Übersetzt von Marliese Ackermann. München: Erichewel, 1985 (=Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Herausgeber: Ludolf Müller; Bd. 4).
  - Das politische Vermächtnis Dostojewskijs. Dostojewskijs Auffassung von der Bestimmung Rußlands nach seiner Puschkinrede vom 8. Juni 1880 // Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch...



319. Müller Ludolf, Schiffers Norbert, Wedel Erwin. F.M. Dostojewskij: 1881–1981. Hrsg. von Erwin Wedel. Regensburg, 1982.
320. Münzer F. Dostojewski als Psychopathologe // Berliner klinische Wochenschrift. Jg. 51 (1914). S. 1943.
321. Nagel M.C. Das Buch der Tochter Dostojewskis // Weser Zeitung. Bunte Truhe 6 (1921).
322. Najdenowa Ganka. Reiner Maria Rilke und die slavische Welt. Dissertation. Berlin. 1942.
323. Natorp Paul. Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise. Mit einem Anhang zur geistigen Krise der Gegenwart. Jena: E. Diederichs, 1923.
324. Nesselstrauß B. Dostojewski, der Spieler // Wissen und Leben. Jg. 18 (1925). S. 1091–1100.
325. Neufeld Jolan. Dostojewski. Skizzen zu seiner Psychoanalyse. Leipzig; Wien; Zürich, 1923.
326. Neuhäuser Rudolf. Das Frühwerk Dostojewskijs. Literarische Tradition und gesellschaftlicher Anspruch. Heidelberg, 1979.
- F.M. Dostojewskij — die großen Romane und Erzählungen: Interpretationen und Analysen. Wien: Böhlau, 1993.
327. Neumann Alfred. Dostojewski und die Freiheit. Eine Rede. Amsterdam, 1949.
328. Nigg Walter. Religiöse Denker: Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski, Van Gogh. Bern: Haupt, 1942.
- Die religiöse Überwindung des Nihilismus. Hamburg, 1951.
- F.M. Dostojewski 2 // Nigg W. Religiöse Denker. Bern, Leipzig, 1942. S. 109–198.
- Nur schön, weil er lächerlich ist: Dostojewskijs «Idiot» // Der christliche Narr. Zürich — Stuttgart 1956. S. 349–403.
329. Nitzschmann Karin. Psychologische Erkenntnis durch Visualisation: e. Anwendung von Buytendijks «Psychologie des Romans» auf Dostojewskij u. Nietzsche. Regensburg: Roderer, 1988.
330. Noetzel Karl. Dostojewski // März. Jg. 5. № 7 (1910/11).
- Um Dostojewski // Frankfurter Zeitung. № 666 (1924).
- Wer war Dostojewski? // Karlsruher Zeitung. Wissensch. 44 (1925).
- Dostojewskis Frau // Hannoverscher Kurier. Unterh. 76/77 (1925).
- Dostojewsky und wir. Ein Deutungsversuch der voraussetzungslosen Menschen. München: Musarion-Verlag, 1920.
- Einführung in den russischen Roman. Versuch einer Bestimmung der russischen Geistigkeit und der russischen Formgebung. München: Musarion-Verlag, 1920.
- Das Evangelium in Dostojewski. Berlin, 1927.
- F.M. Dostojewski // Kunst und Kulturwart. Jg. 35 (1921/22). S. 78.
- Das Gatten- und Eheerlebnis bei Dostojewski // Vivos Voco. Jg. 1 (1919/20). S. 695ff.
- Die Grundlagen des geistigen Rußlands (Versuch einer Psychologie des russischen Geisteslebens.) Jena, 1917.
- Das heutige Rußland. Jena, 1913.
- Kant und Dostojewski // Literarisches Echo. Jg. 21 (1918/19). S. 931.
- Das Leben Dostojewskis. Leipzig: H. Haessel-Verlag, 1925.
- Die Probleme des russischen Romans // Literarisches Echo. Jg. 17 (1914/15). S. 720.
- Das russische und das deutsche Kunstideal // Hannoverscher Kurier. № 558/59 (1922).
- Die russische Leistung. Karlsruhe, 1927.
- Die russische Literatur und das russische Schicksal // Karlsruher Zeitung. Wissensch. 286 (1925).
- Das soziale Element in der russischen Dichtung // Sozialistische Monatshefte. Jg. 21. № 21 (1915).
- Tolstoi und Dostojewski als Deuter ihres Volkes // Vivos Voco. Jg. 2. № 4/5 (1920/21).
331. Noetzel Karl, Barwinskiy A. Die slawische Volksseele. Jena, 1916.
332. Nohl J. Dostojewskis politische Schriften // Neue Züricher Zeitung. № 2134, 2141 (1917).

- Dostojewski und der psychoanalytische Roman // *Neue Züricher Zeitung*. № 676, 686 (1918).
- Dostojewskis Vision des Bolschewismus // *Neue Züricher Zeitung*. № 53 (1919).
333. *Oehler M.* Nietzsche und Dostojewski // *Der Deutsche im Osten*. 3. Jg. (1940). S. 390–399.
