

Татьяна Ковалевская

Диалог и полемика Достоевского с формальными и наивными теологическими воззрениями

Tatyana Kovalevskaya

Dostoevsky's Dialog and Polemics with Formal and Naïve Theological Beliefs

Об авторе: Татьяна Вячеславовна Ковалевская, доктор филос. наук, доцент, профессор кафедры иностранных языков ФМОиЗР ИАИ, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о критериях, на которые опирался Достоевский в подходе к богословско-антропологическим системам и взглядам, либо прямо сформулированным, либо косвенно проявляющимся в различных текстах – от переводов Евангелия до фольклорных легенд. Выделяется пять сфер влияний: Библия в различных переводах, формальная теология, формальная философия, наивное народное богословие, воззрения других писателей, которые можно охарактеризовать как богословские. В произведениях Достоевского идет постоянный диалог и/или полемика с самыми разными богословскими системами и с теми философскими системами, которые соотносятся с богословием. В числе таких систем – православное богословие обожения, формальная католическая теология, народное наивное богословие, отраженное в фольклорных текстах, религия человечества Огюста Конта, а также философско-религиозная антропология целого ряда писателей и поэтов. В вопросе принятия/отвержения целых систем или отдельных представлений, в вопросе выбора между различными формальными или наивными богословскими воззрениями Достоевский руководствуется прежде всего собственным богословием любви. В статье будут коротко представлены несколько примеров прямой и скрытой полемики Достоевского с различными богословскими системами, а также примеры использования одной системы для полемики с другой и для утверждения собственного богословия любви к Богу и человеку и к человеку и Богу.

Ключевые слова: Фома Аквинский, Огюст Конт, духовные стихи, Гоголь, «Страшная месть», Исаак Сирий, религиозная и философская антропология.

Для цитирования: Ковалевская Т.В. Диалог и полемика Достоевского с формальными и наивными теологическими воззрениями // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 124–145.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-124-145

About the author: Tatyana V. Kovalevskaya, Doctor of Philosophical Sciences, Docent, Full Professor, Foreign Languages Department of the School of International Relations and Regional Studies, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Abstract: The article considers the issue of criteria Dostoevsky relied on in his approach to systems and views related to theological anthropologies that are either directly formulated or indirectly manifested in various texts from translations of the New Testament to folkloric legends. There are several areas of influence: the Bible in various translations, formal theology, formal philosophy, naïve folk theology, and those views of other writers that can be characterized as theological. In his works, Dostoevsky is engaged in a constant dialog and/or polemics with diverse theological systems and those philosophical systems that are related to theology. Such systems include the Orthodox theology of deification, formal Catholic theology, naïve folk theology reflected in folklore, Auguste Comte's religion of humanity, and also religious and philosophical anthropology of other writers and poets. In the matter of accepting/rejecting entire systems or individual ideas, in the question of choosing between different formal and naïve theological views, Dostoevsky is primarily guided by his own theology of love. The article will offer a concise consideration of several examples of Dostoevsky's direct and concealed engagement with various theological systems, and examples of using one system to conduct polemics with another one and to affirm Dostoevsky's own theology of love for God and humans and for humans and God.

Key words: Thomas Aquinas, Auguste Comte, Russian folk spiritual verses, Gogol, "The Terrible Vengeance", Isaac the Syrian, religious and philosophical anthropology.

For citation: Kovalevskaya T.V. Dostoevsky's Dialog and Polemics with Formal and Naïve Theological Beliefs. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 124–145.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-124-145

Изучение богословских представлений может включать в себя широкий спектр сфер исследований. Творчество Достоевского уже в самом приближенном рассмотрении в связи с богословской проблематикой дает основания для формулирования таких формально-теологических тем, как вопрос бытия Божия, христология, антропология, эсхатология, которые можно выстроить в достаточно строгую богословскую систему. Отдельной сферой исследования традиционно становится вопрос влияния на Достоевского различных источников от основополагающих в любой христианской богословской системе текстов Священного Писания и священного предания до знакомства Достоевского с трудами восточных и западных отцов Церкви.

В данной работе будут внимания читателя будут предложены краткие заметки о связях между творчеством Достоевского и несколькими типами текстов с выводом о том, что отношение Достоевского к ним строилось на основании его антропологии, в основе которой лежат представления о человеке как свободном существе, соединенном с Богом и другими людьми образом Божиим, присутствующим в каждом человеке, и любовью, образцом которой служит любовь Бога к человеку.

1. Достоевский и Священное Писание.

В «Братьях Карамазовых» старец Зосима, обращаясь к крестьянке, которая, видимо, убила своего мужа и теперь кается в грехе, говорит ей: «Уж коли я, такой же как и ты человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, **кольми паче Бог**» [Достоевский, 1972-1991, т. XIV, с. 48]. Выделенный текст – цитата из Первого Послания апостола Иоанна, где она, однако, употребляется в совершенно ином смысле: «И вот по чему узнаем, что мы от истины, и успокаиваем пред Ним сердца наши; ибо если сердце наше осуждает нас, то *кольми паче Бог*, потому что Бог больше сердца нашего и знает все» (1 Ин 3:19-20). Эта цитата дана курсивом и в тексте самого послания, потому что представляет собой дополнение переводчиков. В церковнославянском тексте этой фразы нет: «И о сем разумеем, яко от истины есмы, и пред ним смиряем сердца наша: зане аще зазирает нам сердце наше, яко болий есть Бог сердца нашего и весть вся». Нет ее и во французском переводе: «Par là nous connaissons que nous sommes de la vérité, et nous rassurerons nos cœurs devant lui; car si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît toutes choses».

Использование этой фразы Достоевским одновременно узнаваемо и полемично. В тексте синодального перевода эта фраза подразумевает, что если уж сам человек видит свою вину (ведь, добавим мы, человек весьма склонен к самооправданиям), то тем более видит ее Бог, читающий в сердцах людей. Достоевский никоим образом не отрицает самих понятий вины и греха¹, но изменяет контекст

¹ Любопытной группой в этом отношении были не только братья святого духа, но и английские рантеры (Ranters), утверждавшие, что силой Божией благодати они стали свободны от греха. В этой связи они, например, отрицали Моисеевы заповеди, полагая, что всякое их действие оправдано заранее. Их осуждал Джон Баньян в своей аллегории «Путь паломника» [Внуван, 2008, pp. 140, 308-309] (именно Баньяна имеет в виду Достоевский, рассуждая в статье «Пушкин (очерк)» о духе протестантизма, отразившемся у поэта).

