



© 2023. Лазарь Милендиевич

Университет в Нови-Саде, Нови-Сад, Сербия

## «На пороге вечности»: метафизика образа Свидригайлова

©2023 Lazar Milentijevic

University of Novi Sad, Novi Sad, Serbia

## “Svidrigailov on the Verge of Eternity.” The Metaphysics of Svidrigailov’s Image

**Информация об авторе:** Лазарь Милендиевич, PhD, доцент философского факультета, Университет в Нови-Саде, ул. Др Зорана Джинджича д. 2, 21102 г. Нови-Сад, Сербия.

<https://orcid.org/0000-0001-6365-4886>

E-mail: milentijeviclazar@mail.ru

**Аннотация:** В статье на примере образа Свидригайлова рассматривается соотношение языческой и христианской темы как доминанты религиозно-философской мысли Достоевского. Основание данного подхода лежит в том, что в творчестве и письмах Достоевского явственно обнаруживается интерес к разным философским тенденциям, которые часто шли вразрез с официальным учением православной церкви, на основании чего можно говорить о религиозном «синкретизме» в творчестве Достоевского. Одним из самых наглядных и убедительных примеров религиозного «синкретизма», подразумевающего напластование мистических и языческих картин, пересекающихся с христианской темой, является образ Свидригайлова. Важнейшим в статье является анализ концепции вечности Свидригайлова, который наравне с Раскольниковым создает философский и религиозный слой в романе «Преступление и наказание». В статье подчеркивается, что в центре метафизической проблематики Свидригайлова находится понятие вечности, образно выражающей его видение сущего и сопряженной с «теперь» границей, которая относится к настоящему времени. Предлагается проследить возможные временно-пространственные, космологические и (анти)теологические истоки вечности Свидригайлова, которая получила выражение в образе «бани с пауками», соотносящейся со вторым пришествием Христа в исповеди Мармеладова и Новым Иерусалимом,

о котором упоминает Раскольников. В статье указывается на мифологическую насыщенность, а также на потустороннюю «окрашенность» образа Свидригайлова по отношению к другим героям романа. Он вызывает особенное чувство «инаковости» и «несоотнесенности» с окружающим миром, в соответствии с чем на его концепцию вечности наслаивается фон видений и галлюцинаций, слухов и темных предысторий, импульсивных поступков и крайне «неоднозначных» будущих планов.

**Ключевые слова:** «Преступление и наказание», Свидригайлов, вечность, христианство, язычество.

**Для цитирования:** *Милентиевич Л.* «На пороге вечности»: метафизика образа Свидригайлова // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2023. № 4 (24). С. 237–258. <https://doi.org/10.22455/2619-0311-2023-4-237-258>

**Information about the author:** Lazar Milentijevic, PhD, Associate Professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, Dr Zorana Dzindzica 2, 21102, Novi Sad, Serbia.

<https://orcid.org/0000-0001-6365-4886>

E-mail: [milentijeviclazar@mail.ru](mailto:milentijeviclazar@mail.ru)

**Abstract:** The article uses Svidrigailov's image to consider the correlation of pagan and Christian themes as dominant in the religious and philosophical understanding of Dostoevsky. The basis of this approach lies in Dostoevsky's works and letters, where an interest in various philosophical trends that often stood apart from the official teaching of the Orthodox Church can be found: a fact that allows us to talk about religious syncretism in Dostoevsky's work. One of the most vivid and convincing examples of religious syncretism, implying a layering of mystical and pagan images, intersecting with Christian themes, is the character of Svidrigailov. The article focuses on the concept of eternity presented by Svidrigailov, who, along with Raskolnikov, concurs to the formation of the philosophical and religious level in the novel *Crime and Punishment*. The article emphasizes that the concept of eternity is the center of Svidrigailov's metaphysic, figuratively symbolizing his vision of an existence connected with the boundary "now," related to present time. It is traced the possible temporal-spatial, cosmological, and (anti)theological origins of Svidrigailov's eternity, expressed in the image of the "bathhouse with spiders," and its correlations with the second coming of Christ in Marmeladov's confession and the New Jerusalem mentioned by Raskolnikov. The author points out the mythological saturation, as well as the otherworldly "coloring" of Svidrigailov's image when related to other characters of the novel. Svidrigailov evokes a special sense of "otherness" and "incongruity" with the surrounding world, according to which a background of visions and hallucinations, rumors and dark backstories, impulsive actions are layered on his concept of eternity and extremely ambiguous future plans.

**Keywords:** *Crime and Punishment*, Svidrigailov, eternity, Christianity, paganism.

**For citation:** Milentijevic, Lazar. "'On the Verge of Eternity': The Metaphysics of Svidrigailov's Image." *Dostoevsky and World Culture. Philological journal*, no. 4 (24), 2023, pp. 237–258. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2619-0311-2023-4-237-258>

В религиозных переживаниях Достоевского с трудом можно найти отчужденное изложение религиозного мировоззрения, для него религия — вся состоит из живого и человеческого чувства, без влечения к строгой и отвлеченной догматике. В его творчестве очевидно стремление выйти за рамки разных конфессий и дать истории и культуре религиозное осмысление. Основой творчества Достоевского становится «религиозный синкретизм», под которым кроется сочетание разных философских и религиозных учений, а также раскрывается подспудная, но неразрывная связь язычества и христианства.

Достоевский несколько раз пишет о язычестве в отрицательном контексте. В понимании Зосимы римское языческое государство не переняло заветы церкви и не поддалось церковной ассимиляции, тем самым продолжая оставаться в своих главных отправлениях противоположным учению Христа. В то же время Зосима с темой язычества связывает неотменимую связь преступления и наказания, в которой вместо христианской идеи спасения, существует лишь паритетное соотношение преступления и наказания, ни в каких условиях не изменяемое и поэтому неотвратимое: «Теперь с другой стороны возьмите взгляд самой церкви на преступление: разве не должен он измениться против теперешнего, почти языческого, и из механического отсечения зараженного члена, как делается ныне для охранения общества, преобразиться, и уже вполне и не ложно, в идею о возрождении вновь человека, о воскресении его и спасении его...» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 59].

Однако он же говорит, что в данный момент общество пребывает в языческом состоянии, но оно неминуемо пойдет по пути преобразования, а, стало быть, он не отвергает того, что язычество это — «фундамент» или, как пишет Д. Мережковский, «подземное основание, та естественная дикая скала, на которой воздвигнуто сверхъестественное здание христианства» [Мережковский, 2000, с. 454]. Розанов впоследствии писал, что даже христианскими богословами было указано, что в мифологических сказаниях языческого мира лелеялась будущая христианская мысль: «в язычестве было сокрыто зерно истины, но лишь облаченное в иносказания, в “мифы”. <...> А как все религии древности были “обожествлением природы”, то естествознание наше, тоже пытающееся “раскрыть в природе Бога”, в сущности, тоже движется навстречу им, к их относительному, в скрытом зерне, возобновлению [Розанов, 2008, с. 311].