334. *Onasch Konrad.* Der verschwiegene Christus: Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F.M. Dostojewskis. Berlin: Union-Verlag, VOB, 1976.
- «Die Schönheit wird die Welt erlösen». Zum 100. Todestag F.M. Dostoevskijs am 9. Februar 1981 // *Theologische Literaturzeitung*. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, 105. 11 (1980). S. 801–816.
- Persönlichkeit und Leiden im Werk Dostoevskijs // *Zeitschrift für Slawistik*. Bd. 28. 1983.
- Dostojewski als Verführer: Christentum und Kunst in der Dichtung Dostoevskis, ein Versuch. Zürich, 1961.
- Dostojewski-Biographie: Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F.M. Dostojewskis. Zürich: EVZ-Verl., 1960.
335. *Opitz Roland.* Fedor Dostoevskij — Weltansicht und Werkstruktur. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2000.
- Die widersprüchliche Welt Dostoevskijs // *Zeitschrift für Slawistik*. Bd. 28. 1983. S. 816–830.
- Das kompositionelle Grundmuster der Romane Dostojewskijs // *Polyfunktion und Metaparodie ...*
336. *Ossietsky Karl von.* Über Dostojewski // *Berliner Volkszeitung*. № 522 (1921).
337. *Panin Alice.* Dostojewski als Darsteller von Menschenleiden. Freiburg/Br.: Ernst Günther-Verlag, 1924.
338. *Pannwitz R.* Der deutsche Mensch und Dostojewski // *Deutsche Allgemeine Zeitung*. № 477 (1921).
339. *Papp O.* Dostojewski // *Die Waage*. Jg. 2. № 43 (1921).
339. *Pfleger Karl.* Geister, die um Christus ringen. Salzburg — Leipzig, 1934.
- Der russische Mensch // *Hochland*. Jg. 15 (1918). S. 125ff.
- Die Welt Dostojewskis // *Seele*. Jg. 4 (1922). S. 133–141.
340. *Piper O.* «Der Großinquisitor» von Dostojewski // *Die Furche*. № 17 (1931). S. 249–273.
341. *Polyfunktion und Metaparodie.* Aufsätze zum 175. Geburtstag Fedor Michajlovic Dostojewskijs. Herausgegeben von Rudolf Neuhäuser. Dresden: Dresden University Press, 1998. 293 S. (Dostoevsky studies: Supplement, 1) Mit einem Aufsatz von Rudolf Neuhäuser: «Polyfunktion und Metaparodie» — eine Einführung.
342. *Por Peter.* Paulus — Dostojewskij — Rüste. Kreuzwege der Ikono-poesis und des Ikono-klasmus // *Schweizer Monatshefte* 76 (1996).
343. *Poritzky J.E.* Austausch literarischer Stoffe und Formen in der Weltliteratur. III. Das Doppelgänger-motiv // *Die Literatur*. Jg. 31 (1928/29). S. 508ff.
- Heine, Dostojewski, Gorki. 1902.
- Die neuere russische Literatur und ihr Einfluß auf die deutsche // *Blätter für Bücherfreunde*. № 4 (1902).
344. *Prager Hans.* Abstrakte und wirkliche Revolution // *Die Werber*. Jg. 1 (1924). S. 165–172.
- Dostojewskis Weltanschauung // *Kölner Zeitung*. № 138 (1925).
- Die Weltanschauung Dostojewskis. Mit einem Vorwort von Stefan Zweig. Hildesheim: Borgmeyer, 1925.
345. *Prager Hans.* «Die Weltanschauung Dostojewskis» // *Die Literatur*. Jg. 28 (1925/26). S. 615.
- Das Problem Raskolnikoff // *Literarisches Echo*. Jg. 16 (1913/14). S. 1093.
346. *Praxmarer Konrad.* Idee und Wirklichkeit. Dostojewski, Rußland und wir. Berlin, 1922.
- Vorwort zu Dostojewski F.M.: Die Stimme aus dem Untergrund. Übersetzt von K. Praxmarer. Berlin, 1923.
347. *Pusino J.* Dostojewski und das Evangelium Aeternum // *Die christliche Frau*. 31. Jg. (1933). S. 42–47.



348. *Rakusa Ilma* (hrsg.). Dostojewskij in der Schweiz: ein Reader. Hrsg. unter Mitwirkung von Felix Philipp Ingold. — 1. Aufl. Frankfurt/M.: Insel-Verl., 1981.
349. *Rammelmeyer Alfred*. Dostojewskijs Begegnung mit Belinskij (zur Deutung der Gedankenwelt Ivan Karamazovs) // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd 21. 1951. S. 1–21 (Teil 1), s. 273–292 (teil 2).  
— Dostojewskij und Voltaire // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 26. 1958. S. 252–278.
350. *Ranfil Josef J.* Von der wirklichen zur behaupteten Schuld: Studie über den Einfluss von F.M. Dostojewskijs Romanen Schuld und Sühne und Der Doppelgänger auf Franz Kafkas Roman Der Prozess. Erlangen: Palm und Enke, 1991.
351. *Rank Otto*. Der Doppelgänger // Imago. № 3 (1914). S. 97–164.