с самоосуждения человека на жалость и милосердие к кающемуся грешнику со стороны других людей, столь же грешных и, возможно, жестокосердных, что подает грешной душе надежду и на милосердие Божие, которое превосходит человеческое. Грех – реальность, но если истинное покаяние подвигает на сострадание даже другие грешные души, то тем более можно уповать на милосердие возлюбившего людей Бога. Здесь одним из главных атрибутов Бога становятся жалость и милосердие, основанные на любви.

Как представляется, богословие Достоевского основывается на трех библейских цитатах. В Ветхом завете утверждается присутствие во всех людях без исключения образа и подобия Божия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему <...> И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт 1:26-27). Именно сотворение человека по образу и подобию Божию дает основание для всеобщего равенства людей в любви друг к другу, потому что их всех объединяют присутствующие в них образ и подобие Божие, и они же делают их всех равными, т.е. равно достойными «человеческого обращения» [Достоевский, 1972-1991, т. IV, с. 91]. В Новом завете Иисус дает своим последователям две наиважнейшие заповеди: «“Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим” – сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Матф. 22:37-40). Любовь к человеку есть любовь к образу Божию в нем, и различие этого образа даже в тех, где он «давно уже потускнел» [Достоевский, 1972-1991, т. IV, с. 91], есть важнейшая задача любого человека и самого Достоевского как художника. Но направление этой любви – не только от Бога к человеку, но и от человека к Богу. Ключевым текстом в этом отношении является то же послание апостола Иоанна, с синодальным переводом которого полемизирует Достоевский: «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец» (1 Ин 4:20). Этот стих подчеркивает ключевую составляющую богословской антропологии Достоевского: любовь к Богу невозможна без любви к человеку. Невозможно любить Творца и не любить Его творение, носящее на себе Его образ и подобие. Возможность движения от любви к человеку к любви к Богу утверждается и старцем Зосимой, который советует госпоже Хохлаковой:

Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможен зайти в вашу душу [Достоевский, 1972-1991, т. XIV, с. 52].

В Послании Иоанна цитата продолжается: «ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?». Можно предположить, что для Достоевского стремление увидеть Бога достижимо в различении Его образа и подобия в Его творении, и с довольно высокой степенью уверенности можно утверждать, что Достоевский понимал образ и подобие Божие в двух аспектах: как свободу и любовь. Бог наделил человека свободой, которая в человеке максимально богоподобна. И Он дал ему столь же богоподобную способность любить.

Основная коллизия в творчестве Достоевского, переходящая у него из романа в роман, – попытки человека выйти за пределы своей человеческой природы, поставить себя на место Бога и определять своей волей жизни людей вокруг них и, возможно, сам ход мироздания. Начиная с Книги Иова, вызов на «состязание» (Иов 16:21), который Бог бросал восстающему против Него человеку, был вызовом творческой способности человека:

Препояшь ныне чресла твои, как муж: Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне: где был ты, когда Я полагал основания земли? <...> Кто положил меру ей <...>? <...> кто положил краеугольный камень ее... <...> Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру и указывал ли заре место ее... Знаешь ли ты уставы неба, можешь ли установить господство его на земле? Можешь ли возвысить голос твой к облакам, чтобы вода в обилии покрыла тебя? (Иов 38:3-12, 33-34)

Одно божественное качество, на которое стремящийся к самообожению человек Достоевского не претендует – это Божественная любовь², и именно на этом свойстве любви основано единствен-

² Представляется, что первым автором в европейской традиции, сделавшим любовь способом поверить истинность человеческих устремлений, была Мэри Шелли, писавшая в своем романе «Франкенштейн, или Современный Прометей»: «Если ваши занятия ос-

ное уподобление Богу, которое полагает возможным Достоевский в земной жизни человека. В следующем разделе статьи мы сосредоточимся именно на проблеме уподобления Богу и выборе божественных качеств, которые пытается присвоить человек.

2. Достоевский, европейская философия и формальная схоластическая теология.

По выходе из печати «Записок из подполья» М.Е. Салтыков-Щедрин написал мини-пьесу «Стрижи» (входящую в «Литературные мелочи»), где весьма едко прошелся по «Запискам», высказав, в числе прочего, следующее:

Записки ведутся от имени больного и злого стрижа. Сначала он говорит о разных пустяках: о том, что он больной и злой, о том, что все на свете коловратно, что у него поясницу ломит, что никто не может определить, будет ли предстоящее лето изобильно грибами, о том, наконец, что всякий человек дрянь, и до тех пор не делается хорошим человеком, пока не убедится, что он дрянь, и в заключение, разумеется, переходит к настоящему предмету своих размышлений. Свои доказательства он почерпает преимущественно из **Фомы Аквинского, но так как он об этом умалчивает**, то читателю кажется, что эти мысли принадлежат собственно рассказчику [Салтыков-Щедрин, 1965-1977, т. VI, с. 493].

Вопрос о знакомстве Достоевского с «Суммой теологии» св. Фомы Аквинского остается открытым. Если он ее действительно читал, то, скорее всего, во французском переводе. Например, в 1851 г. вышел первый том перевода, выполненного аббатом Клодом-Жозефом Дриу [Saint Thomas, 1851]. Достоевский, разумеется,

лабляют в нас привязанности или отвращают вас от простых и чистых радостей, значит, в этих занятиях наверняка есть нечто не подобающее человеку. Если бы это правило всегда соблюдалось и человек никогда не жертвовал бы любовью к близким ради чего бы то ни было, Греция не попала бы в рабство. Цезарь пощадил бы свою страну, освоение Америки было бы более постепенным, а государства Мексики и Перу не подверглись бы разрушению» [Шелли, 2010, с. 42]. Виктор Франкенштейн претендует на состязание с Богом в творческой мощи, но проигрывает Ему прежде всего состязание в любви – Франкенштейн оказывается не в силах полюбить свое создание, которое обмануло его ожидания. Достоевский вряд ли знал роман Шелли, хотя он был переведен на французский уже в 1821 г. Но, возможно, утверждение любви как доступного человеку божественного атрибута в XIX в. в противовес соперничеству с Богом в мощи и власти становилось идеей, которая, говоря словами Достоевского, «летает в воздухе».