Здесь нельзя не привести знаменательное событие встречи язычников-варваров с христианским Римом, которое описывает Августин в «Граде Божиим». Он подчеркивает необъяснимое чувство толерантности язычников к базиликам, которые стали убежищем для христианского наследия и местом, где свобода людей сохранялась. Такое трепетное отношение к базиликам свидетельствует не только о высоте христианской мысли, оберегающей верующих, неверующих и искавших в ее храмах укрытия, но и о глубинном чувстве и определенном сознании варваров, которое им не позволяло уничтожать и предавать забвению христианское наследие: «Об этом свидетельствуют места мучеников и базилики апостолов, которые во время опустошения Рима уберегли в себе и своих, и чужих. До их порога свирепствовал кровожадный неприятель; там останавливалась ярость убийцы; туда сострадательные враги приводили тех, кого щадили вне этих мест, чтобы не набросились на них другие, которые подобного сострадания не имели. Даже у тех из них, которые убивали и свирепствовали по обычаю врагов в других местах, и у тех, после того как приходили они туда, где запрещено было то, что в других местах по праву войны дозволялось, вся свирепость укрощалась и пропадала жадность к военной добыче» [Августин, 1998, т. 3, с. 4].

Достоевский в «Дневнике писателя» указывает на некоторые значения понятия «язычество». В главке «Семья и наши святыни» он в язычестве прочитывает напускную и неодоухотворенную веру жрецов, прославлявших божества, в которых они сами не верили, делая это лишь для собственной выгоды и сохранения положения: «Мы не станем отстаивать таких святынь, в которые перестанем верить сами, как древние жрецы, отстаивавшие, в конце язычества, своих идолов, которых давно уже сами перестали считать за богов» [Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 72]. Помимо указанного значения в «Дневнике писателя» Достоевский упоминает хаотическое и разрушительное язычество, которое он видит в западной цивилизации, в ее варварстве и желании гегемонии: «Не может одна малая часть человечества владеть всем остальным человечеством как рабом, а ведь для этой единственно цели и слагались до сих пор *все* гражданские (уже давно не христианские) учреждения Европы, теперь совершенно языческой» [Достоевский, 1972–1990, т. 26, с. 168].

Тем не менее, тяга Достоевского к религиозным вопросам понуждала его обращать внимание на глубины христианства, для

понимания которого нельзя было отсекал языкческие корни. Тем более, что соседство идей и мыслей дает иногда совершенно новое дополнительное их освящение. Язычество вкраплено в христианское миропонимание Достоевского, и в изложении его сокровенных идеи очевидно, что между язычеством и христианством отсутствуют антитеза и двойственность, разлад двух принципов, навеки обреченных находится в своеобразном правовом споре. Достоевский показал жизнь течений религиозной мысли, которые могут в одно и то же время противодействовать и сливаться, соприкасаться и отталкиваться. В. Розанов на первой странице книги «Во дворе язычников» гораздо определеннее говорит: «“Языческое”, “язычники” вовсе не умерли с Зевсом и Палладою; но живут среди нас то как странствующие люди, то как странствующее явление, то как отенок биографии, души, совести; наших идеалов, чаяний и надежд» [Розанов, 1999, с. 5–6].

Близко к этой точке зрения подходит и Вл. Соловьев, который определял, что уникальность как таковая от христианства неотъемлема, потому что самобытность христианства отнюдь не оспаривается при констатации очевидных языческих истоков. «Оригинальность» и значимость откровения от этого не умаляется, напротив — из соотношения язычества и христианства выводится закономерность развития последнего: «Нет надобности вопреки истории и здравому смыслу доказывать, что все идеи христианской догматики явились как что-то безусловно новое, так сказать, упали готовыми с неба. Не такого мнения были те великие отцы древней церкви, которые утверждали, что тот же самый божественный Разум, который открылся во Христе, и до своего воплощения просвещал вечною истиною вдохновенных мудрецов язычества, бывших христианами до Христа» [Соловьев, 1911–1914, т. 3, с. 82–83].

Основные постулаты учения Достоевского и их языческие истоки Розанов связывал с ясно выраженным началом крови, родства и почвы: «(Достоевский) стоял, можно сказать, всем главным станом своих убеждений (“почва”, “почвенность”, “почвенники”) вне христианства и даже против главной Христовой мысли, стоял, глубоко уйдя ногами в языческую почву и даже именно ее-то и провозглашая “нашей русской верой”, “православием”, которое призвано сокрушить “сатанинскую” главу католицизма: тогда как бесспорно этот католицизм своею внешнеародною и сверхнациональною, своею отвлеченностью и универсализмом, борьбою против

“галикализма” и всяких “кириллиц” и “глаголиц” точно и просто последовал указанию Христа: “Отрясите прах Иерусалима от ног своих”, “идите к язычникам”» [Розанов, 1995, с. 201–202].

Здесь нельзя не увидеть правоту слов В.В. Розанова, ведь, несмотря на то, что в смысле догматики на Вселенских Соборах от христианства было отсечено и отторгнуто, исторически преодолено язычество, это отнюдь не означает, что оно не находилось в ядре христианского мировоззрения, не являлось одной из основополагающих вех, которая в христианском восприятии получила одухотворенное и углубленное прочувствование. «Достоевский “впускает” природу с её языческим дионисийством в христианство, — отмечает игумен Вениамин (Новик), — Достоевский ощущает всеобщую взаимосвязь всего со всем, своего рода архаическую текучесть бытия (“таракан из детства”, “игра в детском возрасте” — выражения И. Лебядкина). Он остро чувствует таинство, мистирию жизни: не случайно старец Зосима умирает “как пшеничное зерно”, произведя “многие плоды” в душе Алеши: вселенский экстаз, радость и страдание вместе, причастность некоему мистическому центру бытия, который оказывается... добрым (ср.: главная весть христианства: “Бог добрый”)» [Вениамин (Новик), 2007].

\*

Дохристианское мирочувствование прозревается в образе Свидригайлова<sup>1</sup>. Не подлежит сомнению, что Свидригайлов, весьма пронизательная, одаренная натура, и на основании его рефлексий можно утверждать, что в романе он самый метафизический герой, неустроенность которого набрасывает трагический аккорд на весь роман<sup>2</sup>. Можно указать на мистическую окраску, космогоническую и мифологическую насыщенность образа Свидригайлова, которая проистекает из особого «веяния» сцен, в которых он выступает как антагонист: «“Знаете ли, что я мистик отчасти?” — говорит он Раскольникову» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 362]. В образе Свидригайлова, открывается иной пласт метафизики, для которой

---

<sup>1</sup> См. подробнее исследования, посвященные языческой теме в образе Свидригайлова [Касаткина, 2015, с. 204–225] [Сараскина, 2010, с. 231–246].