352. *Rattner Josef*. Kunst und Krankheit in der Psychoanalyse: Oscar Wilde, Camille Claudel, Rainer Maria Rilke, Paul Klee, Fjodor M. Dostojewski, Anton Tschschow. Hg. Gerhard Danzer. München: Quintessenz, 1993.
353. *Reber Natalie*. Studien zum Motiv des Doppelgängers bei Dostojewskij und E.T.A. Hoffmann. Gießen: Schmilz, 1964. (=Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen. Reihe II. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas; Bd. 6).  
— Dostojewskij's «Brüder Karamasow». Einführung und Kommentar. München: Kyrill & Method Verlag, 1990.
354. *Rehm Walter*. Jean Paul — Dostojewski: eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens. Göttingen: Vandenhoeck et Rupprecht, 1962.  
— Experimentum suae medietatis. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens bei Jean Paul und Dostojewski // Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts (1936/40). S. 237–336. (Wiederauflage als Einzelausgabe: Göttingen, 1962.)
355. *Reimerdes Ernst Edgar*. Dostojewski // Süddeutsche Zeitung. № 262 (1921).
356. *Richter F.K.* Dostojewski im literarischen Denken Paul Ernsts // German Quarterly. № 17 (1944). S. 79–87.
357. *Richter H.G.* Der metaphysische Russe // Die Schaubühne. Jg. 12 (1916). S. 76.
358. *Rieß Richard*. Dostojewski // Heidelberger Tageblatt. Brücke 9 (1921).  
— Ueber Dostojewski // Münchener Allgemeine Zeitung. № 34 (1921).
359. Rilke und Rußland. Briefe, Erinnerungen, Gedichte. Hrsg. von Konstantin Asadowski. Frankfurt am Main: Insel 1986.
360. *Rilke Reiner Maria*. Briefe 1899–1921. 4 Bde. Hrsg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber. Leipzig: Insel-Verlag, 1929–1937.  
— Briefe an Sidonie Nadhorny von Borutin. Hrsg. von Bernhard Blume. Frankfurt/M.: Insel-Verlag, 1973.  
— Übersetzung des Romans «Arme Leute» von F.M. Dostojewskij.
361. *Rimschaus Hans von*. Dostojewskij — ein Antipode Goethes. Coburg: Vesle-Verl, 1950.
362. *Ritter R.* Dostojewski und das russische Volk // Berner Bund. Sonntagsbeilage 48 (1913).
363. *Rodef A.* Tolstoi und Dostojewski // Wiener Fremdenblatt. № 68 (1903).
364. *Roehl M.* Dostojewski und Tolstoi im gegenwärtigen Rußland // Hamburger Korrespondenz. № 10 (1917).
365. *Rollet E.* Der Erbe Dostojewskijs // Wiener Zeitung. № 28 (1929).
366. *Rosenberg Alfred*. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. (1930). 51/52. Aufg. München, 1935.
367. *Rössinger F.* Dostojewskijs Weltkrieg-Politik // Vossische Zeitung. № 618 (1914).
368. *Rothe Hans*. Dostojewskijs Weg zu seinem «Großinquisitor» // «Die Brüder Karamasow»... S. 159–204.
369. *Rubiner Ludwig*. Aus der Einleitung zu Tolstois Tagebuch 1895–1899 // Die Aktion. 8. Jg. № 1/2 (1918). Sp. 1–7.  
— Der Dichter greift in die Politik // Die Aktion. 2. Jg. № 23 (1912). Sp. 709–715.  
— Homer und Monte Christo // Die Weißen Blätter. Jg. 1 (1914). S. 1144.

370. *Rudert H.* Dostojewski als Prophet // Wissen und Leben. Jg. 15. № 9 (1922).
371. *Ruoff H.* Dostojewski (Zur Dramatisierung seiner Romane) // Baseler Nachrichten. Sonntagsbeilage 52 (1927).
372. Russische Literatur in Deutschland. Texte zur Rezeption von den Achtziger Jahren bis zur Jahrhundertwende. Mit einer Einführung und einer weiterführenden Bibliographie herausgegeben von Sigfrid Hoefert. Tübingen: Max Niemeyer, 1974.
373. *Rychner Max.* Dostojewskij und der Westen // Neue Schweizer Rundschau. 19. Jg. (1925). S. 508–520.
374. *Sackheim A.* Dostojewskis Dämonen // Hamburger Korrespondenz. Beil. № 3 und 8 (1907).
375. *Saiten Felix.* Dostojewskis Tochter // Neue Freie Presse. № 20660 (1922).
376. *Saitschick Robert.* Denker und Dichter: Charakterdarstellungen; Erasmus von Rotterdam, Montaigne, Pascal, Vauvenargues, Swift, Leopardi, Ruskin, Puschkin, Dostojewski, Tolstoi. Zürich: Rascher, 1949.
- Die Weltanschauung Dostojewski's u. Tolstoi's. Neuwied & Leipzig: A. Schupp, 1893.
377. *Salomon S.* Über Dostojewski // Kl. Presse Frankfurt. № 263 (1921).