также мог быть знаком с краткими изложениями «Суммы» или с ее пересказами.

Что же именно «почерпал» Достоевский у Фомы Аквинского? Представляется, что по крайней мере один такой фрагмент – это рассуждение подпольного человека о первоначальных причинах:

Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в **мышлении**, а следственно, у меня всякая **первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее**, и так далее в бесконечность. <...> Значит, он [человек] **первоначальную причину** нашел, **основание** нашел, а именно: **справедливость**. <...> **Злость**, конечно, могла бы все пересилить <...> и, стало быть, могла бы совершенно успешно **послужить вместо первоначальной причины именно потому, что она не причина** [Достоевский, 1972-1991, т. V, с. 108].

Сравним этот отрывок из следующим текстом св. Фомы:

...в чувственно воспринимаемых вещах мы обнаруживаем порядок действующих причин, но мы не находим того (да это и невозможно), чтобы нечто было действующей причиной в отношении самого себя, поскольку в этом случае оно предшествовало бы себе, что невозможно. Но невозможно и то, чтобы [порядок] действующих причин уходил в бесконечность. Поскольку во всех упорядоченных [друг относительно друга] действующих причинах первое есть причина среднего, а среднее – причина последнего (неважно, одно это среднее или их много). Но при устранении причины, устраняется и ее следствие. Следовательно, если [в порядке] действующих причин не будет первого, не будет и последнего и среднего. Но если [порядок] действующих причин уходит в бесконечность, то не будет первой действующей причины, а потому не будет и последнего следствия и средней действующей причины, что очевидным образом ложно [Фома Аквинский, 2006, т. I, с. 26] [Saint Thomas, 1851, v. I, p. 29].

Это – второе доказательство бытия Божия, заканчивающееся следующим выводом: «Следовательно, необходимо допускать некую первую действующую причину, которую все называют Богом».

Подпольный человек опускает вывод Фомы Аквинского о том, что есть первоначальная причина, но пытается поставить на ее место злость, т.е. самого себя, потому что он «человек злой» [Достоевский, 1972-1991, т. V, с. 99]. Таким образом, здесь перед нами снова возникает такая важная для Достоевского проблема, как попытка человека заместить собой Бога. Отметим, что в качестве основных атрибутов Бога подпольный выбирает такие понятия, как «основание» и «справедливость». Первое из них подчеркивает всемогущество Бога, то, что без Него невозможно бытие мира, а второй – юридический, если можно так выразиться, аспект отношений Бога и творения. В предыдущем разделе статьи указывалось, что в полемическом цитировании Достоевским Первого Послания Иоанна акцентируется жалость и милосердие как свойства Бога – те свойства, которые могут не соответствовать справедливости в ее человеческом понимании или в понимании «око за око, зуб за зуб». Здесь следует отметить, что в Первом послании Иоанна, в главе 4, есть еще один ключевой для Достоевского стих: «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:16). Это то свойство Бога, которое подпольный старательно игнорирует.

В отказе подпольного признавать первоначальную причину есть еще один неожиданный аспект, связанный с религиозной философией Огюста Конта.

Спор Достоевского и подпольного парадоксалиста с позитивистами и с основателем позитивизма Огюстом Контом – азбучная истина достоевведения, но с каким Контом спорил Достоевский? Конт начинал учеником Сен-Симона, разошелся со своим учителем из-за склонности последнего к религиозным и сентиментальным чувствам [Соловьев]. Позитивизм в его раннем изводе мог, как ни странно, в каких-то моментах быть даже близок Достоевскому, особенно в части представлений Конта о женщине как высшем по сравнению с мужчиной существе [Конт, 2012, с. 58-107]. В 1852 г., однако, Конт пишет «Катехизис позитивной религии», где утверждает новую религию, первосвященником которой провозглашает себя, а божеством – все человечество, *la humanité*. Тот факт, что во французском языке человечество – женского рода, явно совпадал со склонностью Конта возводить женщин на абстрактный пьедестал. Катехизис построен в виде вопросов, задаваемых женщиной, и ответов, даваемых священником новой религии. В катехизисе формулиру-

ются именно те принципы, против которых так восстает подпольный, и Конт даже использует столь важное для Достоевского слово «среда» (*milieu*): «Представьте себе, что фундаментальный закон субъективной жизни состоит в её подобающем подчинении объективному. Внешнее никогда не перестает по сути управлять внутренним, питая и стимулируя его; это применимо как к жизни мозга, так и к нашей телесной жизни» [Comte, 1891, p. 66]. Позитивизм «ставит всякий организм в постоянную зависимость от среды» [Comte, 1891, p. 117]. Столь важную для Достоевского свободу Конт понимает как беспрепятственное подчинение законам, связывающим как неживые, так и живые сущности. Свобода

...состоит в беспрепятственном подчинении законам, применимым в рассматриваемом случае. Когда тело падает, оно показывает свою свободу движением к центру земли, предписанным его природой. <...> ...всякая животная или растительная функция именуется свободной тогда, когда она отправляется в соответствии с приложимыми законами без каких-либо помех изнутри или извне. <...> Если бы человеческая свобода состояла в том, чтобы не подчиняться никаким законам, она была бы ещё более безнравственной, чем нелепой, ибо делала бы невозможным всякое регулирование как для человека, так и для общества. <...> Ни один разум не может не согласиться с объяснениями, которые он понимает. <...> Воля признаёт свободу, сходную со свободой интеллекта, когда наши благие инстинкты столь возвышаются, что гармонизируют порыв желания с его истинной целью, преодолевая противоположные побуждения [Comte, 1891, p. 160].

Законы для Конта имеют особое значение. Именно они суть предмет философии, именно их описывает позитивная религия. При этом Конт категорически отрицает, что *причины* в каком бы то ни было виде могут быть предметом анализа, изучения или рассмотрения:

Позитивная вера непосредственно излагает законы различных наблюдаемых явлений, как внешние, так и внутренние, т.е. их неизменные отношения следствия или схожести, что позволяет нам предвидеть одни явления как следствие других. Позитивная вера совершенно не интересуется т.н. причинами, первичными или конеч-

ными, любых событий, поскольку причины находятся за пределами нашего постижения, а поиск их есть по сути пустое занятие [Comte, 1891, p. 41].