<sup>2</sup> Нельзя не согласиться с мнением Б. Тихомирова, что Свидригайлов «один из наиболее сложных и противоречивых героев всего творчества Достоевского» [Тихомиров, 2005, с. 267], чья «эволюция образа в подготовительных материалах необычна, и, фигурально выражаясь, “зигзагообразна”» [Тихомиров, 2011, с. 149].

уже неприменимы узко христианские рамки: «Я, брат, еду в чужие края» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 394].

По утверждению В. Зеньковского, в таких героях как Федор Павлович Карамазов, а здесь можем добавить и Свидригайлова, проявляется «безмерность», реализующаяся в соединении физиологического безудержа и духовной раскрепощенности: «Физиологически беспутство находит свою границу в истощении и утомлении, но в силу того, что пол никогда не перестает быть связанным с духовкой стороной в человеке, сосредоточенность на эмпирии пола вбирает в себя то начало “безмерности”, которое, по самому существу, отличается именно духовную сторону в нас» [Зеньковский, 1986, с. 189]. О «широкости» и всепроницательности Свидригайлова, по свидетельству самого Свидригайлова, говорила и сама Дуня: «Русские люди вообще широкие люди, Авдотья Романовна, широкие, как их земля, и чрезвычайно склонны к фантастическому, к беспорядочному; но беда быть широким без особенной гениальности. А помните, как много мы в этом же роде и на эту же тему переговорили с вами вдвоем, сидя по вечерам на террасе в саду, каждый раз после ужина. Еще вы меня именно этой широкостью укоряли» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 378]. Под эту «широкость» подводится и, как подмечает Раскольников, черта складности характера Свидригайлова. Ему доступны разные по аксиологической направленности порывы, жизнеутверждающие и жизнеотрицающие поступки. Он на равных говорит с Раскольниковым, он устраивает похороны Катерины Ивановны, спасает ее детей своим благодетельством, оставляет деньги невесте, но одновременно у него есть скрытые планы на Дуню и с ним связано несколько непроверенных историй о разных преступлениях. Глубинным вчувствованием он угадывает не только идеи Раскольникова, но и потаенные мысли Дуни, в которых она сама себе не готова сознаться. Очевидно, что Свидригайлов — это герой, в образе которого проступают титанические черты, а также наслаивается ощущение беспредельности возможностей и неограниченного духовного потенциала<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> В.Э. Лодзинский пишет, что Свидригайлов обладает одним очень важным качеством — духовной независимостью: «Он не поклонился ни деньгам, ни общественному мнению. Каждый его поступок — словно издевательство над стандартной логикой людской молвы: вы думаете обо мне, что я хороший? — напрасно, я дурен; как, вы посчитали, что я дурен? — так нет же: я — хорош. При этом его совершенно не заботит, хочет ли общество видеть его дурным или хорошим. И всегда, в любой момент, он готов выйти из игры» [Лодзинский, 1992, с. 67].

Присутствие силы иррационального масштаба чувствуется между Раскольниковым и Свидригайловым. Само сближение героев помимо многих моментов отмечено и физическим цветом белизны и бледности: про Свидригайлова указано, что «его странное лицо напоминает маску: белое, румяное, с румянными, алыми губами» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 357]; про Раскольникова Порфирий говорит: «бледным ангелом ходит» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 348]. Очень показательно сближение, которое основывается на «инаковости» и «потусторонности» Свидригайлова, которая постепенно переносится и на Раскольникова. Свидригайлов дает верное описание того, как Раскольников выделяется из толпы: «Очень уж вы себя выдаете, Родион Романыч <...> Вы выходите из дому — еще держите голову прямо. С двадцати шагов вы уже ее опускаете, руки складываете назад. Вы смотрите и, очевидно, ни перед собою, ни по бокам уже ничего не видите. Наконец, начинаете шевелить губами и разговаривать сами с собой <...> наконец, останавливаетесь среди дороги надолго. Это очень нехорошо-с. Может быть, вас кое-кто и замечает, кроме меня, а уж это невыгодно» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 357]. Об этой общей черте Свидригайлов в самом начала весьма определенно заявляет, отмечая, что между ними «есть какая-то общая точка» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 219], ведь они «одного поля ягоды» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 221]<sup>4</sup>.

В явлении Свидригайлова и в его «дальнем вояже» показаны «тайны вечности и гроба», то есть премирность вещей и нуменальность внехристианского порядка. Достоевский в образе Свидригайлова показывает, как полагает Розанов, особую чуткость и верность некоей необъяснимой логике: «Рисунок Достоевского всегда верен, хотя он ни за что не мог бы объяснить, почему именно так он рисовал. Слишком древни были корни его творчества, и он вовсе их не знал. <...> Раскольников *хочет* лучшего мира не потому, чтобы он верил в который-нибудь из них, худший или лучший ли, но чувство и знание Свидригайлова до того поражают его, увлекают в свой вихрь, нагнетают на душу, что сущий ребенок в познании “миров

<sup>4</sup> Однако, Г. Померанц настаивает на том, что существенная разница между ними находится в возможности спасения, так как в случае Свидригайлова должны быть задействованы силы иного порядка: «Разница между Свидригайловым и Раскольниковым, между героем ада и героем чистилища, огромна. Достоевский показывает, что для спасения героя ада нужна невероятность какого-то очень высокого порядка. Но он внушает мысли, что это вовсе невозможно, что желать Свидригайлову или Ставрогину преобразования нелепо и бесполезно» [Померанц, 1990, с. 219].

иных”, он восклицает, он *выбирает*: “о, не это, а — то”. “То или это, но тут надо обдумать”. Он заражается просто близостью к трансцендентному человеку» [Розанов, 1999, с. 36–38].

И Раскольников может разглядеть «призрачность» Свидригайлова, увидеть «потустороннюю» окрашенность его образа, ведь и сам он находится на пороге «этого» и «того» мира. Душную атмосферу идей и чувств несомненно ощущает Раскольников во всей обстановке Свидригайлова, но он, очевидно, пытается за его решимостью и отсутствием сомнений разгадать метафизические основания, как он это делает и в разговоре с Соней: «Раскольникову явно было, что это (Свидригайлов) на что-то твердо решившийся человек и себе на уме» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 216]. Раскольников чувствует, что и много испытывавший Свидригайлов потревожил некоторые мистические узлы, и, может быть, преодолел духовные судороги. Поэтому в контексте их духовной близости самоубийство Свидригайлова болезненно воспринимается Раскольниковым и духовно его притесняет, потому что создает «образцовый пример», разрушает идею как удержаться в вечности «на аршине пространства» и в то же время указывает на перспективу такого же «ухода»<sup>5</sup>.