378. *Sandor W.* Dostojewski-Nachlese // Berner Bund. № 124 (1927).
- Vom unbekanntem Dostojewski // Berner Bund. Kl. Bund 33 (1926).
379. *Sapir Boris.* Dostojewski und Tolstoi über Probleme des Rechts. Dissertation. Heidelberg, 1932.
380. *Schach Karl-Heinz.* Verbrechen und Strafe in den Werken F.H. Dostoevskijs von den «Aufzeichnungen aus einem Totenhaus» bis zu «Schuld und Sühne»: eine Untersuchung unter rechtsphilosophisch-historischem Aspekt. Phil. Diss. Tübingen, 1980.
381. *Schaukal Richard von.* Flaubert und Dostojewski // Hochland. Jg. 19 (1922). S. 714.
- Zum 100. Geburtstag Dostojewskis // Münch. Augsburger Abendzeitung. № 457 (1921).
- Über Dichter: Altenberg, Andersen, Bierbaum, Busch, Dostojewski, Ebner-Eschenbach, Flaubert, France, Gide, Goltz, Grillparzer, Hebel, Hofmannsthal, Keller, Kleist, Kraus, Meyer, Moerike, Nestroy, Paul, Poe, Raabe, Stifter, Vergil, Wedekind, Wilde. Hrsg. v. Lotte von Schaukal u. Joachim Schondorff. — München: Langen-Müller, 1966.
382. *Scheffler Karl.* Die Seele Russlands: Fedor Dostojewski. Berlin: B. Cassirer, 1920.
383. *Schellenberg E.L.* «Die Brüder Karamasoff» // Der Türmer. Jg. 22 (1919/20). S. 253–255.
- Dostojewski // Westermanns Monatshefte. Jg. 66 (1921). S. 301.
- Zum 100. Geburtstag Dostojewskis // Tägliche Rundschau. Unterhaltungsbeilagen 250 und 251 (1921).
384. *Schendel A.* Dostojewski // Baden-Badener Bühnenblatt. Jg. 6. № 102 (1926).
385. *Schian M. F.M.* Dostojewski // Die christliche Welt. Jg. 26 (1912). S. 205.
386. *Schick E.* Tolstoi und Dostojewski etc. // Tageblatt aus Mähren und Schlesien. № 261 (1903).
387. *Schikele Rene.* Was ist mit Dostojewski? // Der Genius. Jg. 3 (1923). S. 292.
388. *Schirmer J.* Die kulturelle und kulturpolitische Bedeutung Dostojewskis // Die Romantik. Jg. 4 (1922). S. 27–29.
389. *Schlaf P.D.F. Johannes.* Dostojewskis Dämonen // Wiener Fremdenblatt. № 315 (1906).
390. *Schleich Karl (Carl).* Wiederkehrende Typen bei Dostojewski. Dissertation. München, 1922.
391. *Schlesinger Th.* Die Gattin Dostojewskis // Arbeiter Zeitung Wien. № 329 (1925).
392. *Schmid Wolf.* Der Textaufbau in den Erzählungen Dostoevskijs. München: Fink, 1973.
- Die Interferenz von Erzählertext und Personentext als Faktor ästhetischer Wirksamkeit in Dostoevskijs Doppelgänger // Russian Literature. Bd. 4. 1973. S. 100–113.
393. *Schmidhäuser Eberhard.* Verbrechen und Strafe. Ein Streifzug durch die Weltliteratur von Sophokles bis Dürrenmatt. 2., überarbeitete Auflage. München: Verlag von C.H. Beck, 1996.
394. *Schmidt Axel Bernhard.* Dostojewski und der Panlawismus // Daimon. Jg. 1. № 2 (1919).



395. *Schmidt Horst*. Dostojewski und unsere Zeit: d. Wirkung Dostojewskis auf d. Literatur d. 20. Jh. (Universitäts Vortrag). Halle: Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Sekt. Sprach- u. Literaturwiss., Forschungskollektiv Literaturwiss., 1983.
- Die deutsche Dostojewskij-Rezeption der 20er Jahre // Zeitschrift für Slawistik. Bd. 16. 1971. S. 371–379.
396. *Schmitt E.* Dostojewski und die Zeitwende // Die Frau. Jg. 31 (1924). S. 102.
397. *Schmitz Oscar A.H.* Dostojewski und der Bolschewismus (Mit Gedicht des Autors) // Hochland. Jg. 20. Heft 8 (1922/23). S. 158.
- Die russische Erlösung // Der Tag. № 155 (1914).
- Scheinwerfer über Europa. München, 1921.
398. *Schneider Reinhold*. Dostojewski // Frankfurter Zeitung. № 843 (1921).
- Dostojewski // Literarisches Echo. Jg. 24 (1921/22). S. 419.
- Dostojewski: «Der Idiot» // Schneider, Pfeiler im Strom. Wiesbaden: Insel, 2. Aufl. 1965. S. 128–139.
399. *Scholz A.* Dostojewski und Schiller // Europa. Jg. 1 (1905). S. 777–779.