Постулируя религию человечества, которое является своим собственным богом, Конт столь же мало может заниматься изучением причин, сколь и подпольный парадоксалист Достоевского, потому что первоначальную причину все именуют Богом, а именно от Него-то Конт и отказывается. Принципиальный отказ подпольного признавать первоначальную причину неожиданным образом сближает позиции подпольного и его противников. По сути дела, они оказываются союзниками в основополагающем богословском вопросе: они оба отрицают Бога и пытаются поставить на Его место человечество (Конт) и одного человека, себя (подпольный)³. Расхождение между ними только в том, что, отрицая первоначальную причину, Конт заменяет ее коллективной личностью всего человечества и отвергает свободу для всех, превращая людей в подобие падающего тела, которое не может не упасть на землю – весьма красноречивая метафора. Подпольный же пытается заменить личного Бога другой личностью – собой, ограниченным человеческим существом, и из всех атрибутов Бога выбирает те, которые связаны с мощью и властью, т.е. именно те, в которых человек даже не может соперничать с Богом, а также еще один – свободу, вернее, волю, ничем не ограниченную и никому не подотчетную. Подпольный намеренно игнорирует такое свойство Бога, как любовь. Во второй части повести читателям становится очевидна именно закрытость подпольного любви, не только любви к Богу, но и любви к человеку,

³ Любопытным образом, ниточка от подпольного человека и Конта тянется к «Братьям Карамазовым» и к великому инквизитору. Вл. Соловьев пишет в статье о Конте: «Все решительнее выступая в роли первосвященника, Конт обращается с предложениями и советами к русскому императору Николаю I и к великому визирию Решид-паше, но с особенной настойчивостью старается привлечь на свою сторону орден иезуитов. <...> ...генерал ордена официально провозглашается главой католической церкви и переселяется в Париж, оставляя папу князем-епископом Рима, 3) "игнациане" вступают с позитивистами в религиозно-политический союз для искоренения протестантизма, деизма и скептицизма и для преобразования всего человечества на общих католическо-позитивных началах <...> Конту было сообщено, что иезуиты как монахи не занимаются политикой, а как христиане – не могут иметь религиозной солидарности с людьми, отрицающими божество Христа. Конт <...> удивляется отсталости иезуитских начальников, "не понимающих неизмеримого превосходства Игнатия Лойолы перед Иисусом"» [Соловьев]. В предложениях Конта узнается и будущий великий инквизитор Достоевского, которого Алеша связывает с иезуитами.

и из этой закрытости и вырастает первая часть, которая служит религиозно-философским введением к части второй. Взаимозависимость любви к Богу и любви к человеку, прямо сформулированная в «Братьях Карамазовых», присутствует в «Записках из подполья» через систему богословско-философских отсылок, которые могут показаться неочевидными (отсылка к Фоме Аквинскому), но которые, однако, явно считывались современниками, о чем свидетельствует «литературная быль» Салтыкова-Щедрина.

3. Богословие других писателей: религиозная антропология Гоголя и Достоевского.

Дебатам об отношении Достоевского к Гоголю столько же лет, сколько и творчеству самого Достоевского, чье появление на литературной сцене было отмечено фразой «Новый Гоголь явился». Подробный анализ эволюции отношения самого Достоевского к Гоголю дан в статье В.А. Викторовича [Викторович, 1997]. Р.Л. Джексон анализировал соотношение взглядов В.Г. Белинского, Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова на Гоголя [Jackson, 1993, p. 188-207]. При этом с начала дебатов основное внимание критиков и исследователей традиционно сосредотачивалось на петербургских повестях, «Мертвых душах» и «Выбранных местах из переписки с друзьями». Менее внимания уделяется более ранним произведениям Гоголя, в частности, циклу «Вечера на хуторе близ Диканьки». Представляется, однако, что именно в ранних повестях Гоголя, а конкретно в «Страшной мести», содержится важный ключ к богословским разногласиям Гоголя и Достоевского.

В заключении «Страшной мести» объясняется, почему колдун стал злодеем, и оказывается, что он был обречен на злодейства из-за преступления своего предка. Излагается история двух казаков, предательства и явления их обоих на суд Божий:

Как умер Петро, призвал Бог души обоих братьев, Петра и Ивана, на суд. «Великий есть грешник сей человек! – сказал Бог. – Иване! не выберу я ему скоро казни; выбери ты сам ему казнь!» <...>

«Сделай же, Боже, так, чтобы все потомство его не имело на земле счастья! чтобы последний в роде был такой злодей, какого еще и не бывало на свете! <...>»

«Страшна казнь, тобою выдуманная, человече! – сказал Бог. – Пусть будет все так, как ты сказал, но и ты сиди вечно там на коне

своим, и не будет тебе царствия небесного, покамест ты будешь сидеть там на коне своем!» И то все так сбылось, как было сказано: и доныне стоит на Карпате на коне дивный рыцарь, и видит, как в бездонном провале грызут мертвецы мертвеца, и чуёт, как лежащий под землею мертвец растёт, гложет в страшных муках свои кости и страшно трясёт всю землю... [Гоголь, 1984, т. I, с. 235-237]

Комментаторы академического издания пишут о «Страшной мести»:

В украинском фольклоре не существует сказочного сюжета, аналогичного сюжету «Страшной мести». <...> Более близок к фольклору другой центральный мотив повести – мотив «великого грешника», заведомо интересовавший Гоголя и известный ему: в другом варианте мотив этот разработан в страшном рассказе о жестоком пане, повесившем праведного дьякона на закланной сосне <...> Но и в данном случае фольклорному мотиву дано Гоголем оригинальное разрешение: в фольклоре великий грешник получает, в конце концов, прощение; колдун «Страшной мести», «злодей, какого еще и не бывало на свете», предатель своей родины, гибнет страшной смертью, обрекается на вечную муку во исполнение проклятия, наложенного на весь род иуды Петра самим богом [Гоголь, 1940, т. I, с. 545-546].