«Движение оттуда» постоянно чувствуется в образе Свидригайлова. В центре метафизической и религиозно-философской проблематики Свидригайлова находится понятие вечности, образно выражающей его видение вечно-сущего, поставленного в контекст и соотношение с эмпирической реальностью. В самой вечности Свидригайлова с трудом можно увидеть хотя бы и в сжатом облике отголосок христианских концепций, но нельзя не отметить религиозно-нравственную окраску его жизненной концепции. Вечность Свидригайлова проблематично определить как «не-христианскую» и «анти-христианскую», она скорее «над-» и «вне-» христианская: «Нам вот всё представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда

---

<sup>5</sup> В момент озлобленности и отвращения Раскольникова к Свидригайлову автор уже от себя слегка корректирует поспешный вывод Раскольникова: «Правда, что суждение свое Раскольников произнесен слишком поспешно и легкомысленно. Было нечто, во все обстановке Свидригайлова, что, по крайней мере, придавало ему хоть некоторую оригинальность» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 374].

мерещится. — И неужели, неужели вам ничего не представляется утешительнее и справедливее этого! — с болезненным чувством вскрикнул Раскольников. — Справедливее? А почему знать, может быть, это и есть справедливое, и знаете, я бы так непременно нарочно сделал! — ответил Свидригайлов, неопределенно улыбаясь» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 221].

В подготовительных материалах к роману Свидригайлов говорит: «Что такое время? Время не существует; время есть цифры, время есть: отношение бытия к небытию» [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 161]. В концепции Свидригайлова мелькает тень «эвклидовского разума», однако здесь заостряется и преподносится как неотразимый факт опустошенная и беспросветная сторона мира<sup>6</sup>, онтологическое безобразие, к которому все сводится, без широкого горизонта будущего. Похожее состояние космического безвременья, где «время есть цифры» будет озвучено и в легенде о философе в Братьях Карамазовых. В финальном тексте речь Свидригайлова сводится к диалектике, при которой вопросы вечного воздаяния опускаются до впечатляющей картины темного прибежища, воплощающего произвольную справедливость, в которой отдаленно маячит идея наказания людей. Такая справедливость является проекцией личного отчаяния<sup>7</sup>: он бы хотел сделать все человечество причастным мирозданию, в котором отсутствует упование на вселенскую гармонию и милосердие Бога.

*Sub specie aeternitatis* протекает жизнь Свидригайлова. В богословии блаженного Августина концепция времени и вечности соотносится с конкретной жизнью души и ее «протяженностью»: «В тебе, душа моя, измеряю я время» [Августин, 2000, т. 1, с. 679]. Время является отсветом вечности и определяется на преломлении модусов и трех измерений, которые, согласно Августину, пребывают и конституируются в человеческой душе: «Все прошедшее наше

<sup>6</sup> Мочульский подмечает, что Достоевский еще в первых романах весьма близко подошел к данной метафизической проблеме: «Нечто “безобразное и неумолимое” стоит на пороге сознания и готово вторгнуться в наш “разумный мир”. Это нечто не существует и в то же время может осуществиться в любую минуту, стать перед человеком, как “неотразимый факт”. Оно не повинуетя законам логики (и существует и не существует), разум с ужасом его отвергает, а оно в насмешку ему утверждает себя в своем “безобразии”. Оно — ничто, но оно есть; небытие, но существует; темная бездна, перед которой изнемогает рассудок, но которую чувствует сердце» [Мочульский, 1980, с. 50].

<sup>7</sup> Приношу благодарность Ольге Меерсон за эту мысль, высказанную на конференции «“Преступление и наказание”»: современное состояние изучения» (28 февраля — 2 марта 2023 года) по поводу доклада, на основе которого написана данная статья.

было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы и называем вечностью. Но кто в состоянии понять эту неизменно пребывающую в настоящем вечность, которая, не зная ни прошедшего, ни будущего, творит из своего “теперь” и прошедшее, и будущее?» [Августин, 2000, т. 1, с. 667] Вечность Свидригайлова в виде бани с пауками — это объективация его души, и она становится основой его мироощущения. Свидригайлову видится вечность, ограниченная удручающими земными пространственно-временными рамками, крайне напоминающая его «клоаки с грязнотой»<sup>8</sup>. Как отмечает Клейман, «один из основных приемов, воплощающих образ мироздания в творчестве Достоевского, — соотнесение бесконечно большого абстрактного понятия (т.е. собственно категории мироздания, вечности и т.д.) с предельно конкретной, нарочито прозаической или ничтожно малой деталью. Соразмеренный с бытовыми явлениями жизни, знакомыми уху и глазу читателя, далекий космос превращается из абстракции в живой художественный образ. Мироздание обретает плоть и кровь» [Клейман, 1978, с. 23].

В концепции Свидригайлова длительность одного мгновения растягивается в абсолютную бесконечность, которая отнюдь не облагорожена и не освящена кайросом или парусией. Он спроектировал безблагодатную вечность, которая очень напоминает представление Лизы, какой бы была ее будущая жизнь со Ставрогиным: «Мне всегда казалось, что вы заведете меня в какое-нибудь место, где живет огромный злой паук в человеческий рост, и мы там всю жизнь будем на него глядеть и его бояться. В том и пройдет наша взаимная любовь» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 402]. Однако, оказывается, что сам Свидригайлов боится темного пространства и совершает самоубийство на открытом, распаханном пространстве. Следовательно, он нуждается в небосводе и открытом просторе, чего нет в его вечности, а в чем так настоятельно нуждается и Федор Павлович Карамазов, если окажется в аду: «Ведь там в монастыре иноки наверно полагают, что в аде например есть потолок. А я вот готов поверить в ад только чтобы без потолка; выходит оно как будто деликатнее, просвещеннее, по-лютерански то-есть. А в сущ-

---

<sup>8</sup> Мотив «снижения» образа мироздания присутствует и в мыслях капитана Лебядкина: «Самовар кипел с восьмого часу, но ... потух...как и все в мире. И солнце, говорят, потухнет, в свою очередь...» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 207].

ности ведь не все ли равно: с потолком или без потолка? Ведь вот вопрос-то проклятый в чем заключается! Ну, а коли нет потолка, стало быть нет и крючьев» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 23]. Можно сказать, что сам Свидригайлов в глубине души не примиряется с мистической реальностью, представленной в вечности бани с пауками. Знаменательно, что в систему координат Свидригайлова входит и Америка, и Швейцария, и экспедиция на Северный полюс, а также путешествие на огромном шаре, что не просто говорит о метании и о неустойчивости его образа, но и стремлении «выпорхнуть» из душного пространства, попытке зацепиться за образ «далеких краев».