400. *Schramm W.A.* Dostojewski, Barbusse und wir // Fränkischer Kurier. Sonntagsn. 43 (1921).
401. *Schubart Walter*. Das Böse bei Nietzsche und Dostojewski // Neue schweizerische Rundschau. N.F. VI. (1938/39). S. 38–49.
- Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens. Luzern, 1939.
- Dostojewski zu den großen Menschheitsfragen // Schönerer Zukunft. 14. Jg. (1938/39). S. 342.
402. *Schubart Walter*. Dostojewski und Nietzsche; Symbolik ihres Lebens. Luzern: Vita Nova Verl., 1939, 1946.
403. *Schuemmer Wilhelm*. Tod und Leben bei Dostojewski. Calw: Brücke-Verl., 1933.
404. *Schuemmer Wilhelm*. Dostojewskis Gedanken über Nihilismus und Kirche // Neuwerk. 16. Jg. (1935). S. 85–94. Tod und Leben bei Dostojewski. Dissertation. Münster, 1933. Erschienen in den Studien des Brücke-Verlags, Calw, 1933.
405. *Schüller H.* Zertrümmerung der Persönlichkeit // Rote Fahne. № 270 (13.6.1922).
406. *Schulze Brigitte*. Der Dialog in F.M. Dostojewskis «Idiot». München: Sagner 1974 (=Slavistische Beiträge; Bd. 76).
407. *Schulz Christiane*. Aspekte der Schillerschen Kunsttheorie im Literaturkonzept Dostojewskis. München: Verlag Otto Sagner, 1992.
408. *Schulze-Maizier Friedrich*. Dostojewski, der Metaphysiker und Mystiker // Felsburger Blätter. 6. Jg. (1938/39). S. 101–108.
- Von Dostojewski zu Nietzsche // Wir und die Welt. 2. Jg. (1940). S. 30–34.
409. *Schurig Arthur*. Dostojewski in Dresden // Das Inselschiff. Jg. 2 (1921). S. 83–89.
410. *Schwarz J.* Zur Problematik des russischen Geistes // Literarisches Echo. Jg. 24 (1921/22). S. 1225.
411. *Schwarz M.* Dostojewski als religiöser Denker // Frankfurter Zeitung. № 761 (1924).
412. *Schweinfurth P.* Fünf Originalbriefe Dostojewskis // Preussische Jahrbücher. Bd. 186 (1921). S. 212–232.
413. *Schweisheimer W.* Die Krankheit Dostojewskis // Wissen und Leben. Jg. 15. № 4 (1921).
414. *Segaloff Tim*. Die Krankheit Dostojewskys. München: Ernst Reinhardt, 1907.
415. *Semenowski-Kurilo Nikiaus*. Dostojewski, Westeuropa und der Bolschewismus (Mit Vorwort der Herausgeber) // Zeit im Querschnitt. 6. Jg. № 18 (15.9.38). S. 282.
416. *Servaes Franz Theodor Hubert*. Dostojewski // Die Zukunft. Jg. 8 (1900). S. 256ff.
- Dostojewski, der Anti-Goethe // Berner Bund. № 10, 11 (1924).
- Dostojewskis Novellen // Neue Freie Presse. № 15573 (1907).
- Dostojewskis Roman vom revolutionären Rußland // Neue Freie Presse. № 15083 (1906).
417. *Setschkareff Vsevolod*. Dostojewskij in Deutschland // Zeitschrift für slavische Philologie. 22 (1954). S. 12–39.

418. *Setschkareff Vsevolod*. Dostojewskij und das Goldene Zeitalter // Festschrift für Dmytro Čyževskij zum 60. Geburtsrag. Hg. Max Vasmer. Berlin, 1954. S. 271–274.
419. *Soyka O.* Dostojewskis Menschen // Wiener Sonntags- und Montagszeitung. № 18 (1908).
420. *Städtke Klaus-Dietrich*. Teufliche Zeit und Goldenes Zeitalter. Abbild und Gleichnis in Dostojewskis «Dämonen» // Zeitschrift für Slawistik. Bd. 16. 1971.
421. *Staerk F.H.* Dostojewskis Aufenthalt in Baden Baden // Baden Badener Bühnenblatt. Jg. 1 (1921). S. 107.
422. *Steffen Albert*. Der Künstler zwischen Westen und Osten. Zürich; Leipzig: Grethlein-Verlag, 1925.
423. *Steffens J.F.* Der Geist der russischen Frömmigkeit und des Bolschewismus // Theologie der Zeit (Beiblatt zu: Der Seelsorger). (1938). S. 183.
424. *Steiger E. F.M.* Dostojewski // Die Glocke. Jg. 2 (1916/17). S. 674.
425. *Steinacker Hans*. Fjodor Dostojewskij. Grüße aus Baden-Baden zum 175. Geburtstag // Deutsches Pfarrerbblatt 96 (1996), 11. S. 586–589.
426. *Steinbeck Martin*. Das Schuldproblem in dem Roman «Die Brüder Karamasow» von F.M. Dostojewskij. Frankfurt/Main: R.G. Fisher, 1993.