Слова «великий грешник» особенно значимы в контексте творчества Достоевского. Но все вышесказанное означает, что в «Страшной мести» Гоголь создает религиозную антропологию, пугающую для любого верующего христианина. Во-первых, Бог продолжает испытывать (или прямо искушать)⁴ человека уже и после смерти. Может ли человек отказаться исполнять повеление Бога, каким бы странным оно ни было? Авраам не воспринимает повеление Бога принести Исаака в жертву как искушение, которое он должен от-

4 Любопытно отметить, что с 3 декабря 2017 г. французская католическая церковь использует новый вариант перевода молитвы «Отче наш». Вместо «и не введи нас в искушение» французский текст теперь буквально значит «и не дай нам войти в искушение». Французские епископы сочли, что представление о том, что Бог может искушать человека, является по сути своей богохульным. В этом отношении показателен перевод на французский стиха первого 22 главы Книги Бытия. На церковнославянском он звучит как «Бог искушаше Авраама», на русском – «Бог искушал Авраама», а на французском – «Dieu mit Abraham à l'épreuve», «Бог подверг Авраама испытанию». В качестве первого значения для используемого здесь ивритского корня *pācāh* указывается «испытывать» и только в числе производных – «искушать» [Strong, 1990, p. 79].

вергнуть, Авраам принимает его как повеление, которому надо повиноваться абсолютно, с полной надеждой на Бога (Быт 22), и Бог не дает Аврааму принести в жертву его сына. Но даже отвлекаясь от вопроса о том, мог ли Иван подвергнуть сомнению слово Бога сделать что-то и, следовательно, отказаться это сделать⁵, остается тот факт, что в мире «Страшной мести» Бог может создать человека, не имеющего свободной воли, более того, человека, которому отказано в Божией благодати, даже когда он ее просит:

Закрыв святой старец свою книгу и стал молиться... Вдруг вбежал человек чудного, страшного вида. Изумился святой схимник в первый раз и отступил, увидев такого человека. Весь дрожал он, как осиновый лист; очи дико косились; страшный огонь пугливо сыпался из очей; дрожь наводило на душу уродливое его лицо.

– Отец, молись! молись! – закричал он отчаянно, – молись о погибшей душе! – и грянулся на землю.

Святой схимник перекрестился, достал книгу, развернул – и в ужасе отступил назад и выронил книгу.

– Нет, неслыханный грешник! нет тебе помилования! беги отсюда! не могу молиться о тебе [Гоголь, 1984, т. I, с. 231].

В первом разделе статьи было показано, что Достоевский полемически цитирует даже Синодальный перевод послания Иоанна во имя утверждения любви Бога ко всему творению. Сложно предположить, чтобы богословие, подобное богословию «Страшной мести», оставило его равнодушным. В «Страшной мести» человек Гоголя может оказаться несвободен от самого своего сотворения, и даже когда он просит заступничества у святых и Бога, ему отказывают⁶.

⁵ Ср.: «И продолжал Господь говорить к Ахазу, и сказал: проси себе знамения у Господа, Бога твоего: проси или в глубине, или на высоте. И сказал Ахаз: не буду просить и не буду искушать Господа. Тогда сказал Исаия: слушайте же, дом Давидов! разве мало для вас затруднять людей, что вы хотите затруднять и Бога моего? Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7:10-14).

⁶ Корни такого богословия, возможно, находятся в личной драме Гоголя. На сознательном уровне Гоголь был воцерковленным христианином. Но христианские убеждения Гоголя, вероятно, столкнулись с его личными переживаниями. Американский исследователь Саймон Карлинский в своей книге «Сексуальный лабиринт Николая Гоголя» доказывает, что Гоголь был гомосексуален, но не мог принять этот факт. Карлинский также пишет о «Страшной мести» и ее пугающей теологии и об их связи с самовосприятием Гоголя: «Подобно злему колдуну-отцу из «Страшной мести», Гоголь <...> поверил, что Бог хочет, чтобы он был наказан и уничтожен за <...> желания, с которыми он родился и которые

Проблематика произведений Гоголя традиционно рассматривается как социальная, начиная с Белинского, и, соответственно, мертвенность гоголевского мира виделась порождением социальной среды русской жизни, но истоки художественных принципов Гоголя, как и художественных принципов Достоевского, метафизические, а не социальные. В этом оба писателя совпадают, но в наполнении этой метафизики они стоят на противоположных позициях.

Полемика Достоевского с Гоголем начинается с «Бедных людей» и продолжается до «Братьев Карамазовых», но если в «Бедных людях» она ведется открыто, то в «Братьях Карамазовых» – скрыто, через отсылки к Исааку Сирину, которого читает Смердяков перед самоубийством. Исаак Сирин в своих «Словах подвижнических» говорит о жалости (что возвращает читателя к словам старца Зосимы, обращенным к согрешившей и кающейся крестьянке), но теперь эта жалость распространяется на все творение и даже на те его части, которые обычно из сферы людской жалости исключаются:

«И что такое сердце милующее?» – и сказал: «Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, **о демонах** и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи человека источают слезы, от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умалется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, **и о врагах истины**, и о делающих ему вред ежедневно **со слезами приносит молитву**, чтобы **сохранились и очистились**; а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою

был не властен отвергнуть» [Karlinsky, 1997, p. 279]. Карлинскому резко возражал Юрий Манн, видя в текстах Гоголя, в частности, во фрагменте «Ночи на вилле», проявление не гомосексуальной любви, но типично романтического культа дружбы [Манн, 2002]. Хотя у Карлинского были личные мотивы прочитывать Гоголя подобным образом, тем не менее, фраза «я поцеловал его в плечо» [Гоголь, 1984, т. III, с. 269] выводит «Ночи на вилле» из контекста культа дружбы и вводит в контекст однополюсной любви. Факт того, что природа Гоголя оказывалась противопоставленной тому, какой должна была бы быть природа человека согласно божественным установлениям, возможно, и породил представление о человеке как обреченной марионетке, именно искушаемой, а не испытываемой Богом. Для современного американского прежде всего литературоведения характерно стремление прочитать как можно больше текстов через призму однополюсных отношений (т.н. queering), и в некоторых случаях, как, например, при прочтении Смердякова как гомосексуала [Fusso, 2004, p. 149] (со ссылкой на Майкла Катца), а не как кастрата, это, как представляется, значительно упрощает мысль Достоевского. Но в случае с Гоголем такое прочтение, связываемое с конфликтом на метафизическом уровне бытия, оказывается плодотворным.

жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его **по уподоблению в сем Богу**» [Исаак Сирин, 1993, с. 205-206].

Здесь также подвижник прямо соединяет жалость ко всему творению с уподоблением Богу. Здесь снова перед нами – излюбленный художественный ход Достоевского, «сходство приема при противоположности смысла» [Касаткина, 2004, с. 189], или, в данном случае, сходство понятия при противоположности его наполнения. Самообожающиеся герои Достоевского состязаются с Богом в мощи, власти и воле, и этот путь отвергается как путь не-жизни и небытия, но идея уподобления Богу в жалости и любви утверждается как путь жизни и бытия, и она ведет к обожению в том виде, в каком его представлял Достоевский: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал» [Достоевский, 1972-1991, т. XX, с. 174]. Апокатастасис, спасение всех, как тема «Братьев Карамазовых», уже отмечался исследователями [Капилупи, 2007], и жалость, о которой пишет Исаак Сирин, подводит к представлению о всеобщем восстановлении, и именно этот роман составляет окончательное опровержение гоголевского богословия, подавая надежду даже «неслыханному грешнику», если только он сам, воспользовавшись своей свободной волей, не откажется от благодати Божией.

Вместо представления о лишенном свободы воли человеке, который не может надеяться даже на милосердие Бога, Достоевский, через отсылки к Исааку Сирину, утверждает человека, чья свободная воля одна может увести его от Бога. Свободный человек Достоевского прямо противоположен человеку-марионетке Гоголя, и полемика с «мертвым взглядом» [Розанов, 1991, с. 82] автора «Вечеров на хуторе близ Диканьки» проходит через все творчество автора «Бедных людей» именно потому, что она затрагивает метафизические основания человеческого бытия.

4. Наивное народное богословие и творчество Достоевского

Отношения Достоевского с народным богословием представляются довольно сложными. Знаменитое представление о народе-богоносце заставляет предположить, что в своей теологии Достоевский будет ориентироваться в значительной степени именно на наивное народное богословие. Об этом, например, со ссылками и на других исследователей пишет В.А. Михнюкевич [Михнюкевич, 1994, с. 23].

Так, В.Е. Ветловская отмечает ориентацию на стихи об Алексее Человеке Божием в описании Алеши Карамазова [Ветловская, 1974].

Однако необходимо отметить, что массив фольклорных текстов крайне неоднороден, и в нем можно найти целый спектр наивных богословских воззрений, иногда диаметрально противоположных друг другу. Диалог Достоевского с народным богословием – это всегда выбор одного из некоторых возможных вариантов, того, который наиболее согласуется с его собственным богословием любви. При этом Достоевский также демонстрирует свое знакомство и с теми наивными представлениями, которые противоречат его собственным воззрениям. Ранее я уже писала об этом применительно к «Преступлению и наказанию», где монолог Мармеладова, утверждающий прощение грешных, строится как стилистическая имитация и содержательная полемика с гораздо менее милосердными стихами о Страшном суда [Ковалевская, 2016], и к «Братьям Карамазовым», ссылающимся на целый спектр текстов, включая духовные стихи, о посмертном воздаянии и Страшном суде [Бузина, 1996].

Одним из самых ярких примеров выборочного и трезвого отношения Достоевского к народным воззрениям является легенда о луковке из «Братьев Карамазовых». Ее текст известен практически всем наизусть.

Жила-была одна баба злющая-презлющая, и померла. И не осталось после нее ни одной добродетели. Схватили ее черти и кинули в огненное озеро. А ангел-хранитель ее стоит да и думает: какую бы мне такую добродетель ее припомнить, чтобы Богу сказать. Вспомнил и говорит Богу: она, говорит, в огороде луковку выдернула и нищенке подала. И отвечает ему Бог: возьми ж ты, говорит, эту самую луковку, протяни ей в озеро, пусть ухватится и тянется, и коли вытянешь ее вон из озера, то пусть в рай идет, а оборвется луковка, то там и оставаться бабе, где теперь. Побежал ангел к бабе, протянул ей луковку: на, говорит, баба, схватись и тянись. И стал он ее осторожно тянуть, и уж всю было вытянул, да грешники прочие в озере, как увидели, что ее тянут вон, и стали все за нее хвататься, чтоб и их вместе с нею вытянули. А баба-то была злющая-презлющая, и почала она их ногами брыкать: «Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша». Только что она это выговорила, луковка-то и порвалась. И упала баба в озеро и горит по сей день. А ангел заплакал и отошел [Достоевский, 1972-1991, т. XIV, с. 319].

В письме к Н.А. Любимову от 16 сентября 1879 г. Достоевский пишет: «Это драгоценность, записана мною со слов одной крестьянки и, уж конечно, записана в первый раз. Я по крайней мере до сих пор никогда не слыхал» [Достоевский, 1972-1990, т. XXX₁, с. 126-127]. Комментаторы видят в этом свидетельство того, что Достоевский не был знаком с «Русскими народными легендами» А.Н. Афанасьева [Достоевский, 1972-1991, т. XV, с. 572], но интересно отметить, что, в любом случае, варианты легенды «Христов братец», зафиксированные у Афанасьева, отличаются от варианта, представленного у Достоевского, радикально. Вот наиболее близкая по тексту украинская легенда о бабе, которую пытались вытянуть за луковку:

Идемо, аж кипить у смоли жінка, а перед нею цибулька лежить. Дід и каже: се мучитця так мати вашого старого титаря Онисима, що було все старців годуе та бідним допомагає, а ніколи жодної душі не обідив и ні в одному слові не збрехав. Була вона богата та скнара, що од неї ніхто й хліба куска не бачив. Ото раз полола вона цибулю, аж иде поуз воръє дід-старец. Подари, каже, пані-матко, ради Христа! Вона вирвала стрілку: прийми, каже, старче Божий. Тільки ж од неї й бачили. От, як умерла... взяли її небогу та й потягли в пекло. А Онисим и побачив з неба, що вона велику муку приймає, та й каже: Боже мій милий, Спасе мій Христе! за всю мою щирість, за всю мою правду, зроби міні таку ласку – нехай и моя мати буде в раю зо мною. А Христос и рече ёму: Ні Онисиме! вельми грішна твоя мати. Візьми хіба оту цибульку, що лежить перед нею, та коли витягнеш її с тії бездни, то нехай и вона буде в раю с тобою. Узав він тую стрілочку та й подав матері. Схопилась вона за неї... от, от витягне, от, от витягне, с пекла! бо що-то Божому святому? Як поначіплювались їй и в плахту, и в намитку гришніи души, що б и собі с того пекла вибратьця, то й не здержала тая цибулька: перервалась, а вона так и бовтнула в гарячу смолу! [Афанасьев, 1859, с. 130-131]

Легенда, рассказанная Грушенькой, противоположна легенде из сборника Афанасьева. Если у Грушеньки утверждается возможность общего спасения через доброе дело одного человека, то в варианте легенды у Афанасьева, наоборот, утверждается индивидуальное спасение каждого – именно от тяжести других грешных душ рвется луковка и баба падает обратно в огонь, тогда как у Достоевского

спасение злой бабы проваливается потому, что баба не желает делиться своим добрым делом с другими.