Свидригайлов живет по принципу астрономического времени<sup>9</sup>. Зыбкость и относительность самого Свидригайлова, духов прошлого и видений будущего вносят темпоральную неустойчивость и временную безотносительность, говорят о преодолении непроницаемости времени, в соответствии с которой «каждый последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему» [Соловьев, 1911–1914, т. 7, с. 58]. У Свидригайлова же картины прошлого не вытеснены настоящим, будущее не заслонено ни настоящим, ни прошлым, а все времена таинственным образом переплетаются и смыкаются, хотя в этой взаимосвязи они уживаются в полуболезненном и надломленном состоянии: «Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой

<sup>9</sup> Здесь мы оспариваем предположение Р.Н. Поддубной, что один Раскольников касается вертикального пространства, а «Свидригайлов почти до конца остается в ее (“ущербной” среды) контексте. Даже смерть соотнесена им не с вертикалью, а с горизонталью <...>; для него не существует категорий бесконечного, целостного мироздания — даже вечность не представима им вне дробности и дурной замкнутости (“банка с пауками”))» [Поддубная, 1994, с. 60]. Именно Свидригайлов является героем, который постоянно соотносится с иным пространством и измерением, и все с ним связанное носит трансцендентальный и вселенский оттенок.

мир”. Я об этом давно рассуждал. Если в будущую жизнь верите, то и этому рассуждению можно поверить» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 221].

В учениях Зосимы дается весьма близкое свидригайловскому размышлению, хотя окрашенность и основание его несколько отличаются: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горным и высоким, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад Свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего с таинственным миром иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 290–291]. Принято считать, что, если в образе Зосимы автор дает положительный полюс соприкосновения мирам иным, то в образе Свидригайлова актуализируется искаженное, полу-призрачное и вывихнутое видение мира. С другой стороны, связь времен Свидригайлова, несмотря на болезненность и духовную надтреснутость, приносит ему изощренность зрения, указывает и на всеобъемлющий космический ритм времени. «Нельзя рассматривать болезнь, — пишет В. Розанов, — как *пошатнутость* в организме стихий, начало, так сказать, *разваливания* “красной глины”, которая слеплена около нашего “я” и частью залепляет глаза этому я. Высвобождаясь от нее, очищаясь от комков земли, светлое “я”, трансцендентное “я”, по мере очищения и подымается в ощущении трансцендентности: предчувствия, видения, пожалуй — “привидения <...>”» [Розанов, 1999, с. 36–38].

Символично и «никогда» Дуни, как категория отрицательной вечности, что Свидригайловым может восприниматься как приговор, навсегда ввергающий его в запустелую вечность. «— Так не любишь? — тихо спросил он. Дуня отрицательно повела головой. — И... не можешь?.. Никогда? — с отчаянием прошептал он. — Никогда! — прошептала Дуня» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 382]. После ответа Дуни «никогда» у него уже нет основательной установки, которая бы дала устойчивость его внутреннему миру и повернула его к восстановлению и преображению. В последних сценах Свидригайлова, когда он думает о Дуне, трагический аккорд усиливается. Несмотря на сладострастный привкус, в его

размышлениях о Дуне нельзя не отметить некоторого, хотя бы мгновенного, света, открывающего щемящую перспективу какой-то желанной, потенциальной, из души не исчезающей действительности: «Мало-помалу давешний образ Дунечки стал возникать пред ним, и вдруг дрожь прошла по его телу. “Нет, это уж надо теперь бросить, — подумал он, очнувшись, — надо о чем-нибудь другом думать. Странно и смешно: ни к кому я никогда не имел большой ненависти, даже мстить никогда особенно не желал, а ведь это дурной признак, дурной признак! Спорить тоже не любил и не горячился — тоже дурной признак! А сколько я ей давеча наобещал — фу, черт! А ведь, пожалуй, и перемолола бы меня как-нибудь...” Он опять замолчал и стиснул зубы: опять образ Дунечки появился пред ним точь-в-точь, как была она, когда, выстрелив в первый раз, ужасно испугалась, опустила револьвер и, помертвев, смотрела на него, так что он два раза успел бы схватить ее, а она и руки бы не подняла в защиту, если б он сам не напомнил. Он вспомнил, как ему в то мгновение точно жалко стало ее, как бы сердце сдавило ему... “Э! К черту! Опять эти мысли, всё это надо бросить, бросить!..”» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 390].

Иными словами, здесь нельзя не отметить стыд и горечь разочарования при допущении, что его желания были не обманом, а нереализованной возможностью, с исчезновением которой герой пытается примириться. Очевидна констатация, что потерянное могло быть истинным, а это может вызвать героя к тому, чтобы он устранил причины потери и сделал ее неокончательной. Свидригайлову дано смутно почувствовать, что Дунина любовь может сделать переворот в его метафизическом жизнеощущении. «Любовь — и есть “да”, говоримое Я самому себе <...> Любовь есть “das lebhafteste Sisch — bejahen des Seins — живое себе-самому-«да» бытия»», — пишет П. Флоренский, ссылаясь на Р. Гамерлинга [Флоренский, 2003, с. 98]. Любовь Дуни для Свидригайлова могла стать синтезирующей основой, прекращающей духовное дробление и преодолевающей призрачность, так как он больше не может пребывать на «границах миров», то есть хочет прийти к «бодрствованию» и дать своей жизни актуальность.

Как отмечает С. Франк, «любовь — радостное и благоговейное видение божественности всего сущего, произвольный душевный порыв служения, удовлетворения тоски души по истинному бытию через отдачу себя другим» [Франк, 2011, с. 651]. Можно сказать,

что благоговейное, почти религиозное восприятие Дуни весьма наглядно показано в разговоре с Раскольниковым, из которого явствует, что помимо эстетического восхищения красотой Дуни Свидригайлова влечет весьма возвышенная и чистая форма духовности<sup>10</sup>, в результате чего Дуня для него возвышается до объекта обоготворения: «Знаете, мне всегда было жаль, с самого начала, что судьба не дала родиться вашей сестре во втором или третьем столетии нашей эры, где-нибудь дочерью владетельного князька или там какого-нибудь правителя, или проконсула в Малой Азии. Она, без сомнения, была бы одна из тех, которые претерпели мученичество, и уж, конечно бы, улыбалась, когда бы ей жгли грудь раскаленными щипцами. Она бы пошла на это нарочно сама, а в четвертом и в пятом веках ушла бы в Египетскую пустыню и жила бы там тридцать лет, питаюсь кореньями, восторгами и видениями. Сама она только того и жаждет, и требует, чтобы за кого-нибудь какую-нибудь муку поскорее принять, а не дай ей этой муки, так она, пожалуй, и в окно выскочит» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 365].