427. *Steinberg A.S.* Dostojewskis Ideenlehre // Festschrift N.O. Losskij zum 60. Geburtstag. Bonn (1934). S. 77–89.
- Die Idee der Freiheit. Ein Dostojewsky-Buch. Luzern, 1936.
428. *Steinbüchel Theodor*. F.M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Fünf Vorträge. Düsseldorf: L. Schwann Verlag, 1947.
429. *Steiner George*. Tolstoj oder Dostojewskij: Analyse des abendländischen Romans. [Aus d. Amerikan. von Jutta u. Theodor Knust]. München: Langen-Müller, 1964.
430. *Steinle Walter*. Der Nihilismus bei Dostojewski als theologisches Problem, 1960.
431. *Stekel Wilhelm*. Dichtung und Neurose // Die Zeit. № 1990 (1907).
432. *Stellmacher K.* Dostojewskis Erniedrigte und Beleidigte // Ethische Kultur. Jg. 10 (1902). S. 36.
433. *Stepun Fedor*. Dostojewskij und Tolstoj. Christentum und soziale Revolution. Drei Essays. München: Hanser, 1961.
- Dostojewski als Tragiker // Frankfurter Zeitung. № 342 (1928).
- Die Kirche der Selbstmörder // Hochland. № 36, 1 (1938/39). S. 472–488.
- Die Mission der Demokratie in Rußland // Hochland. Jg. 23, 1 (1925/26). S. 412–434.
434. *Stern A.* Studien zur Literatur der Gegenwart. Dresden und Leipzig, 1904.
435. *Stern Erich*. Krankheit als Gegenstand dichterischer Darstellung // Die Literatur. Jg. 28 (1925/26). S. 702.
436. *Stern Jaques*. Ueber den Wert der dichterischen Behandlung des Verbrechens für die Strafrechtswissenschaft // Zeitschrift für die ges. Strafrechtswissenschaften. Bd. 26 (1906). S. 145.
437. *Stillmark Alexander*. Die literarische Beichte. Joseph Roth und Dostojewskij // Joseph Roth, der Sieg über die Zeit. Londoner Symposium. Herausgegeben von Alexander Stillmark. Stuttgart: Heinz, 1996 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 320). S. 62–78.
438. *Stoessl Otto*. Die Briefe von Dostojewski // Der neue Merkur. Jg. 1 (1914). S. 487–99.
439. *Stojanovic Dragan*. Dostojewski und Thomas Mann lesen: von d. Notwendigkeit u. Fragwürdigkeit d. Deutens. Frankfurt am Main: Lang, 1987.
440. *Stranik Erwin*. Der Student // Die Literatur. Jg. 27 (1924/25). S. 143.
441. *Strelka Joseph P.* Dostojewski und Kafka // Dostojewski und die russische Literatur in Österreich seit der Jahrhundertwende, 1994. S. 204–224.
442. *Strich Fritz*. Goethe und Dostojewski // Hören. 5, 1 (1928/29). S. 403–424.
443. *Strobl Karl Hans*. Dostojewski, Rußland und die Revolution // Die Gegenwart. Jg. 36 (1907). S. 87, 103.
444. *Stupperich Robert*. Dostojewskis Auffassung von seinem Volk // Die Furche. 23. Jg. (1937). S. 293–305.



- Dostojewskis völkischer Messianismus // Die Furche. 23. Jg. (1937). S. 466–474, 528–533.
- Dostojewskis Weg zum Volk // Die Furche. 23. Jg. (1937). S. 202–213.
445. *Susman Margarete*. Gestalten und Kreise. Stuttgart, Konstanz: Diana-Verl., (1954).
446. *Swiderska Malgorzata*. Mickiewicz und die russische Literatur: Puschkin, Karolina Pawlowa, Dostojewski. Tübingen: Univ., Slavisches Seminar, 1999.
447. *Swiderska Malgorzata*. Studien zur literaturwissenschaftlichen Imagologie: das literarische Werk F.M. Dostojewskis aus imagologischer Sicht mit besonderer Berücksichtigung der Darstellung Polens. München: Sagner, 2001 (Slavistische Beiträge; 412).
448. *Tabbert K.* Beiträge zur Kenntnis der moralischen Welt Dostojewskis. Nach seinem Roman: Die Brüder Karamasoff. Dissertation. Köln, 1922.
449. *Taube Otto Freiherr von*. Ueber die Lebenserinnerungen der Gattin Dostojewskis // Münchener Neueste Nachrichten. № 78 (1925).
450. *Tellenbach Hubertus*. Schwermut, Wahn und Fallsucht in der abendländischen Dichtung. Hürtgenwald: Guido Pressler 1992 (=Schriften zu Psychopathologie, Kunst und Literatur, hrsg. von Dietrich von Engelhardt, Horst-Jürgen Gerigk, Guido Pressler, Wolfram Schmitt; Bd. 4). [Über Fürst Myschkin, Kirillow, Smerdjakow: S. 205–242.]
451. *Terras Victor*. Zur Aufhebung bei Kafka und Dostojewski // Papers on Language and Literature 5 (1969). S. 156–169.