Однако в творчестве Достоевского есть еще одна луковка, вернее, луковица, «острожная легенда» из «Записок из Мертвого дома»:

Один, например, зарезал человека так, за ничто, за луковицу: вышел на дорогу, зарезал мужика проезжего, а у него-то и всего одна луковица. «Что ж, батька! Ты меня посылал на добычу: вон я мужика зарезал и всего-то луковицу нашел». – «Дурак! Луковица – ан копейка! Сто душ – сто луковиц, вот те и рубль!» [Достоевский, 1972-1991, т. IV, с. 42]

Послеострожное творчество Достоевского обрамлено двумя народными рассказами о луковке, которые противоположны друг другу. В «Записках из Мертвого дома» луковица – символ полного пренебрежения ближним своим, цена жизни которого – буквально копейка. При этом человек и его жизнь именуется словом «душа» – «сто душ – сто луковиц». Пусть это и традиционное для русского языка словоупотребление, но в общем контексте творчества Достоевского в сознании читателя активизируется прямое значение слова «душа», а не значения «жизнь» и «человек». Т.е. в «Записках из Мертвого дома» луковица ассоциируется с пренебрежением к спасению других, а в «Братьях Карамазовых» луковка становится символом надежды на спасение многих, которое, по Божией милости, может быть подано единственным добрым делом одного человека. Эволюция образа луковки наглядно показывает принципы, с которыми Достоевский подходил ко всем текстам, которые входили в его художественное сознание. Он прекрасно сознавал их многообразие и сложность, все потенциальные смыслы и возможности истолкования, и именно эта сложность создает особое поле напряженности романов Достоевского, поле выбора не только для писателя, но и для его читателей. Но для самого Достоевского критерии выбора были очевидны.

Вышеприведенные примеры показывают, что в вопросе принятия/отвержения целых систем или отдельных представлений, в вопросе выбора между различными формальными или наивными богословскими воззрениями Достоевский руководствуется прежде

всего собственным богословием любви к Богу и человеку и к человеку и к Богу, богословием, где человек утверждается как свободное существо, цель которого – обретение единения с Христом как наивысшим воплощением Божественной любви к творению.

Список литературы

Афанасьев, 1859 – *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М.: В типографии Грачева и Комп., 1859. 206 с.

Бузина, 1996 – *Бузина Т.В.* Мотивы русских духовных стихов в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. 1996. № 6. С. 62-81.

Ветловская, 1974 – *Ветловская В.Е.* Достоевский и поэтический мир Древней Руси (литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых») // Труды Отдела древнерусской литературы (ИРЛИ РАН). Т. 28. Л.: Наука, 1974. С. 296-307.

Викторович, 1997 – *Викторович В.А.* Гоголь в творческом сознании Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 14. СПб.: Наука, 1997. С. 216-233

Гоголь, 1937-1952 – *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937-1952.

Гоголь, 1984 – *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Правда, 1984.

Достоевский, 1972-1991 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 тт. Л.: Наука, 1972-1991.

Исаак Сириянин, 1993 – *Аввы Исаака Сирина слова подвижнические.* М.: Правило веры, 1993.

Капилупи, 2007 – *Капилупи С.М.* Вопрос о грехопадении и всеобщем спасении в романе «Братья Карамазовы» // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения. Под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 187-225.

Касаткина, 2004 – *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.

Ковалевская, 2016 – *Ковалевская Т.В.* Мармеладов как микрокосм: грехопадение, апокалипсис и народное христианство // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 2(56). Ч. 1. С. 38-43.

Конт, 2012 – *Конт О.* Общий обзор позитивизма. М.: URSS, 2012. 296 с.

Манн, 2002 – *Манн Ю.В.* Произведение, не похожее на другие: «Ночи на вилле» Гоголя // Литература 2002 (48). URL: <http://lit.lseptember.ru/article.php?ID=200204804>

Михнюкевич, 1994 – *Михнюкевич В.А.* Поэтика детских образов Ф. М. Достоевского в контексте «народного христианства» // Вестник ЧелГУ. 1994. №1. С. 21-28.

Розанов, 1991 – *Розанов В.В.* О легенде «Великий инквизитор» // О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 73-191.

⁷ Указать количество страниц или диапазон страниц не представляется возможным, т.к. это репринтное издание, совмещающее в себе несколько разделов с разной нумерацией.

Салтыков-Щедрин, 1965-1977 – *Салтыков-Щедрин М.Ю.* Собр. соч.: в 20 т. М.: Художественная литература, 1965-1977.

Соловьев – *Соловьев В.С.* Конт Auguste // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/>

Фома Аквинский, 2006 – *Фома Аквинский.* Сумма теологии. М.: Издатель Савин С.А., 2006. Т. 1. 814 с.

Шелли, 2010 – *Шелли М.* Франкенштейн. Последний человек. М.: Ладомир – Наука, 2010. 664 с.

Bunyan, 2008 – *Bunyan J.* The Pilgrim's Progress. Oxford: Oxford University Press, 2008. 333 p.

Comte, 1891 – *Comte A.* The Catechism of Positive Religion. Translated by Richard Congreve. London: Kegan, Paul, Trench, Truebner & Co. Ltd. 1891. 320 p.

Fusso, 2004 – *Fusso S.* The Sexuality of the Male Virgin: Arkady in *A Raw Youth* and Alyosha Karamazov // *A New Word on The Brothers Karamazov.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2004. P. 142-154.