Но его усилия остаются бесплодными и неосуществленными. Как уже сказано, «никогда» Дуни становится существенной преградой, ведь в их отношениях не может работать «предписание» любить, ведь необходима свобода духовного акта, а сам Свидригайлов чуждается, если полностью верить его словам, принуждения и проявления любого вида насилия: «Насилие — мерзость» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 381]. «Вера любви» в Свидригайлове, несомненно, присутствует, однако «мистическая» основа этой любви смещена, испорчена, и она может привести, по выражению В. Соловьева, к «нравственной могиле любви» [Соловьев, 1911–1914, т. 7, с. 48–49]. Вдобавок, в подготовительных материалах сам Свидригайлов свидетельствует о неспособности реализовать любовь: «Любовь требует развития, а я соскучусь, не выдержу» [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 200]. Таким образом, самосовершенствование, которое неразрывно взаимосвязано с максимальным развитием энергии любви, для него остается недоступным, хотя единственно в этом кроется возможность действенного исцеления и спасения.

После случившегося с Дуней, чем дальше, тем больше в его сознание прорывается осознание вины, которое может предвос-

---

<sup>10</sup> Т.А. Касаткина убедительно подчеркивает, что неспроста Свидригайлов в Дуне особенно выделяет черту целомудрия, ценность которого возрождается для него в момент перед смертью [Касаткина, 2015, с. 203].

хищать перелом и кризис. Как пишет Ассман, «под знаком вины история становится читаемой, то есть она наполняется смыслом, семиотизируется, иначе говоря, де-тривиализируется. Это означает, что ритуальная орнаментика времени, бесконечный узор постоянного повторения одного и того же отходят на второй план, а на первый выступают разрывы преемственности, сломы, повороты, линии развития и сцепления событий» [Ассман, 2004, с. 262]. Для Свидригайлова кризис означает преодоление извечной дурной повторяемости, выраженной в чувстве метафизической скуки, о которой он сам говорил Раскольникову: «Но я вам откровенно скажу: очень скучно <...> Никуда мне не хотелось, а за границу Марфа Петровна и сама меня раза два приглашала, видя, что я скучал. Да что! За границу я прежде ездил, и всегда мне тошно бывало. Не то чтоб, а вот заря занимается, залив Неаполитанский, море, смотришь, и как-то грустно. Всего противнее, что ведь действительно о чем-то грустишь! Нет, на родине лучше: тут, по крайней мере, во всем других винишь, а себя оправдываешь. Я бы, может, теперь в экспедицию на Северный полюс поехал, потому j'ai le vin mauvais, и пить мне противно, а кроме вина ничего больше не остается. Пробовал. А что, говорят, Берг в воскресенье в Юсуповом саду на огромном шаре полетит, попутчиков за известную плату приглашает, правда? <...> Верите ли, хотя бы что-нибудь было; ну, помещиком быть, ну, отцом, ну, уланом, фотографом, журналистом... н-ничего, никакой специальности! Иногда даже скучно» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 217–218].

Таким образом, Свидригайлов не выдерживает бесконечно продолжающегося существования в метафизической скуке и постепенно он прорывает слой удушающей вечности, выводит свою жизнь из вечного творения греха. Даже его смерть теряет очертания самоубийства: он прорывает зачарованный круг дурной бесконечности и беспрестанного надругательства. Надморальность и иступляющая сила противоречий в его последнем сне заостряются и ставят его перед крайностью, через которую, несмотря на весь титанизм, он не может переступить. «Как! пятилетняя! — прошептал в настоящем ужасе Свидригайлов, — это... что ж это такое?» Но вот она уже совсем поворачивается к нему всем пылающим личиком, простирает руки... «А, проклятая!» — вскричал в ужасе Свидригайлов, заноса над ней руку...» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 393]. Именно вина, отмечает Я. Ассман — «особенно мощное из возбуждающих средств,

ведущих к работе воспоминания, воссозданию прошлого, рефлексии над собой и историографии» [Ассман, 2004, с. 263].

В этом контексте очень важен механизм времени и его связи с памятью, на который обращает внимание блаженный Августин. В памяти или припоминании, о чем свидетельствуют сны и диалоги Свидригайлова с другими персонажами, находится средоточие духовной жизни, ведь «память хранит, ибо в ней есть все, что было когда-то в душе» [Августин, 1998–2000, т. 1, с. 634]. Именно в памяти Свидригайлова удержались, сохранились и свелись к определенному неделимому единству страшные образы, которые, может быть, и забытые, в гиперболизированной форме вновь явлены в кошмарных снах. Духовные движения, происходящие в Свидригайлове, отнюдь не означают, что в данной концепции Достоевского для Свидригайлова открывается перспектива стать кающимся грешником: в его поступках сложно увидеть излучение благодатной любви в мир, но, вероятнее, речь идет о проявлении определенной нравственной активности, вызванной происходящим в нем духовным переломом. Аккумулируемая вина вызывает к проявлениям человечности, но в то же время, посредством кошмарных сцен, она раскрывает наказующую теологическую природу вещей. В Свидригайлове слишком большое нагромождение греха, о чем говорят сны-припоминания, неимоверно давящие душу. Духовное окаянство в нем гораздо сильнее любого покаяния: он так и уходит из жизни, неприкаянным, не обретшим покоя.

Сэстетической и этической стороны, безобразная вечность Свидригайлова, помимо Второго пришествия в диалогах Мармеладова и образа Иерусалима в подаче Раскольников, в эпилоге замещается другой картиной. Образ вечности, заявленный в эпилоге, открывает картину, которая проникнута чувством цельности жизни, неколебимости основ и непрерывной связи времен: «С высокого берега открывалась широкая окрестность. С дальнего другого берега чуть слышно доносилась песня. Там, в облитой солнцем необозримой степи, чуть приметными точками чернелись кочевые юрты. Там была свобода и жили другие люди, совсем не похожие на здешних, там как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его. Раскольников сидел, смотрел неподвижно, не отрываясь; мысль его переходила в грезы, в созерцание; он ни о чем не думал, но какая-то тоска волновала его и мучила» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 421]. Понятие «век» происходит от древнееврей-

ского слова «олам», которое означает свершение событий, историю или, как часто встречается у Максима Исповедника, тварную вечность или эон<sup>11</sup>. В эпилоге даются просветы в вечность, образно представленную в вечно-длительном мгновении, совмещающем времена, но уже освященную и согретую Божией благодатью, в которой Раскольников может найти основание новой жизни. Последней картине созвучны мысли Мейстера Экхарта, для которого вечность представлена как единое мгновение, в котором осуществлена полнота бытия: «Если бы кто-нибудь обладал таким искусством и властью, что собрал бы в одном мгновении и настоящее, и все, что произошло за шесть тысяч лет или еще имеет произойти до конца света, то это было бы свершением времен. Вот подлинное мгновение вечности: когда душа познает все вещи в Боге такими новыми и свежими» [Экхарт, 2000, с. 22]. Картина такой вечности предстает перед Раскольниковым, и она созвучна его внутренней перемене, «метанойе», которая подразумевает пременение образа мысли и точки зрения, а также открытие иной перспективы и природы уже знакомых, но теперь по-новому освещаемых вещей [Петров, 1997].