452. *Teuber Dirk*. Rheinischer Expressionismus, Dada Köln und früher Surrealismus: Spuren der Dostojewskij-Rezeption zwischen 1920 und 1924 // Fjodor M. Dostojewskij. Baden-Baden: Stadt Baden-Baden/ Kulturamt, 1995. S. 110–121.
453. *Thibaut Matthias*. Sich-selbst-Erzählen. Schreiben als poetische Lebenspraxis. Untersuchungen zu diaristischen Prosatexten von Goethe, Jean Paul, Dostojewskij, Rilke und anderen. Stuttgart, 1990.
454. *Thiess Frank*. Das pneumatologische Menschenbild bei Dostojewskij: eine Untersuchung an drei Romanfiguren. Wiesbaden; Mainz: Steiner, 1973.
- Dostojewski: Realismus am Rande der Transzendenz. Stuttgart: Seewald, 1971.
455. *Thieß W.* «Die Brüder Karamasoff» // Masken. Jg. 7 (1911/12). S. 195, 203.
456. *Thurneysen Eduard*. (См. также Barth Karl.) Dostojewski. München: Chr. Kaiser-Verlag, 1921.
- Das Wort Gottes und die Kirche. München, 1927.
457. *Tillich Paul*. Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen, 1926.
- Kirche und Kultur. Tübingen, 1924.
458. *Troeltsch E.* Die russische Literatur // Kunstwart und Kulturwart. Jg. 35. № 2 (1921).
459. *Troll T.V. von*. Aus der slawischen Welt. 2 Bde. Leipzig, 1902.
460. *Tschisch W.* Die Verbrechertypen in Dostojewskis Schriften // Die Umschau. Jg. 5. № 49 (1901).
461. *Vogel B.M.* Neues von Dostojewski // Neue Badische Landeszeitung. № 440 (1927).
462. *Vollmoeller Karl*. Onkelchen hat geträumt: eine altmodische Komödie in 3 Akten nach F.M. Dostojewski. München: Musarion Verl., 1919.
463. *Waesche Erwin*. Die verrätselte Welt: Ursprung d. Parabel; Lessing — Dostojewskij — Kafka. Meisenheim a. Glan: Hain, 1976.
464. *Wagner Heinz*. Das Verbrechen bei Dostojewski. Eine Untersuchung unter strafrechtlichem Aspekt. Diss. Göttingen, 1966.
465. *Walder Wolfram F.Af.* Dostojewskis Stellung innerhalb des russischen literarischen Realismus // Wjener Slavistisches Jahrbuch. Bd. 6. 1957–1958. S. 36–45.
466. *Walter C.* Zum Begriff der Spielsucht am Beispiel von Dostojewskis «Der Spieler» // Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 45 (1997). S. 279–290.
467. *Walter R. von*. Zur Einleitung // Der Gral. Jg. 19 (1924/25). S. 348.
468. *Wanezian M.* Dostojewski als Ethiker. Leipzig, 1912.

469. *Wanner Fritz*. Leserlenkung. Ästhetik und Sinn in Dostoevskijs Roman Die Brüder Karamasov. München, 1988.
470. Was vermag der Mensch? Fedor M. Dostojewski [Fedor Michajlovic Dostoevskij]; Ein Brevier. Zsgest. aus d. Werken, Briefen u. Tagebüchern, mit e. Einl, von Reinhard Lauth. München: Piper, 1949.
471. *Wassermann Jakob*. Lebensdienst. Leipzig; Zürich, 1928.
472. *Weber Ludwig*. In Sachen Dostojewski // Kunstwart und Kulturwart. Jg. 35 (1921/2). S. 83.
473. *Weber Ottokar*. Dostojewskis politische Schriften // Die Zeit. № 1708 (1907).
474. *Weibel W.* Petersburger Visionen // Literarisches Echo. Jg. 18 (1915/16). S. 841.
475. *Weiß Konrad*. Besprechung einiger Romane Dostojewskis // Hochland. Jg. 6 (1908/09). S. 363.
476. *Weller K.* Dostojewski und Corneille // Neue Züricher Zeitung. № 548 (1924).
477. *Wendel H.* Dostojewskis Dämonen // Frankfurter Volksstimme. № 211 (1906).  
— Ein Werdender // Die neue Gesellschaft. Jg. 1 (1905). S. 469.
478. *Wenden H.* Dostojewski // Neues Wiener Tageblatt. № 310 (1901).
479. *Windelband Wolfgang*. Botschafter von Schweinitz über Dostojewskis Beerdigung // Deutsche Rundschau. 63. Jg. (Juli 1937). S. 14–17.
480. Wir und Dostojewskij: eine Debatte mit Heinrich Böll, Siegfried Lenz, André Malraux, Hans Erich Nossack / geführt von Manes Sperber. 1.-5. Taus. Hamburg: Hoffmann & Campe, 1972.
481. *Wirth A.* Dostojewski und Übersetzungskunst // Der Tag. № 88 (1920).
482. *Witt B.* Zum 100. Geburtstag Dostojewskis // Hamburger Nachrichten (31.10.1921).