Jackson, 1993 – *Jackson R.L.* Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions. Stanford University Press, 1993. 346 p.

Karlinsky, 1976 – *Karlinsky S.* Sexual Labyrinth of Nikolai Gogol. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 333 p.

Saint Thomas, 1851 – *Saint Thomas.* La somme théologique. Paris: Belin, 1851. 656 p.

Strong, 1990 – *Strong J.* A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible // *The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible.* Nashville, Camden, Kansas City: Thomas Nelson Publishers, 1990⁸.

References

Afanas'ev A.N. *Narodnye russkie legendy* [Russian Folk Legends]. Moscow, V tipografii Gracheva i Komp. Publ., 1859. 206 p. (In Russ.)

Buzina T.V. Motivy russkikh dukhovnykh stikhov v tvorchestve Dostoevskogo [Motifs from Russian Spiritual Verses in Dostoevsky's Works]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 1996, № 6, pp. 62-81. (In Russ.)

Vetlovskaia V.E. Dostoevskii i poeticheskii mir Drevnei Rusi (literaturnye i fol'klornye istochniki "Brat'ev Karamazovykh") [Dostoevsky and the Poetic World of Old Rus' (Russian and Folkloric Sources of *The Brothers Karamazov*)]. *TODRL* [Publications of the Old Russian Literature Section], 1974 (28), pp. 296-307. (In Russ.)

Viktorovich V.A. Gogol' v tvorcheskome soznanii Dostoevskogo [Gogol in Dostoevsky's Creative Mind]. *Dostoevsky. Materialy i issledovaniia* [Dostoevsky. Materials and Research], 1997, No 14, pp. 216-233 (In Russ.)

⁸ Указать количество страниц или диапазон страниц не представляется возможным, т.к. это издание, совмещающее в себе несколько разделов с разной нумерацией. «Краткий словарь» является третьей частью «Конкорданса» с отдельной нумерацией.

Capilupi S.M. Vopros o grekhopadenii i vseobshchem spasenii v romane 'Brat'ia Karamazovy' [The Issue of the Fall and Universal Salvation in *The Brothers Karamazov*]. *Roman F.M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy."* *Sovremennoe sostoianie izucheniia*. Pod red. T.A. Kasatkinoi [F.M. Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*. The Current State of Investigations. T.A. Kasatkina, ed.]. Moscow, Nauka Publ., 2007. Pp. 187-225. (In Russ.)

Comte A. *Obshchii obzor pozitivizma* [A General View of Positivism]. Moscow, URSS Publ., 2012. 296 p. (In Russ.)

Dostoevsky F.M. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t.* [Works: in 30 vols.] Leningrad, Nauka Publ., 1972-1991. (In Russ.)

Gogol N. V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 14 t.* [Complete works: in 14 vols.]. Moscow-Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1937-1952. (In Russ.)

Gogol N.V. *Sobranie sochinenii: v 8-mi t.* [Works: in 8 vols.]. Moscow, Pravda Publ., 1984. (In Russ.)

Avvy Isaaka Sirina slova podvizhnicheskie [Six Treatises on the Behavior of Excellence by Isaac the Syrian]. Moscow, Pravilo very Publ., 1993. (In Russ.)

Kasatkina T.A. *O tvoriashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F.M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle"* [On the Creating Nature of the Word. The Ontological Nature of the Word in F.M. Dostoevsky's Works as the Foundation of "Realism in the Highest Sense"]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)

Kovalevskaya T.V. *Marmeladov kak mikrokozmi: grekhopadenie, apokalipsis i narodnoe khristianstvo* [Marmeladov as a Microcosm: the Fall, Apocalypse, and Folk Christianity]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, 2016, 2(56), pt. 1, pp. 38-43. (In Russ.)

Mann Iu.V. *Proizvedenie, ne pokhozhee na drugie: 'Nochi na ville' Gogolia* [A Work Unlike All Others: "Gogol's Nights at the Villa"]. *Literatura*, 2002, No 48. Available at: <http://lit.1september.ru/article.php?ID=200204804> (In Russ.)

Mikhniukevich V.A. *Poetika detskikh obrazov F. M. Dostoevskogo v kontekste "Narodnogo khristianstva"* [The Poetics of F.M. Dostoevsky's Images of Children in the Context of Folk Christianity]. *Vestnik ChelGU*, 1994 (1), pp. 21-28. (In Russ.)

Rozanov V.V. *O legende "Velikii inkvizitor"* [On the "Grand Inquisitor" Legend]. *O velikom inkvizitore. Dostoevskii i posleduiushchie* [On the Grand Inquisitor. Dostoevsky and Those Who Came After]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 1991. Pp. 73-191. (In Russ.)

Saltykov-Shchedrin M.Iu. *Sobranie sochinenii v 20-ti tt.* [Works: in 20 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1965-1977. (In Russ.)

Solov'ev V.S. *Kont Auguste [Comte Auguste]. Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron's Encyclopedic Dictionary]. Available at: <http://www.vehi.net/brokgauz/> (In Russ.)

Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologiae]. Moscow, Savin S.A. Publ., 2006. T. 1. 814 p. (In Russ.)

Shelley M. *Frankenshtein. Poslednii chelovek* [Frankenstein. The Last Man]. Moscow, Ladomir – Nauka Publ., 2010. 664 p. (In Russ.)

Bunyan J. *The Pilgrim's Progress*. Oxford, Oxford University Press, 2008. 333 p. (In English)

Comte A. *The Catechism of Positive Religion*. Translated by Richard Congreve. London, Kegan, Paul, Trench, Truebner & Co. Ltd. 1891. 320 p. (In English)

Fusso S. The Sexuality of the Male Virgin: Arkady in *A Raw Youth* and Alyosha Karamazov. *A New Word on The Brothers Karamazov*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2004. Pp. 142-154. (In English)

Jackson R.L. *Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions*. Stanford University Press, 1993. 346 p. (In English)

Karlinsky S. *Sexual Labyrinth of Nikolai Gogol*. Cambridge, Harvard University Press, 1976. 333 p. (In English)

Saint Thomas. *La somme théologique*. Paris, Belin, 1851. 656 p. (In French)

Strong J. *A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible*. The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Nashville, Camden, Kansas City, Thomas Nelson Publishers, 1990. (In English)