### Список литературы

1. Августин, 1998–2000 — *Блаженный Августин*. Творения: в 4 т. СПб.; Киев: Алетейя-Уцимм-Пресс, 1998–2000.
2. Ассман, 2004 — *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

---

<sup>11</sup> В комментариях А.С. Сидорова находим следующее: «Преп. Максим в данном случае разграничивает понятия αἰθών (соотносящееся с Богом) и αἰών (соотносящееся с тварным бытием). По словам В. Лосского, “св. Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — вечность тварная: пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, управляющих тварным миром, сеть математических понятий это — зон, эоническая вечность, имевшая, подобно времени, начало (откуда и название — эон: потому что он берет свое начало «в веке», ἐν αἰώνι, и переходит из небытия в бытие); но это вечность не изменяющаяся и подчиненная вневременному бытию. Эоническая вечность стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и эон тесно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяют нам мыслить время” (Лосский В.Я. Догматическое богословие, с. 150—151)» [Сидоров, 1993, с. 321].

3. Вениамин (Новик) 2007 — *Игумен Вениамин (Новик)*. Христианские персонализм и дионисизм Ф.М. Достоевского. 2007. Октябрь, № 9. URL: <https://magazines.gorky.media/october/2007/9/hristianskie-personalizm-i-dionisizm-f-m-dostoevskogo.html> (дата обращения: 25.04.2023).
4. Зеньковский, 1986 — *Зеньковский В.В.* Федор Павлович Карамазов // О Достоевском. Сборник статей. Paris: Amga editions, 1986. С. 185–206.
5. Касаткина, 2015 — *Касаткина Т.А.* Священное в повседневном. Двусоставных образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
6. Клейман, 1978 — *Клейман Р.Я.* Вселенная и человек в художественном мире Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1978. Вып. 3. С. 21–40.
7. Лодзинский, 1992 — *Лодзинский В.Э.* «Тайна» Свидригайлова (Одна из «поворотных век» в работе Достоевского над романом «Преступление и наказание» // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1992. Вып. 10. С. 63–76.
8. Мережковский, 2000 — *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество. М.: Наука, 2000. 588 с.
9. Мочульский, 1980 — *Мочульский К.В.* Достоевский. Жизнь и творчество. Paris: YMCA-PRESS, 1980. 561 с.
10. Петров, 1997 — *Петров Г.* Евангелие как основа жизни. М.: Православ. Братство Св. Апостола Иоанна Богослова, 1997. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm> (дата обращения: 25.04.2023).
11. Поддубная, 1994 — *Поддубная Р.Н.* Двойничество и самозванство // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1994. Вып. 11. С. 28–40.
12. Померанц, 1990 — *Померанц Г.* Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990. 387 с.
13. Розанов 1999 — *Розанов В.В.* Предисловие // Собр. соч. М.: Республика, 1999. Т. 10: Во дворе язычников / под. общ. ред. А.Н. Николюкина. С. 5–8.
14. Розанов, 1999 — *Розанов В.В.* О древнеегипетской красоте // Собр. соч. М.: Республика, 1999. Т. 10: Во дворе язычников / под. общ. ред. А.Н. Николюкина. С. 15–46.
15. Розанов, 2008 — *Розанов В.В.* Необходимое самооправдание // Собр. соч. М.: Республика, 2008. Т. 26: Религия и культура. — Статьи и очерки 1902–1903 г. / под. общ. ред. А.Н. Николюкина. С. 308–312.
16. Розанов, 1995 — *Розанов В.В.* Памяти Ф.М. Достоевского // Собр. соч. М.: Республика, 1995. Т. 4: О писательстве и писателях / под. общ. ред. А.Н. Николюкина. С. 198–204.
17. Сараскина, 2010 — *Сараскина Л.И.* «Наметив подходящую жертву...» Стандарты интерпретаций // Достоевский и мировая культура. Альманах. 2010. № 27. С. 231–246.
18. Сидоров, 1993 — *Сидоров А.И.* Комментарии // Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. С. 263–346.
19. Соловьев, 1911–1914 — *Соловьев В.С.* Собр. соч.: в 10 т. СПб.: Книг. тов. Просвещение, 1911–1914.

20. Тихомиров, 2011 — *Тихомиров Б.Н.* Другой Свидригайлов: неосуществленный замысел Достоевского начала 1867 года (наблюдения и гипотезы) // Три Века русской литературы. Актуальные аспекты изучения. Ф.М. Достоевский: о творчестве и судьбе. К 190-летию со дня рождения. Межвузовский сборник научных трудов. М.; Иркутск: ФБГОУ ВПО, 2011. Вып. 25. С. 141–152.
21. Тихомиров, 2005 — *Тихомиров Б.Н.* «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении. СПб.: Серебряный век, 2005. 472 с.
22. Франк, 2011 — *Франк С.Л.* Свет во тьме. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.
23. Флоренский, 2003 — *Флоренский П.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. 640 с.
24. Экхарт, 2000 — *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. СПб: Азбука, 2000. 255 с.