483. *Wittfogel K.A.* Dostojewski und der Bolschewismus // Vivos Voco. Jg. 2. № 12 (1922).
484. *Wittig Joseph*. Höregott. Ein Buch von Geiste und von Glauben. Gotha, 1928.
485. *Wohlfahrt Paul*. Psychologische Entwicklung von Dostojewskijs «Jüngling» // Zeitschrift für Individualpsychologie. № 13 (1935). S. 104.  
— Die Technik der Romaneingänge // Der Gral. Jg. 16 (1921/22). S. 147.  
— Tolstoi und Dostojewski // Der Türmer. 22. Jg. № 11 (August 1920). S. 411–415.  
— Voruntersuchung und Untersuchungsrichter in Dostojewskis Raskolnikoff // Monatsschrift für Kriminalpsychologie. 24. Jg. (1933). S. 668.
486. *Wolfenstein Alfred*. Jüdisches Wesen und Dichtertum // Der Jude. Jg. 6. Heft 7 (April 1922). S. 428–440.
487. *Woltereck R.* — см.: Attentus.
488. *Worringer Wilhelm*. Deutsche Jugend und östlicher Geist. Bonn: Cohen-Verlag (um 1923).  
— Abstraktion und Einfühlung. München, 1919.
489. *Wrangel A.E.* Dostojewski in Sibirien // Hamburger Fremdenblatt. № 70, 72, 73 (1909).  
— Persönliche Erinnerungen an Dostojewski // Die Post. № 392 (1918).
499. *Wrangel A.J.* Die Todesstrafe F.M. Dostojewskis // Die Waage. Jg. 21. (1918). S. 415–418.
500. *Wuest C.* Dostojewski // Neue Züricher Zeitung. № 1402 und № 1405 (1917).  
— Ueberblick über die Dostojewski-Literatur // Neue Züricher Zeitung. № 2165 (1917).
501. *Wulffen A.* Psychologie des Verbrechens. Berlin, 1913.
502. *Zabel E.* Dostojewski // Tägliche Rundschau. Unt. Beilage 245 (1920).  
— Dostojewskis Dämonen // Königsberger Allgemeine Zeitung. № 484 (1906).  
— F.M. Dostojewski // Vossische Zeitung. Beil. 50 (1907).
503. *Zahn Leopold* (Hrsg.). Umanskij. Neue Kunst in Rußland 1914–1919. Mit einem Kommentar des Herausgebers. Potsdam, 1920.
504. *Zarncke Lilly*. Rilke und Dostojewskij. Ein Beitrag zur Frage «Rilke und Rußland» // Theologische Blätter. 11. Jg. № 4 (April 1932). Sp. 103–111.
505. *Zweig Stefan*. Die deutsche Dostojewskij-Ausgabe // Der Lesezirkel. Jg. 5 (1917/18). S. 118–120.  
— Dostojewskij (Der Sinn seines Schicksals) // Berliner Tageblatt. № 8 und 9 (1914).  
— Dostojewskij. Der Mythos der Selbstgeburt // Die Zukunft. 23. Jg. № 17 (23.1.1915). S. 111–117.



- Dostojewskij im Bildnis seiner Tochter // Frankfurter Zeitung. № 770 (1920).
- Dostojewskij, Tragödie seines Lebens // Die Merker. Jg. 5 (1914). S. 97–106.
- Dostojewskijs Gestalten // Oesterreichische Rundschau. Jg. 15. № 3 (1914).
- Drei Meister. Balzac, Dickens, Dostojewskij. Leipzig: Insel-Verlag, 1921.
- Gedicht auf Dostojewskij // Berliner Börsen Kurier. № 529 (1921).
- Die Lebenserinnerungen der Gattin Dostojewskijs // Die Literatur. Jg. 27 (1924/25). S. 581.
- Sternstunden der Menschheit. (1927).
- Tagebücher. Hrsg., mit Anmerkungen und einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck. Frankfurt/M.: Fischer-Verlag, 1984.
- Vorwort zu Bd. 1 der Dostojewskijschen Werkausgabe im Insel-Verlag (Arme Leute). Leipzig, 1921.
- Vorwort zu: Prager Hans: Die Weltanschauung Dostojewskis-Hildesheim, Borgmeyer, 1925.
- 506. *Zweig Stefan, Zech Paul.* Briefe 1910–1942. Hrsg. von Donald G. Daivian. Rudolstadt: Greifenverlag, 1984.
- 507. *Zwonkin W.* Dostojewskijs Raskolnikoff im Lichte der Gewissenspsychologie. Dissertation. Zürich, 1913.
- 508. *Zypkin Leonid.* Sommer in Baden-Baden: aus d. Leben Dostojewskijs. Übers. aus d. Russ. von Heddy Pross-Weerth. München: Roitman, 1983.
- 509. Достоевский в зарубежных литературах / Под ред. Б.Г. Рейзова. Л., 1978.
- 510. *Дудкин В.В., Азадовский К.* Достоевский в Германии (1846–1921) // Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования. М.: Наука, 1973 (Литературное наследство, 86).
- 510. *Фридлиндер Г.М.* Достоевский и мировая литература. М., 1979.