## References

1. St. Augustine. *Tvoreniia: v 4 tomakh* [Works: in 4 vols]. St. Petersburg; Kiev, Aleteiia-Utsimm-Press Publ., 1998–2000. (In Russ.)
2. Assman, Ia. *Kul'turnaia pamiat'. Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaiia identichnost' v poiskakh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory, Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2004. 368 p. (In Russ.)
3. Novik, Father Veniamin. “Khristianskie personalizm i dionisizm F.M. Dostoevskogo” [“Christian Personalism and Dionysism by F.M. Dostoevsky”]. *Oktiabr'*, no. 9, 2007. Available at: <https://magazines.gorky.media/october/2007/9/hristianskie-personalizm-i-dionisizm-f-m-dostoevskogo.html> (Accessed 25 Apr. 2023) (In Russ.)
4. Zen'kovskii, V.V. “Fedor Pavlovich Karamazov” [“Fyodor Pavlovich Karamazov”]. *O Dostoevskom. Sbornik statei* [About Dostoevsky. Collected Articles]. Paris, Amga edition, pp. 185–206. (In Russ.)
5. Kasatkina, T.A. *Sviashchennoe v povsednevnom: dvustavnyi obraz v proizvedeniakh Dostoevskogo* [The Sacred in the Ordinary: the Two-Folded Image in the Works of F.M. Dostoevsky]. Moscow, IWL RAS Publ., 2015. 528 p. (In Russ.)
6. Kleiman, R.Ia. “Vselennaia i chelovek v khudozhestvennom mire Dostoevskogo” [“The Universe and Man in Dostoevsky's Artistic World”]. *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia* [Dostoevsky. Materials and Research], issue 3. St. Petersburg, Nauka Publ., 1978, pp. 21–40. (In Russ.)
7. Lodzinskii, V.E. “‘Taina’ Svidrigailova (Oдна iz ‘povorotnykh vek’ v rabote Dostoevskogo nad romanom ‘Prestuplenie i nakazanie’)” [“‘The Mystery’ of Svidrigailov (One of the ‘Turning Points’ in Dostoevsky's Work on the Novel *Crime and Punishment*)”]. *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia* [Dostoevsky. Materials and Research], issue 10. St. Petersburg, Nauka Publ., 1992, pp. 63–76. (In Russ.)

8. Merezhkovskii, D.S. *L. Tolstoi i Dostoevskii. Zhizn' i tvorchestvo* [Lev Tolstoy and Dostoevsky. *Life and Art*]. Moscow, Nauka Publ., 2000. 588 p. (In Russ.)
9. Mochul'skii, K.V. *Dostoevskii. Zhizn' i tvorchestvo* [Dostoevsky. *Life and Art*]. Paris, YMCA-PRESS Publ., 1980. 561 p. (In Russ.)
10. Petrov, G. *Evangelie kak osnova zhizni* [The Gospel as Fundament of Life]. Moscow, Pravoslavnoe Bratstvo Sv. Apostola Ioanna Bogoslova Publ., 1997. Available at: <http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm> (Accessed 25 Apr. 2023) (In Russ.)
11. Poddubnaia, R.N. "Dvoinichestvo i samozvanstvo" ["Doubleness and Imposture"]. *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia* [Dostoevsky. *Material and Research*], issue 11. St. Petersburg, Nauka Publ., 1994, pp. 28–40. (In Russ.)
12. Pomerants, G. *Otkrytosť bezdne. Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to the Abyss. Meetings with Dostoevsky]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1990. 387 p. (In Russ.)
13. Rozanov, V.V. "Predislovie" ["Preface"]. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 10: Vo dvore iazychnikov [In a Pagan Yard]. Ed. by A.N. Nikoliukin. Moscow, Respublika Publ., 1999, pp. 5–8. (In Russ.)
14. Rozanov, V.V. "O drevneegipetskoj krasote" ["About Ancient Egyptian Beauty"]. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 10: Vo dvore iazychnikov [In a Pagan Yard]. Ed. by A.N. Nikoliukin. Moscow, Respublika Publ., 1999, pp. 15–46. (In Russ.)
15. Rozanov, V.V. "Neobkhodimoe samoopravdanie" ["A Necessary Self Justification"]. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 26: Religiiia i kul'tura — Stat'i i ocherki 1902–1903 g. [Religion and Culture — Article and Essays 1902–1903]. Ed. by A.N. Nikoliukin. Moscow, Respublika Publ., 2008, pp. 308–312. (In Russ.)
16. Rozanov, V.V. "Pamiati F.M. Dostoevskogo" ["In Memory of Fyodor Dostoevsky"]. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 4: O pisatel'stve i pisateliakh [About Writing and Writers]. Ed. by A.N. Nikoliukin. Moscow, Respublika Publ., 1995, pp. 198–204. (In Russ.)
17. Saraskina, L.I. "'Nametiv podkhodiashchuiu zhertvu...' Standarty interpretatsii" ["Having Identified a Suitable Victim...' Standards of Interpretation"]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh*, no. 27, 2010, pp. 231–246. (In Russ.)
18. Sidorov, A.I. "Kommentarii" ["Commentaries"]. *Tvoreniia prepodobnogo Maksima Is-povednika* [Works by Saint Maximus the Confessor], book 1: Bogoslovskie i asketicheskie traktaty [Theological and Ascetical Treatise]. Trans. and comm. by A.I. Sidorov. Moscow, Martis Publ., 1993, pp. 263–346. (In Russ.)
19. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [Collected Works: in 10 vols]. St. Petersburg, Prosveshchenie Publ., 1911–1914. (In Russ.)
20. Tikhomirov, B.N. "Drugoi Svidrigailov: neosushchestvlennyi zamysel Dostoevskogo nachala 1867 goda (nabliudeniia i gipotezy)" ["Another Svidrigailov: Dostoevsky's Unrealized Plan of Early 1867 (Observations and Hypotheses)"]. *Tri Veka russkoi literatury. Aktual'nye aspekty izucheniia. F.M. Dostoevskii: o tvorchestve i sud'be. K 190-letiiu so dnia rozhdeniia. Mezhhuzovskii sbornik nauchnykh trudov* [Three Centuries of Russian Literature. Current Topics of Research. Fyodor Dostoevsky: Art and Destiny. For the 190<sup>th</sup> Anniversary of His Birth. Interuniversity Collection of Papers], issue 25. Moscow; Irkutsk, FBGOU VPO Publ., pp. 141–152. (In Russ.)

21. Tikhomirov, B.N. "Lazarus! Griadi von". *Roman F.M. Dostoevskogo "Prestuplenie i nakazanie" v sovremennom prochtenii. Kniga-kommentarii* ["Lazarus, Come Out." A Contemporary Reading of Dostoevsky's Novel Crime and Punishment. Book-Commentary]. St. Petersburg, Serebrianniy vek Publ., 2005. 472 p. (In Russ.)
22. Frank, S.L. *Svet vo t'me [The Light in the Darkness]*. Minsk, Izd-vo Belorusskogo Ekzarkhata Publ., 2011. 832 p. (In Russ.)
23. Florenskii, P. *Stolp i utverzhdienie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy]*. Moscow, AST Publ., 2003. 640 p. (In Russ.)
24. Meister Eckhart. *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniia [Spiritual Sermons and Reflections]*. St. Petersburg, Azbuka Publ., 2000. 255 p. (In Russ.)

Статья поступила в редакцию: 29.04.2023  
Одобрена после рецензирования: 20.05.2023  
Принята к публикации: 29.05.2023  
Дата публикации: 25.12.2023

The article was submitted: 29 Apr. 2023  
Approved after reviewing: 20 May 2023  
Accepted for publication: 29 May 2023  
Date of publication: 25 Dec. 2023